DOI: 10.23769/thph-95-2020-001 ThPh 95 (2020) 1–37

Die Auferstehung Jesu denken

Ostern zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand

Von Thomas Schärtl

1. Hermeneutische Sackgassen

Die Diskussionen um die Auferstehung Jesu sind etwas seltener geworden, aber wirklich zur Ruhe gekommen sind sie nicht. Die Aufregungen um Gerd Lüdemanns Analyse der Ostererzählungen und des paulinischen Zeugnisses liegen zwar schon 25 Jahre zurück, aber im englischen Sprachraum gingen die Debatten mit teilweise unverminderter Härte weiter. Bart Ehrman, der inzwischen religiös eher indifferente, ehemals protestantisch-biblizistisch denkende Neutestamentler, unterscheidet zwischen zwei antagonistischen Tendenzen in der Befassung mit der Auferstehung Jesu:[1] Auf der einen Seite steht eine evangelikal-apologetische Tendenz, die die Einzigartigkeit des Osterereignisses in den Mittelpunkt rücken will. Auf der anderen Seite steht eine eher reduktionistische Tendenz, die in einem oftmals naturalistisch geprägten Blick auf den Kern der Ostererzählungen die augenfälligen Parallelen zur umgebenden antiken Literatur herausarbeitet und die Besonderheit der christlichen Jesus-Deutung ins Auge des Betrachters verlegt. Eines der bemerkenswertesten Werke auf der einen Seite ist Michael Liconas *The Resurrection of Jesus*[2] – ein Buch, das die sogenannte „resurrection hypothesis" gegenüber allen anderen, reduktionistischen Ansätzen im Stile eines Schlusses auf die beste Erklärung zu verteidigen sucht. So sei die Annahme, dass wirklich eine (mit einem leeren Grab verbundene) Totenauferstehung stattgefunden habe, die beste Erklärung für alle weiteren Ereignisse, die zur Entstehung des frühen Christentums geführt hätten.[3] Auf der anderen Seite

[1] Vgl. *B. Ehrman*, How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee, San Francisco 2014, 143 f. Zur Diskussionslandschaft vgl. die Beiträge in *R. B. Stewart* (Hg.), The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue, Minneapolis 2006. Nach den eher reduktionistischen Ansätzen der 1990er Jahre konnte man in den 2000er Jahren einen neuen Trend zu Physikalität der Auferstehung und der Erscheinungen verzeichnen. Das lässt sich auch an der Habilitationsschrift von Robert Vorholt nachweisen, der zwar insgesamt mit solchen Voten eher zurückhaltend ist, aber im Horizont eines den Neurophysikalismus affirmierenden Prinzips dann auch für eine Physikalität der Erscheinungen votiert. Vgl. *R. Vorholt*, Das Ostervangelium. Erinnerung und Erzählung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 330–358.

[2] *M. Licona*, The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach, Madison 2010; vgl. auch den instruktiven Diskussionsband *G. R. Habermas/M. Licona*, The Case for the Resurrection of Jesus, Grand Rapids 2004.

[3] Vgl. *Licona*, Resurrection, 582–610. Eher im Mittelfeldbereich dieser beiden Extreme, aber mit gewissen „evangelikal" zu nennenden Neigungen, befindet sich *N. T. Wright*, The Resurrection of the Son of God, Minneapolis 2003, 685–718. Am genannten Ort findet sich auch ein Argument dafür, dass das Grab hätte leer sein müssen, weil im Judentum der damaligen Zeit

stehen jene Ansätze, mit denen sich Licona auseinandersetzt: Geza Vermes[4] deutet die Ostererfahrungen und die pfingstliche Geisterfahrung als mystische Erfahrungen, favorisiert ein spirituelles Auferstehungskonzept und bleibt gegenüber der Bedeutung des leeren Grabes eher skeptisch. John Dominic Crossan wiederum sieht das Auferstehungszeugnis und die Osterberichte als narrativ-bekenntnishafte Einkleidungen von Reflexionsprozessen, die ihre Entstehung einer Dissoziierungserfahrung nach dem Schock des Karfreitags verdankten und in Trancezuständen oder Halluzinationen der Nachfolger Jesu verankert seien. Die Geschichte von der Entdeckung des leeren Grabes sei eine narrative Fiktion, die – ähnlich wie die für Crossan fiktionale Passionserzählung (als Midrash Jos 10 und anderen Stellen motivisch nachgebildet) – eine theologische Botschaft konserviere.[5] Pieter Craffert wiederum bringt Jesus von Nazareth mit schamanischen Vorstellungen und Praktiken in Verbindung; er votiert im Blick auf solche Kulturen für eine eher fluide Hermeneutik, die einen alternativen Blick auf Realität anerkennt, die in subjektiven Erfahrungen wurzele. Die Jünger, so Craffert, hätten einen alternativen Bewusstseinszustand besessen; nur von diesem Ankerpunkt ausgehend könne man über die „Wahrheit" des Auferstehungsbekenntnisses befinden.[6]

---

eher „physisch-robuste" Auferstehungskonzepte vertreten worden seien. Nun schreibt N. T. Wright vor dem Hintergrund eines christlichen Mortalismus und Materialismus, so dass ihm diese Deutung durchaus gelegen kommt. Zum religionsgeschichtlichen „Befund" lässt sich sagen: Allgemein wird davon ausgegangen, dass die jüdische Anthropologie und Eschatologie zur Zeit Jesu wohl in der Tendenz nicht-dualistisch war, so dass Auferstehung die „Rückkehr" zu einem vollen, körperlichen Leben implizierte. Dualistischere Vorstellungen greifen eher ab dem Ende des 1. Jhdts. Raum und fanden Eingang in apokryphe Evangelien oder apokryphe Apostelakten. Vgl. *H. Merklein/M. Gielen*, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24, Gütersloh 2005, 273, mit Bezug auf *G. Stemberger*, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinensischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Rom 1972. Was aber lässt sich daraus ableiten? Das leere Grab ist zunächst einmal ein narrativer Topos. Das Auftreten dieses Topos lässt sich auf verschiedene Weise erklären, etwa durch spezifische eschatologische Vorstellungen oder apokalyptische Deutungsmuster, die narrative Deutungen einer eigenen, nicht notwendig mit dem Grab korrelierten Erfahrung sind, oder – und diese Auffassung spielt z. B. bei Michael Licona eine Rolle – durch ein Faktum „leeres Grab". Wenn wir uns vor Augen führen, dass verschiedene Auslöser den narrativen Topos verursacht haben können, dann werden Hinweise wie der von N. T. Wright, dass das Grab leer sein musste, weil zur Zeit Jesu ein eher physisch-robustes Verständnis von Auferstehung bzw. Wiederexistenz nach dem Tode vorherrschte oder weil Gott, um die Auferweckung Jesu glaubwürdig zu vollziehen, diesen Vorstellungen gemäß agieren musste, keine Überzeugungskraft besitzen. Die Rolle und Dignität solcher Vorstellungen sind ja nicht über jeden Zweifel erhaben; noch dazu bilden sie nicht automatisch eine Einheit, zumal wir auch hier zwischen eher volksfrommen und eher reflektierten Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod unterscheiden müssen. Zum andern zeigen die eigenwilligen Körperdiskurse in den Osterberichten, dass wir die Physikalitätsthese nicht ohne Vorbehalte unterschreiben dürfen. Zur Variation der Körperdiskurse, die auch in Gewissheitsdiskurse eingelassen sind, vgl. *J. D. Atkins*, The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church. The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospels in Ancient Reception and Modern Debate, Tübingen 2019.

[4] Vgl. *G. Vermes*, The Ressurrection. History and Myth, New York 2008.

[5] Vgl. *J. D. Crossan*, The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, New York 1991, 354–416; *ders*., Jesus. A Revolutionary Biography, San Francisco 1995.

[6] Vgl. *P. Craffert*, The Life of a Galilean Shaman. Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective, Cambridge 2008.

Die Liste der sogenannten evangelikalen oder sogenannten reduktionistischen Ansätze – man kann über diese Etiketten in der Tat streiten – ließe sich mühelos weiter fortsetzen. Gary Habermas hat eine etwas klarere Taxonomie vorgeschlagen, die uns einen sehr guten Einblick in den Diskussionssachstand gibt. Er unterscheidet naturalistische und supranaturalistische Ansätze von agnostischen Forschungspositionen. Die naturalistischen Positionen lassen sich danach unterscheiden, ob hier innerpsychische Vorgänge (Dissoziierungsbearbeitung, Halluzination, Trance oder Traum) oder äußere Ereignisse (Legendenkonstruktion in der Grammatik wiederbelebter Gottheiten) die entscheidende Rolle spielen. Auch bei den supranaturalistischen Ansätzen kann man vergleichbare Unterschiede vermerken: Hier wäre zu differenzieren zwischen Konzepten, die von Visionen und Epiphanie-Erlebnissen göttlichen Ursprungs oder von leiblichen Begegnungen mit dem Auferstandenen ausgehen (wobei im Detail die Spezifikation von Leiblichkeit variieren kann). Agnostische Positionen enthalten sich demgegenüber jedes historischen Urteils.[7] Es dürfte spannend sein zu vermerken, dass in der neueren protestantischen Theologie in der englischsprachigen Welt die „evangelikale" Position einen neuen Mainstream darstellt (angeführt von N. T. Wright), was als Trendmarkierung nicht ganz ohne Folgen ist.[8]

Es überrascht vor solchem Hintergrund nicht, dass es immer wieder Stimmen gibt (im deutschen Sprachraum repräsentiert durch die inzwischen klassische Studie von Georg Essen[9]), die auf eine Metaebene drängen und fragen, ob historisch ansetzende Wissenschaften die Wirklichkeit der Auferstehung als eine alle Muster geschichtlicher Gesetzmäßigkeit sprengende Tat Gottes überhaupt als solche zum Gegenstand haben können. So wichtig solche Metareflexionen sind,[10] so fragwürdig sind die theologischen Folgerungen, wenn etwa im Namen eines geschichtsmächtigen Gottes die Auferstehung Jesu gewissermaßen „postuliert" wird. Drei Aspekte solcher Metareflexionen stimmen bedenklich:

1. Die Bildung der tragenden Begriffe ist – wissenschaftstheoretisch – „rekursiv", das heißt, sie baut in den Begriff Gottes oder des Handelns Gottes schon im Vorhinein ein, was als göttlicher Modus Operandi am Gekreuzigten sichtbar werden soll. Das wird schon an der leitenden

[7] Eine reine agnostische Position finden wir exemplarisch bei *R. M. Price*, Deconstructing Jesus, Amherst 2000, bes. Kap. 3, 4, 7, 8. Price hält Jesus von Nazareth für eine rein fiktionale Gestalt. Zur Diskussion vgl. *B. D. Ehrman*, Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth, San Francisco 2013.

[8] Vgl. *G. Habermas,* Mapping the Recent Trend Toward the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions, in: *Stewart* (Hg.), Resurrection, 78–105.

[9] Vgl. *G. Essen*, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995.

[10] Zu den Paradigmen solcher Metareflexionen vgl. die exzellente Übersicht bei *Th. P. Fößel,* Offenbare Auferstehung. Eine Studie zur Auferstehung Jesu Christi in offenbarungstheologischer Perspektive, Paderborn/Leiden 2018, 24–49 und 60–87.

Prämisse deutlich, die oft so lautet: Wenn Gott ein geschichtsmächtiger Gott ist, der sich mit den Marginalisierten radikal identifiziert, dann gebietet diese Geschichtsmächtigkeit auch, dass er Jesus von den Toten auferweckt.

2. Sie bewegt sich auf eine Art religionsgeschichtlichen Exzeptionismus zu, der der christlichen Weltsicht eine inhaltliche Sonderstellung zudenken möchte und sich dann eher schwertut mit Hinweisen wie dem von John Cook.[11] Dieser argumentiert, dass es eine in der Antike durchaus belegbare, keineswegs schmale Spur gebe, die auch das außerbiblische Vorkommen von Auferstehungsprädikationen, Erscheinungen oder Leeren-Grab-Sujets bezeuge, so dass man zu dem Schluss kommen könne, dass sich das Christentum hier innerhalb eines durchaus mit einer eigenen Logik ausgestatteten narrativen Horizonts bewege.
3. Wer auf der Metaebene die Auferstehung (wie dies nicht selten geschieht: superlativisch) als selbst-identifizierende Tat Gottes versteht, rekurriert *de facto* auf ein Wunder. Nun gibt es, wie jüngere Debatten gezeigt haben,[12] keine metaphysischen Gründe mehr, Wunder abzulehnen. Aber es gibt sogenannte evidentialistische Gründe, die sehr grundsätzlich nach Gottes Modus Operandi und dem Verhältnis von Gott und Natur fragen lassen.[13]

Die beiden eingangs genannten extremen Seiten des Spektrums leiden – mehr oder weniger – an ein und demselben Problem. Mit der Philosophin Catherine Elgin lässt sich dieses Problem als „Faktualismus" bezeichnen – als Vorstellung, dass Wahrheit nur und ausschließlich mit einer Korrespondenz mit den Fakten zu tun habe. Elgin mahnt uns, einen Schritt zurückzutreten und die Richtigkeit dieses faktualistischen Credos selbst zu bezweifeln.[14] Sobald das geschehe, werde auch das Vorurteil fallen, dem gemäß Wissenschaften (in unserem Falle: historische Wissenschaften) uns den Fakten irgendwie näher brächten und – auf der anderen Seite – in mythische Narrative getauchte Darstellungsformen uns von den Fakten entfernen würden, so dass wir sie entweder vom Mythosvorwurf reinigen oder aber als bloße Fiktionen liegen lassen müssten. Für Elgin sind die Modelle der Wissenschaften auch nichts anderes als „glückliche Lügen", die ihren Gewinn daraus ziehen, dass sie uns beim Verstehen der Wirklichkeit weiterbringen.[15] Nicht das Wissen, sondern das Verstehen[16] solle daher die Maßgabe bilden, geleitet von einem eher holistischen Blick auf unterschiedliche Verankerungspunkte unserer rationalen

[11] Vgl. *J. Cook*, Empty Tomb, Resurrection, Apotheosis, Tübingen 2018, Kap. 1–3 und 7.
[12] Vgl. dazu die Diskussionen bei *B. P. Göcke/R. Schneider* (Hgg.), Gottes Handeln in der Welt. Probleme und Perspektiven aus der Sicht der Theologie und analytischen Religionsphilosophie, Regensburg 2017.
[13] Vgl. weiterführend *M. Blay*, Natürliche Wunder? Eine Rekonstruktion des Wunderbegriffs im Horizont der Emergenztheorie, Münster 2018.
[14] Vgl. *C. Z. Elgin*, True Enough, Cambridge (Mass.)/London 2017, 1–32.
[15] Vgl. ebd. 3 f.
[16] Vgl. ebd. 33–62.

Welterfassung. Verstehen könne selbst nicht verstanden werden, wenn man es nur an einem Faktenbezug bemessen würde; konstitutiv für Verstehen sei eben auch die Einsicht in Einstellungen, die Verflochtenheit begrifflicher Grammatiken mit Werten, Weltbildern und Sichtweisen.[17] Ziehen wir die hier angedeuteten Linien weiter, so lässt sich für unsere Fragestellung festhalten: Die biblischen Schriften werden uns fremder, sie entziehen sich dem evangelikalen und dem reduktionistischen Rationalismus. Aber sie kommen uns auch wieder näher, weil ihre narrativen und bekenntnishaften Muster einer Rationalität folgen, die sich verstehen lässt. Damit ist auf der anderen Seite ein Wahrheitsanspruch nicht *ab ovo* geleugnet. Allerdings wird die Vorstellung von einem privilegierten Zugriff auf Wahrheit in Frage gestellt, und es wird für uns die Wertschätzung der Zugangsperspektiven eingefordert: Wenn wir zu der Einsicht kommen, dass die Osterberichte des Neuen Testaments ein narratives Eigenrecht besitzen, so erfordert dies eine Feinbestimmung unseres Rationalitätsapparates, so dass ein wissenschaftlich-rationalistischer Faktualismus sich als unzureichend erweist.

Elgins Einsicht lässt sich aber auch durch Ironie gewinnen. Der Exeget und Theologe Dale Allison bittet uns, den Bericht vom leeren Grab und die Vorstellung von einer Totenerweckung so wörtlich wie möglich zu nehmen.[18] Nach allem, was wir aus Biologie und Medizin wissen, sind Menschen komplexe Organismen, die ohne beständigen Austausch mit ihrer Umwelt, ohne das Inkorporieren von Mikroorganismen etc., gar nicht existieren könnten. Müsste diese komplexe Austauschbeziehung nicht in eine Totenerweckung inkludiert werden, sofern man voraussetzen darf – was sicherlich nicht über jeden Zweifel erhaben ist –, dass die Organismusartigkeit zu den Bedingungen menschlicher Identität gehört? Können wir wirklich eine physische Wiederexistenz denken, die diese Aspekte unserer Existenz als biologische Organismen ausblendet? Wer hier allerdings Modifikationen an der Vorstellung einer physisch-biologischen Wiederexistenz zulässt, hat es auf der anderen Seite zunehmend schwerer, alternative Auferstehungskonzepte, die einen ontologisch flexiblen Umgang mit der physisch-biologischen Seite unserer Existenz lehren, als zu „immaterialistisch“ zu diskreditieren: Die jüngeren Diskussionen über adäquate metaphysische Modellierungen eines Überlebens des Todes erlauben – sobald sie eine rein restitutionstheoretische Sichtweise verlassen – eine Konzeption eines Weiterlebens nach dem Tod, die zwar eine materielle Dimension inkludiert, aber ein Weiterleben trotz der Tatsache, dass da ein Leichnam im Grab verwest, behaupten kann: Konsti-

[17] Vgl. ebd.

[18] Vgl. *D. C. Allison Jr.*, Night Comes. Death, Imagination, and the Last Things, Cambridge 2016, 19–44.

tutionstheoretische[19] und hylemorphistische Konzepte[20] binden personale Identität an das Fortbestehen einer Ersten-Person-Perspektive oder an die Gegebenheit einer für sequenzielle Personenzustände kausal verantwortlichen Struktur. Anders gesagt: Das bloße Insistieren auf einer Physikalität der Auferstehung impliziert nicht zwangsläufig ein leeres Grab, wenn und solange wir auch innerhalb einer im weiteren Sinne materie-einschließenden Option einen durchaus beachtlichen Spielraum in Hinsicht auf die konkreten materiellen Ausmalungen eines Weiterlebens nach dem Tode besitzen.[21]

Die Vorstellungswelt biblischer Apokalyptik und eines vergleichbaren antiken Denkhorizontes legen uns zwar ein robust-physisches Verständnis nahe, gleichzeitig spielen aber die Körperdiskurse der Osterberichte mit den Modi von Präsenz und Absenz so, dass wir dieses Verständnis nicht mit unserem heutigen der Existenzweise biologischer Organismen verbinden können. Allison delegiert das hier aufzuspürende Zwischenstück daher aus gutem Grund an die Ingenuität der Metaphysik.

2. Glaubensgrund und Evidenz

Thomas Fößel hat in seiner jüngst veröffentlichten Habilitationsschrift *Offenbare Auferstehung* ein älteres Modell wieder auf den Schild gehoben: In der Auferstehung werde Jesus von Nazareth als der Christus offenbar;[22] durch Ostern werde Gott selbst ultimativ als der rettende, sich den Menschen mitteilende, Heil und Leben spendende Gott sichtbar. Dieses theologisch durchaus bemerkenswerte, aber auch schon ältere Denkmuster steht aber in einer gewissen Spannung zum Neuen Testament. Allein das apokryphe Petrusevangelium schildert den Ostermorgen als gewaltige Epiphanie (EvPetr 9,35–10,41) mit einem gewaltigen Zeichen, einer Stimme aus dem Himmel und einem übermächtigen verklärten Kreuz, das dieser Stimme antwortet. Das Sujet der kanonischen neutestamentlichen Osterberichte nimmt sich dagegen etwas kleinformatiger aus. Und damit steht die zentrale Frage im Raum, ob und in welcher Hinsicht Ostern fundamentaltheologisch das Christusbekenntnis tragen muss oder kann. Einige klassische Positionen können uns die Breite der hier zu verhandelnden Problematik vor Augen führen.

Am markantesten ist die Position von Wolfhart Pannenberg, der schon in seinen *Grundzügen der Christologie* eine Wende von der Inkarnations-

[19] Vgl. *L. Rudder Baker*, Death and the Afterlife, in: *W. J. Wainwright* (Hg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford 2005, 366–391, bes. 380–389; *dies.*, Persons and Bodies. A Constitution View, Cambridge 2000.

[20] Vgl. *W. Jaworski,* Hylemorphism and Resurrection, in: European Journal for Philosophy of Religion 5 (2013) 195–227; *ders.*, Structure and the Metaphysics of Mind. How Hylemorphism Solves the Mind-Body-Problem, Oxford 2016.

[21] Zu den verschiedenen Ansatzmöglichkeiten vgl. *G. Gasser* (Hg.), Personal Identity and the Resurrection. How Do We Survive Our Death?, Farnham 2010.

[22] *Fößel*, Offenbare Auferstehung, bes. 612–630.

zu einer Auferstehungschristologie eingefordert hat. Für Pannenberg ist die Auferstehung Jesu *die* Bestätigung seines ansonsten prekär bleibenden messianischen Anspruches. In dieser Sicht ist der Karfreitag *prima vista* eine Katastrophe, die allein für sich die Reich-Gottes-Botschaft Jesu als gescheitert erscheinen lässt und gerade deswegen ein zusätzliches, gewissermaßen neu an- und einsetzendes Eingreifen Gottes verlangt; der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Jesu und der Begründetheit seines christologischen Anspruches ist für Pannenberg fast unmittelbar.[23] Die Crux dieser ganzen Argumentationsfigur liegt natürlich in den weitreichenden theologischen Voraussetzungen. Denn selbst wenn man Pannenbergs Konzeption unterstützt, drängen sich Anfragen an das Junktim von messianischem Anspruch einerseits, Infragestellung durch den Karfreitag und Bestätigung durch Ostern andererseits auf. So verweist Margaret Barker darauf, dass Auferstehung allein wohl kaum als Bestätigung eines Messiasanspruches gesehen werden könne. Eine Revitalisierung möge zwar ein Wunder sein und theologisch möge daraus einiges folgen, fundamentalchristologisch dagegen nicht ohne Weiteres,[24] wenn man nicht schon eine ausgefeilte Gottesknechtstheologie oder eine entsprechende apokalyptische Messiastheologie unterstellen wollte, die aber ihrerseits eben nicht mehr durch einen Verweis auf die Auferstehung gerechtfertigt werden könnten.[25] Hat Barker recht, so würde schon allein hermeneutisch eine andere fundamentaltheologische Begründungslastenverteilung erforderlich.

Auf der Linie solcher Anfragen, ja der Umkehrung des Begründungsmodells steht bekanntlich Hansjürgen Verweyens Befassung mit den Geltungsfragen im Umkreis der Diskussionen um die Auferstehung Jesu. Seine Ostertheologie lässt sich zunächst einmal als Kritik an der These verstehen, der Karfreitag sei in Hinsicht auf Begründungsfragen eine Torpedierung des christologischen Anspruches gewesen. Aber Verweyen geht noch wesentlich weiter, weil er die relevanten Begründungszusammenhänge buchstäblich auf den Kopf stellt. Drei Argumente, die er vorbringt, sind von besonderer Bedeutung:

1. Wäre das Ostergeschehen als ein eigenes, den Karfreitag ausstreichendes, revidierendes oder zumindest stark kontextualisierendes Geschehen zu verstehen, so entstünde eine nicht auflösbare Spannung zwischen einem Gott, der sich in vollständiger Kenosis in die Welt hineinwirft, und einem Gott, der *post factum* triumphalistisch in die Welt eingreift.[26]

[23] Vgl. *W. Pannenberg*, Systematische Theologie. Band 2, Göttingen 1991, 385 f.
[24] Vgl. *M. Barker*, The Risen Lord. The Jesus of History as the Christ of Faith, Edinburgh 1997, 4 f.
[25] Vgl. ebd. 13 und 14–21.
[26] Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ^{3}2000 (vollständig überarbeitete Auflage), 342–344.

2. Wäre das Ostergeschehen als eigenes, den Karfreitag revidierendes Geschehen zu verstehen, so würde die Einheit der Gottesoffenbarung in Christus zerbrochen, weil Ostern als zusätzlich notwendiger Offenbarungsakt eigenen Rechts und eigener Güte zu denken wäre.[27]
3. Wäre das Ostergeschehen als eigenes, den messianischen Anspruch Jesu bestätigendes Ereignis zu verstehen, dann zerfielen die Jünger und Jüngerinnen grundsätzlich in zwei Klassen von Offenbarungsempfängern.[28]

Besonders die in 2) und 3) angedeuteten Argumente haben Voraussetzungen, die man sicherlich nicht unbedingt teilen muss. Hinter 2) steht eine stark inkarnationstheologische Perspektive, die das *ganze* Leben Jesu als Offenbarung Gottes (und zwar auch unter hermeneutischen Vorzeichen) deuten können will. Diese Intention möchte sozusagen von vornherein jede krypto-adoptianische Versuchung abwehren, die die Eindeutigkeit der Rolle und Relevanz Jesu prominent von Ostern her ausbuchstabieren möchte. Hinter 3) wiederum steht eine durchaus steile erkenntnistheoretische Forderung, die sich als Abkömmling idealistischer Imperative zu erkennen gibt: Die für die Gotteserkenntnis relevante Glaubensgewissheit müsse eine absolute Sicherheit und eine gewisse Unmittelbarkeit verbürgen.[29] Solch eine Forderung wird in der Tat durch die Unterscheidung von Jüngern erster und zweiter Hand gestört. Allerdings muss man diesem zugegeben hohen Anspruch nicht unbedingt entsprechen. Man könnte sogar argumentieren, dass Gott – unter den Bedingungen von Zeit und Geschichte – gar nicht anders könne, als sich in partikulären Ereignissen zu manifestieren, die schlussendlich in einer Weise bezeugt werden müssten, die die Erstzeugen epistemisch privilegiere. Bei außertheologischen Epistemologien historischen Wissens stellen sich vergleichbare Fragen, die – jenseits vielleicht zu hoch greifender Forderung nach einer Letztbegründung – in sozialen Epistemologien durch den Verweis auf epistemische Arbeitsteilung beantwortet werden können: Den Jüngern zweiter Hand wäre dann der für sie einzigartige Auftrag zu erteilen, die Glaubwürdigkeit der Erstzeugen kritisch zu evaluieren etc.

Verweyen kommt mit Blick auf 2) bekanntlich zu dem Ergebnis, dass sich bis zum beziehungsweise am Karfreitag alles christologisch Relevante schon ereignet haben müsse: Was auch immer die Christologie begründen könne, müsse spätestens am Kreuz ansichtig geworden sein. Das im Markusevangelium beschriebene Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,39) ist für Verweyen die alles verdichtende Urszene. Eine spätere, durch die Auferstehung erst erfolgende Offenbarung Jesu als des

[27] Vgl. ebd. 344–346.
[28] Vgl. ebd. 346 f.
[29] Vgl. exemplarisch *I. H. Fichte*, Die theistische Weltsicht und ihre Berechtigung. Ein kritisches Manifest an ihre Gegner und über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Speculation, Leipzig 1873, § 40.

Christus ist im Gang dieses Denkens weder sinnvoll noch nötig. Mit Blick auf 3) stellt Verweyen heraus, dass die den Glauben an Jesus als den Christus sicherstellende Evidenz im Prinzip auch uns zugänglich sein müsse. Befeuert wird Verweyens Suche nach einer auch für uns heute noch zugänglichen Evidenzbasis durch einen Gedanken, der sich wie folgt formulieren lässt:

1.	Wenn es eine Glaubensgewissheit geben muss, dann braucht es für diese Gewissheit eine Grundlage.	[Prämisse]
2.	Ereignisse aus der Vergangenheit können allein keine Gewissheitsgrundlage sein.	[Prämisse]
3.	Es muss eine Glaubensgewissheit geben.	[Prämisse]
4.	Es bedarf einer Gewissheitsgrundlage; aber Ereignisse aus der Vergangenheit allein können diese Grundlage nicht bilden.	[Konklusion aus 1 & 3 nach Modus Ponens und Konjunktion mit 2]

Die Konklusion lebt – wie kurz skizziert wurde – von der starken Gewissheitsforderung. Jenseits starker theologischer Letztbegründungstheorien wird man sie nicht teilen. Allerdings bleibt auch nach der Kritik an solchen steilen erkenntnistheoretischen Ansprüchen eine durchaus wichtige Frage bestehen: Gibt es auch für die Nachgeborenen, also all jene, die nicht Zeugen des irdischen Jesus waren, einen Zugang zur Auferstehungsbotschaft? Und welche Dignität hätte solch ein Zugang in epistemologischer Hinsicht?

Verweyens Ansatz ist – wie der kurze Verweis auf die idealistische Imprägnierung schon vermuten ließ – durchaus nicht singulär oder ohne Vorreiter. Strukturell erinnert sein Votum an eine Debatte in der evangelisch-lutherischen Theologie, die ausgehend von der Rezeption der *Ethik* Wilhelm Herrmanns nach der spezifischen Bedeutung der Osterereignisse beziehungsweise der Ostererfahrungen fragte.[30] Eine verblüffende Parallele zur Diskussion um Hansjürgen Verweyens Ansatz besteht darin, dass Herrmann mit Blick auf die Frage, woher wir die Evidenz dafür nehmen sollen zu glauben, dass Jesus der Christus ist, ebenfalls auf die Analogie zur Ethik, auf die Unmittelbarkeit des ethischen Sollens, zu sprechen kommt. Während Verweyen sich von Fichtes später *Wissenschaftslehre* und dessen *Anweisung zum seligen Leben* diktieren lässt, dass der unbedingte Gott nur in der Unbedingtheit der Liebe präsent sei und nur im Bild unbedingter Liebe unter den Bedingungen von Welt und Zeit evidentermaßen erfahren werden könne,[31] orientiert sich Herrmann an Kants Bild von Christus als dem Inbegriff vollkommener Sittlichkeit und kleidet den Bezug auf Christus in eine Schleiermacher'sche Erkenntnistheorie:

[30] Vgl. hierzu *H. Graß*, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen [4]1970, bes. 268–287.
[31] Vgl. *Verweyen*, Gottes letztes Wort, 164–185.

> Wenn wir selbst Christen werden, so erleben wir auch, dass die Kraft Jesu uns vor dem Versinken in Gottlosigkeit bewahrt. Aber offenbar ist für uns der einzige Weg zu dieser Erfahrung, dass wir in der Person Jesu eine Thatsache gewinnen, die uns in ihrer Bedeutung, uns Gottes Wirken auf uns zu enthüllen, nicht zerstört werden kann. Das ist aber nur möglich, wenn Jesus in dem für uns entscheidenden Gehalt seines persönlichen Lebens uns eine zweifellose Thatsache wird. […] Wir müssen also vor Allem sagen können, dass er in dieser seiner Kraft uns gegenwärtig ist, als unser eigenes Erlebniss. Nun ist freilich in dem Bilde Jesu, das uns das Neue Testament darbietet, Vieles enthalten, wovon wir nie als von unserem eigenen Erlebniss sprechen können. Dazu gehört z. B. seine Auferweckung. Wir können vielleicht sagen, dass das, was wir der Kraft Christi verdanken, uns mit der Zuversicht erfülle, er lebe und herrsche. Dann können wir uns gezwungen fühlen, als Zeugen von Jesus Christus als unserem Herrn vor die Menschen zu treten. Aber Zeugen von der Auferweckung werden wir dadurch nicht.[32]

Herrmann hat wie Verweyen[33] jenen durchaus anspruchsvollen, aber streitbaren epistemischen Standard im Hinterkopf, der sich vor allem an einer Erlebnisunmittelbarkeit bemisst. Aber sowohl auf dem Feld der generellen Erkenntnistheorie als auch auf dem Feld der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen ist das Kriterium der Erlebnisunmittelbarkeit eine schwierige Leitperspektive; sie würde prinzipiell alle Versuche, Erkenntnis und Wissen aus einer Verlässlichkeit intersubjektiver Wissensweitergabe zu ziehen, torpedieren. Ja, warum sollten denn Ereignisse aus der Vergangenheit keine Rechtfertigungsgrundlage für (religiöse) Überzeugungen bilden können? Sagen uns nicht neuere Erkenntnistheorien, dass wir das Zeugnis anderer[34] eigentlich doch als prinzipiell verlässlich oder (unter den Bedingungen erkenntnistheoretischer Arbeitsteilung) sogar als unersetzlich einstufen dürfen? Herrmann verlangt eine besondere Form der Glaubensgewissheit, die die Grundlage des Glaubens an Christus bilden könne. Er spricht von Erlebnis und meint damit eine erstpersönlich grundierte Unmittelbarkeit (die für ihn nur in der qualitativen, bewusstseinstransparenten Unmittelbarkeit des Erlebens eingeholt werden kann). Der „bloße" Bericht der Osterereignisse reiche hier gar nicht hin; er genüge nicht, so Herrmann, um das, was im Glauben an Jesus den Herrn ratifiziert werden solle, im unmittelbaren Erleben „erstpersönlich" selbst einzuholen.[35] Natürlich lässt sich fragen, ob

---

[32] *W. Herrmann*, Ethik, Tübingen/Leipzig 1901 (wieder abgedruckt in: *W. Herrmann*, Ethik, 1901 / *E. Troeltsch*, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, 1902, herausgegeben von *H. Kreß*, mit Enleitungen von *H. Kreß* und *F. Surall*, Waltrop 2002), 92 f.

[33] Vgl. *Verweyen*, Gottes letztes Wort, 347: „[Es] wird in der Tradition nicht kritisch genug gefragt, welches der entscheidende Ort göttlicher Selbstmanifestation in Jesus von Nazareth ist […]. Stellen diesen entscheidenden Ort von Jesus gewirkte supranaturale Machttaten, die Gestirnsveränderungen bei seinem Tode, die Erscheinungen des Auferstandenen dar – mirakulöse Geschehnisse, über die man, weil der theoretisch-beobachtenden Vernunft zugehörig, eigentlich nur *berichten* kann? Oder ist es schlicht das ‚Fleisch' Jesu, d. h. die Freiheitsgeschichte des irdischen Jesus bis in seinen Gott verherrlichenden Tod, die sich bleibend als todentmachtend erweist – ein Geschehen, das, weil zu seiner Wahrnehmung die sittlich-praktische Vernunft in Anspruch genommen ist, *bezeugt* werden muß?"

[34] Vgl. die bahnbrechende Arbeit von *C. A. J. Coady*, Testimony. A Philosophical Study, Oxford 1992, bes. Kap. III–V.

[35] Vgl. *Herrmann*, Ethik, 93.

denn das Leben Jesu nicht auch (genauso wie seine Auferstehung) in eine Ferne entschwunden ist, die jede Unmittelbarkeit unmöglich macht. Und noch prinzipieller ließe sich fragen, ob das Leben Jesu in all seiner ethischen Unübertrefflichkeit den direkten Zeugen wirklich „erlebnisunmittelbar" zugänglich war. Was das Neue Testament hingegen mehr als deutlich belegen kann, ist ein Ringen um Deutung, das sich nur schwer mit den Bedingungen eines erlebnisunmittelbaren Einleuchtens zusammenführen lässt.

Verweyen und Herrmann würden auf solche Anfragen vielleicht antworten, dass uns auch in den fern scheinenden Narrativen ein Bild von unbedingter Liebe oder reiner Sittlichkeit vorgestellt werde, das unsere ethische Einsicht, unsere Empfindsamkeit für ein Sollen unmittelbar anspreche. Nicht das Zeugnis anderer, sondern die sittliche Unbedingtheit des uns präsentierten Bildes von Christus überbrücke den Zeitenabstand. Voraussetzung für solch einen Ausweg ist freilich eine sehr spezielle Vorstellung von Gewissensunmittelbarkeit: Das in Rede stehende „erlebnisunmittelbare" Evidenzereignis ist faktisch eine erstpersönliche, „für mich" transparente Gewissenseinsicht. Die Konfrontation mit dem (in Narrativen überlieferten) Bild Jesu ist dafür eine Art Resonanzvoraussetzung und Resonanzauslöser. Die Stärke der Resonanz und damit die auslösende Kraft für die in Rede stehende Gewissensevidenz wird durch den ethischen Appell Jesu garantiert. Damit verschiebt sich die offenbarungsverbürgende Instanz jedoch von Jesus weg hin zum evidenzverbürgenden Gewissensereignis. Eine solche Konzeption von Offenbarung ist nicht ohne Reiz, beruht aber auf Voraussetzungen, die eigens zu rechtfertigen wären.

3. Fundamentalchristologische Optionen: Ein Viereck

Der wichtige Seitenblick auf Verweyen und eine schon ältere theologische Tradition bei Wilhelm Herrmann öffnet noch einmal eine Metaperspektive: Welcher Begründungsarchitektonik folgen fundamentalchristologische Voten? Und welche Rolle spielt dabei Ostern? Zunächst können wir ganz schematisch zwischen einem christologisch-„fundationalen" und einem christologisch-„holistischen" Ansatz unterscheiden;[36] dem steht – speziell für die Auferstehungsthematik – die Alternative einer historischen und einer metahistorischen Perspektive gegenüber, etwa wenn theologisch von Ostern als einem historischen Ereignis (denken wir an Licona oder auch William Craig) oder einem metahistorischen Ereignis (was eine ganze Reihe von Gegenwartstheologen unterstreichen würden) gesprochen wird.

Der christologisch-fundationale Ansatz sucht nach spezifischen Elementen im Leben Jesu (zu nennen wären klassischerweise die Wunder oder aber das

[36] Die Terminologie lehnt sich leicht an den Vorschlag von Thorwald Lorenzen an; vgl. *Th. Lorenzen*, Resurrection and Discipleship. Interpretive Models, Biblical Reflections, Theological Consequences, Eugene 1995, 240.

größte Wunder der Auferstehung), die zur Begründung der Christologie eingesetzt werden können, während der holistische Ansatz, wie wir ihn bei Verweyen schon gestreift haben, die gesamte Gestalt des Lebens Jesu (wenn auch aus einer besonderen, beispielsweise sittlichen Perspektive) begründungstheoretisch einzubeziehen versucht.

Wenn in der Würdigung und Einordnung der Auferstehung Jesu das Element der Bestätigung so in den Vordergrund tritt, wie es das bei Pannenberg tut, dann haben wir hier einen christologisch-fundationalen und historischen Ansatz vor uns:

> Die Behauptung, daß Jesus „auferstanden" ist, daß also der tote Jesus von Nazareth zu einem neuen Leben gekommen ist, impliziert bereits den Anspruch auf Historizität. Das gilt hier wie bei jeder Behauptung über in Zeit und Raum geschehene Ereignisse, sofern solche Behauptungen in der Zuversicht gemacht werden, daß sie kritischer Nachprüfung standhalten, der behauptete Sachverhalt sich solcher Prüfung also nicht als nichtig erweisen wird. Wenn die christliche Behauptung der Auferstehung Jesu freilich einen der menschlichen Geschichte in Raum und Zeit gänzlich transzendenten Sachverhalt behaupten würde, dann verhielte es sich anders. Das ist aber nicht der Fall.[37]

Dass die Auferstehung in ihrer erfahrungsmäßigen Unvordenklichkeit eine dieser Unvordenklichkeit irgendwie entsprechende theologische Qualität besitzt, mag unstrittig sein beziehungsweise kann theologisch auch eingeholt werden;[38] wird diese theologische Einholung der Singularität aber erneut zu sehr als Betonung derselben formuliert, dann droht besonders der christologisch-fundationale historische Ansatz ins Gegenteil zu kippen: Aus dem als historisch behaupteten, die Christologie fundierenden Ereignis der Auferstehung wird mit einem Mal ein metahistorisches Ereignis. Ein sprechendes Beispiel hierfür liefert Hans Kessler:

> Die Logik der Auferstehung […] ist also radikale Theo-Logik. Diese Logik zu akzeptieren widerstrebt jedoch dem Bewußtsein, dem die Wirklichkeit an den Grenzen seines selbst entwerfbaren Horizontes (an den Grenzen der Nachprüfbarkeit und Machbarkeit) endet. Einen Gottes*begriff* […] mag solches Bewußtsein unter Umständen noch akzeptieren. Er irritiert es kaum. Ein *Handeln* Gottes dagegen irritiert es sehr wohl. Selbst hier aber scheint vielen eher noch ein Handeln Gottes *durch* uns […] akzeptabel als ein Handeln Gottes *an* uns als Toten […]. Ein solches Auferweckungshandeln Gottes an uns ist vielen gerade deswegen unheimlich, weil es sich der Absehbarkeit, Berechenbarkeit und Kontrolle entzieht. Der Vollzug jener radikalen Theo-Logik der Auferstehung […] ist nicht mehr *allgemein* (philosophisch) vermittelbar; er verlangt eine konkrete epistemologische und lebenspraktische Umkehr.[39]

Während Pannenberg und Kessler paradigmatisch eine historisch-fundationale Christologie repräsentieren, wobei Kesslers Überlegungen zum Handeln Gottes ins Metahistorische kippen, ließe sich der Ansatz von Walter Künneth als christologisch-fundational und metahistorisch *par*

---

[37] *Pannenberg*, Systematische Theologie, 2, 402.

[38] Vgl. *H. Kessler*, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg 2002 (erweiterte Neuausgabe), 297–303.

[39] Ebd. 303.

excellence kennzeichnen. Künneths Überlegungen wenden sich in erster Linie gegen den Immanentismus der Existentialontologie, das heißt, gegen die existenziale Hermeneutik Bultmanns.[40] In einer zweiten Gegenbewegung zu Pannenberg entwickelt Künneth den Begriff des Metahistorischen;[41] dieser schwierige Ausdruck wird von ihm bewusst verwendet und auf die Auferstehung Jesu übertragen:

> Das Verständnis der Osterbotschaft läßt daher eine Beschränkung der in ihr proklamierten Wirklichkeit auf die historische Ebene nicht zu. Infolgedessen kann es auch theologisch nicht genügen, diese neue, zwar in der Geschichte aufgebrochene, aber über sie hinausragende Auferstehungswirklichkeit mit historischen Kategorien einfangen zu wollen.[42]

Künneths pointierte These hat eine gewisse Schlagseite: Denn aus der Tatsache, dass ein Ereignis sich nicht allein in historischen Kategorien erfassen lässt, folgt ja nicht – wie das Zitat nahelegt –, dass es von vornherein metahistorisch ist. Diese Drift macht den Ansatz zu einer eigenartig instabilen Position. Ist damit gemeint, dass sich die Auferstehung Jesu einem historischen Zugriff ganz und gar entzieht? Oder ist damit nur gemeint, dass es einen Sinn- und Bedeutungsüberschuss gibt (etwa in Hinsicht auf die spezifische Begründungsfunktion für die Christologie), der sich eben in den Kategorien der historischen Vernunft nicht mehr adäquat darstellen lässt?

Auf der Seite eines christologisch-holistischen und metahistorischen Konzepts kommt – wie nicht anders zu erwarten ist – Rudolf Bultmann zu stehen, gerade weil er sein Entmythologisierungsprogramm mit einer existenzialen Interpretation von Glaubensaussagen verbindet. Die Auferstehung Jesu spielt dabei keine Sonderrolle, sondern ist Teil einer mythologischen Weltsicht, deren im Gewand scheinbarer Faktizität daherkommenden Tatsachenformulierungen vor der Gerichtsbarkeit der historischen Vernunft keinen Bestand haben:

> Das Handeln Gottes ist nicht sichtbar, für einen Beweis nicht erreichbar; die Heilstatsachen können nicht demonstriert werden, der Geist, mit dem die Gläubigen beschenkt werden, kann nicht objektiv betrachtet werden; halten wir fest, daß wir von dem allen nur reden können, wenn es uns um unsere eigene Existenz geht. Dann kann gesagt werden: Glauben ist ein neues Verständnis der persönlichen Existenz. Anders ausgedrückt: Gottes Handeln verleiht uns ein neues Verständnis unserer selbst.[43]

Für Bultmann ist damit die Frage nach der Legitimität und der Begründetheit der Christologie nicht erledigt; den verbleibenden Graben überbrückt er durch eine stark akzentuierte, fast dialektisch agierende Wort-Gottes-Theologie, die nicht nur der existenzialen Interpretation auf die offenbarungstheologischen Beine hilft, sondern noch dazu das glaubende Subjekt in jenen

---

[40] Vgl. *W. Künneth*, Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion, Hamburg 1966, 90–135.

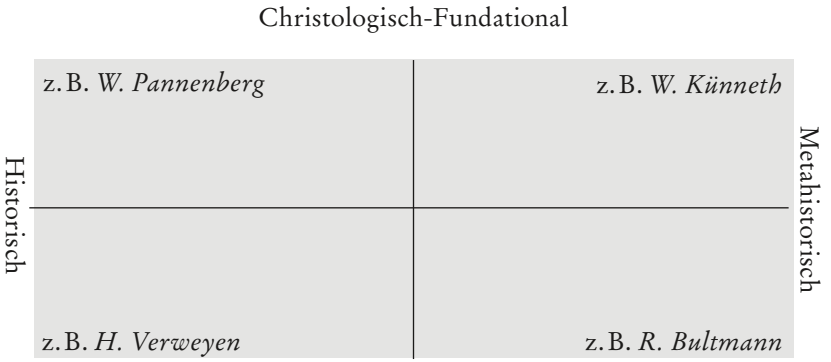
[41] Vgl. ebd. 72.

[42] Ebd. 73.

[43] *R. Bultmann*, Jesus Christus und die Mythologie, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen. Band 4, Tübingen 1965, 141–189, hier 181.

Modus der Unmittelbarkeit zur Offenbarung Gottes versetzt, der im Weg über die historische Vernunft sonst nicht erreicht werden kann.

Das folgende „magische Viereck" kann noch einmal deutlich machen, dass ein bestimmtes Begründungsmodell vorausgesetzt wird, wenn Ostern (exklusiv) als Glaubensgrund und fundamentalchristologische Basis verstanden wird. Je mehr wir einem eher holistischen Ansatz zuneigen, desto stärker kann Ostern von der Aufgabe, das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus in einer geradezu exklusiven Weise begründen zu müssen, entlastet werden. Im zweiten Oppositionspaar verbirgt sich freilich noch einmal ein eigener Zündstoff: Nicht nur die eingangs beschriebenen Antagonismen aus „evangelikalem" und „reduktionistischem" Zugang machen sich hier fest. Auch die Frage, ob Theologie einen Sonderwahrheitsbereich für sich reklamiert, nämlich die Ebene des Metahistorischen, und wie überhaupt ein Zugang zu diesem metahistorischen Bereich erschlossen werden kann, der begründungsstatisch tragfähig ist, stellt sich mit einer gewissen Vehemenz. Anders gesagt: Wie viel geschichtliche Konkretheit braucht die Auferstehung Jesu auch dann, wenn wir sie von der fundamentalchristologischen Begründungslast befreien?



Ein Blick auf das Neue Testament kann uns vielleicht darüber aufklären, dass wir theologisch nicht automatisch auf eine christologisch-fundationale Option festgelegt sind. Markus Vinzent stellt in seiner (durchaus provokativen Studie) heraus, dass der Zusammenhang von messianischem Anspruch, Eingreifen Gottes und Vindikation des Gesandten ein theologisches Denk- und Deutungsmodell ist, das noch am ehesten mit der Linie der paulinisch-pharisäischen Tradition in Einklang gebracht werden kann. Vinzent stellt diesem Konzept eine sogenannte samaritisch-johanneische Tradition entgegen, die mit Präexistenzvorstellungen spiele, Weisheit und Wissen in den Mittelpunkt stelle, eine Herrlichkeitschristologie favorisiere, den Akzent auf eine präsentische Eschatologie lege und die Rolle von

Kreuz und Auferstehung gegenüber dem Heimgang des Gesandten zum Vater herunterspiele.[44] Auch wenn Vinzents (auf durchaus atemberaubenden Spätdatierungen der neutestamentlichen Schriften aufruhende) theologische Schlussfolgerungen ein wenig konstruiert wirken mögen, öffnen sie doch den Blick für die christologische und ostertheologische Polyphonie des Neuen Testaments: Es gibt Schriften, wie den Hebräerbrief, in denen die Auferstehung Jesu nur eine untergeordnete Rolle spielt.[45] Es gibt demgegenüber einen apokalyptischen Deutungsrahmen, in dem sich der Anbruch des Neuen Äons durch die Los- und Auslösung auch der Toten zeigt und die Vorstellung von einem leeren Grab eine logische Implikation (*nota bene*: der Vorstellung) darstellt. Eine Martyriumstheologie, die die Rechtfertigung des unschuldig Verurteilten durch seine Restitution veranschaulicht, wird die Auferstehung des Gerechten physisch-robust ausmalen, um damit nicht nur den Grad der Wiedereinsetzung ins Recht, sondern auch die Schöpfermacht und Herrlichkeit Gottes zu unterstreichen. Eine präsentisch akzentuierte Eschatologie in johanneischer Tradition wiederum wird sowohl den Übergang als auch den Kontrast der beiden, schon hier und jetzt existierenden, einander entgegengesetzten Welten betonen und Auferstehung mehr als Zugehörigkeit zu einer anderen Welt bestimmen. Der theologische Versuch, eine fundamentalchristologische Umkehr der Begründungsbeziehung zwischen Osterereignis und Christusglauben oder zumindest die Entlastung des Osterglaubens von zu heftigen Begründungsansprüchen zu erreichen, ist, wie es scheint, durchaus nicht unbiblisch.

4. Erscheinungen als Disclosure-Erfahrungen

Sucht man nach dem historischen Kondensat dessen, was eine Ostererfahrung und eine Ostertheologie begründet, wird man traditionell an den doch sehr weitmaschigen Ausdruck „ὤφθη“ verwiesen, der in 1 Kor 15 eine Schlüsselstellung einnimmt und den bekenntnishaften Nukleus dessen darstellen soll, was später zu Erscheinungsberichten ausgestaltet wird. Allerdings klärt dieser Ausdruck selbst wenig.

So wählt Jacob Kremer in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief eher aus einer gewissen Not heraus den Ausdruck „Begegnis“,[46] weil er eine Ereignishaftigkeit und die Realität einer Begegnung insinuiere und auf etwas Überweltliches ziele. Kremers Überlegungen klingen ein wenig wie die weitaus ältere Unkategorisierbarkeitsthese Reginald Fullers: Fuller geht einerseits zu Recht auf die nicht wegzudiskutierende offenbarungstheologische Pointe des Ausdrucks „ὤφθη“ ein, wobei aber, wie er betont, ein

[44] Vgl. *M. Vinzent*, Christ's Resurrection in Early Christianity and the Making of the New Testament, Farnham 2011, 40f.

[45] Zur Diskussion dieser Einschätzung vgl. *D. M. Moffitt*, Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews, Leiden/Boston 2011.

[46] Vgl. *J. Kremer*, Der erste Brief an die Korinther, Regensburg 1997, 328.

perzeptioneller Aspekt weder aus- noch notwendig eingeschlossen werden müsse. Als Funktionsbegriff zeige „ὤφθη" lediglich an, dass sich hier göttliche Wirklichkeit auf die menschlich-irdische Wirklichkeit hin eröffne.[47] Fuller hebt andererseits hervor, dass mit „ὤφθη" eine Offenbarung angezeigt werde, die sozusagen auf das Andere zur Welt oder auf eine eschatologische Zukunft verweise.[48] Wie dies geschehe, bleibe offen, ja entziehe sich allen Analogien und allen uns zur Verfügung stehenden Erfahrungskategorien. Auf systematischer Seite ist es Hans Kessler gewesen, der sich (freilich nicht allein) für eine Unkategorisierbarkeitsthese stark machte und dabei kritisch gegen den Vorschlag Stellung bezog, der historische Nukleus der Erscheinungen sei in Visionen der Jünger zu suchen.[49] Aber müssen wir zwingend bei dieser Unkategorisierbarkeitsthese stehenbleiben, die – wie etwa bei Kessler – mit anderen Superlativen verbunden wird (etwa, dass die Auferstehung eine geradezu unvordenkliche Großtat Gottes darstelle, die den Rahmen des Geschichtlichen und den Rahmen aller Analogien zwangsläufig sprenge)?

Es hilft, den Blick von der Interpretation des semantisch mageren Ausdrucks „ὤφθη" auf die Erscheinungsberichte der Evangelien zu richten, um die Unkategorisierbarkeitsthese ein wenig herauszufordern. Denn sobald wir gattungsanaloge Elemente entdecken, lassen sich doch Zweifel an einer solchen Unkategorisierbarkeitsthese anmelden. Nun können als grundsätzliche Elemente der Gattung „Erscheinungsberichte" in Anlehnung an John Alsup im Hinblick auf die Emmausgeschichte, die Erscheinung vor Maria Magdalena und eine sogenannte galiläische Erscheinungserzählung (eine Seewandelgeschichte, die etwa in Joh 21 greifbar wird) die folgenden Konstituenten herausgearbeitet werden:[50]

1. *Die Schilderung einer Krisensituation*: Die Teilnehmer der Erscheinungserzählung befinden sich in einer Situation der Krise, die durch den Tod Jesu beziehungsweise in der Abwesenheit Jesu gegeben ist.
2. *Das unerwartete und zunächst „unerkannte" Auftauchen Jesu*: Jesus tritt in diese Situation der Krise als Handelnder ein.
3. *Das nicht-erkennende Sehen*: Jesus wird gesehen, aber nicht sofort erkannt.
4. *Jesu Anruf*: Jesus spricht (in einem weiten Sinne) die in die Krise involvierten Teilnehmer an.
5. *Wiedererkenntnis*: Die Teilnehmer erkennen Jesus plötzlich; das Erkennen basiert auf einer Identifikation der Ähnlichkeit des Erfahrungsgehaltes mit anderen Erfahrungen, die in einem engen Zusammenhang mit Jesus stehen.

---

[47] Vgl. *R. H. Fuller*, The Formation of the Resurrection Narratives, London 1971, 30–32.
[48] Vgl. ebd. 31.
[49] Vgl. *Kessler*, Sucht den Lebenden, 228.
[50] Vgl. *J. E. Alsup*, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition, Stuttgart 1975, 211.

Offen sei, so Alsup, ob zwei weitere Elemente ebenfalls notwendig zur Struktur dieser Erscheinungserzählungen gehörten oder ob diese beiden Elemente auf eine Anreicherung zurückzuführen seien, die auf redaktionelle und stark theologisch motivierte Eingriffe zurückgingen:[51]

6. *Beauftragung*: Die Teilnehmer werden vom Auferstandenen in einem engeren oder weiteren Sinne beauftragt – ein Auftrag, der in einem weiteren Sinne zudem mit der Bekräftigung des Glaubens und der Sendung der Jünger in die Welt zu tun hat.
7. *Entschwinden*: Der Auferstandene entzieht sich den Blicken der Teilnehmer wieder, so dass mit Blick auf die Existenz des Auferstandenen eine narrative Anschauungsform herangezogen wird, die mit Präsenz und Absenz gleichermaßen operiert.

Wäre es nicht auch statthaft, die Erscheinungen Jesu, die – den obigen Ausführungen gemäß – in eine komplexe literarische Struktur gefasst wurden, als ein einfaches Erfahren und Sehen zu deuten, wie etwa Stephen Davis mutmaßt?[52] Davis schreibt pointiert:

> The status of the evidence at our disposal (so it seems to me) is such that it is much preferable to hold that the risen Jesus was seen rather than visualized. But why is this view so commonly rejected? One sometimes gets the impression […] that the notion of a physically present resurrected Jesus is somehow uncouth or *outré*. I do not share such feelings; I feel no sense of embarrassment whatsoever in holding that a camera could have taken a snapshot of the raised Jesus […].[53]

Gegen diesen eher direkten Zugang auf die Erfahrungsdimension, die mit dem Ausdruck „ὤφθη“ angezeigt sein mag, spricht aber gerade die hermeneutische Aufgeladenheit des Ausdrucks, mehr noch das hermeneutische Eingebettetsein der Erscheinungsberichte in eine bestimmte narrative Matrix. Max Whitaker verweist darauf, dass die Erzählwelt der Osterberichte in vielen Bereichen identisch sei mit einer antiken Erzählwelt, in der Platzvertauschungs- und Verwechslungsgeschichten, Metamorphose- und Entrückungsnarrative, Dramaturgien des Suchens und Wiederfindens zum narrativen Grundbestand gehörten.[54] Diese Erzählmuster lassen sich dann nicht ohne einen (erheblichen) Bedeutungsverlust auf eine einfache Wahrnehmungsanalogie herunterbrechen. Und nur ein schwer zu verteidigender religionsgeschichtlicher Exzeptionismus könnte jenen hermeneutischen Zugang verhindern, den Whitaker selbst durch die Parallelisierung mit mythischen Narrativen der Antike vornimmt. Das gegen Davis zu richtende Argument könnte somit als Argument aus der hermeneutischen Aufgeladenheit und narrativen Geformtheit der Erscheinungsberichte verstanden

[51] Vgl. ebd. 212 f.

[52] *S. T. Davis*, ‚Seeing' the Risen Jesus, in: *Ders./D. Kendall/G. O'Collins* (Hgg.), The Resurrection. An Interdisciplinary Symposion on the Resurrection of Jesus, Oxford 1996, 126–147.

[53] Ebd. 142.

[54] Vgl. *M. Whitaker*, Is Jesus Athene or Odysseus? Investigating the Unrecognisability and Metamorphosis of Jesus in his Post-Resurrection Appearances, Tübingen 2019, bes. 49–216.

werden; wird dieses Argument anerkannt, so folgt daraus die Notwendigkeit einer sensiblen hermeneutischen Rekonstruktion, die die internen narrativen Strukturen und die narrativen Eigenlogiken der entsprechenden Matrix ernst nimmt und erst auf der Ebene der Horizontverschmelzung nach Punkten des Übergangs und der Verbindung mit unseren Wirklichkeitsbeschreibungen und -deutungen fragt.

Wenn wir nun aber speziell für die narrative Darstellung der Erscheinungen des Auferstandenen die Struktur von Erzählungen der Identifikation und Re-Identifikation (in die Epiphanie-Elemente und andere Elemente eingetragen sind) veranschlagen dürfen, so ergibt sich für unseren Umgang mit den neutestamentlichen Erscheinungsberichten zweierlei:

a) Auch den neutestamentlichen „leibhaften" Epiphanien Jesu dürfen wir nicht mit einem hermeneutisch unbefangenen Literalismus begegnen, dem Michael Licona oder William Craig zuneigen; vielmehr müssen wir die jeweiligen Erzählungen als durch eine alttestamentliche Grammatik vorgegebene, aber kulturell imprägnierte Weise des Imaginierens einer sich vermittelnden göttlichen Wirklichkeit würdigen.
b) Die Erscheinungsberichte lassen einen behutsamen Rückschluss auf die dahinterstehende Erfahrungsart zu. Sie sind nicht unkategorisierbar, sondern legen Züge eines als Begegnung zu deutenden Erlebnisses an den Tag, für das ein Wiedererkennen konstitutiv ist und in dem die Überzeugung, dass Jesus lebt, verwurzelt ist. Die Erscheinungen sind gewissermaßen der non-inferentielle Grund, der Auslöser, dieser Überzeugung.

Gerade dieser zweite Punkt nötigt uns jetzt schon zu einer Zwischenbilanz: Non-inferentielle Gründe, so sagen uns zeitgenössische Erkenntnistheorien, können die Abstützung durch propositionale Gründe vertragen und brauchen sie auch. Gründe dieser Art finden wir in der für die Osterberichte relevanten alttestamentlichen Grammatik von Bedrängnis und Rettung, von Opfer und Annahme des Opfers, von Martyrium und Erhöhung beziehungsweise Restitution des göttlichen Gesandten – um hier nur einige relevante Motive aufzugreifen. Wenn nun aber die Erscheinungen als non-inferentielle Gründe für die Überzeugung auftreten, dass Jesus lebt, ist ihre fundamentalchristologische Reichweite beschränkt. Hätte man einen Thomas von Aquin gefragt, worin sich christologisch die hypostatische Union erweisen lasse, so hätte er uns auf die Wunder, die Vollmacht, die Offenbarungsqualität der Worte Jesu verwiesen[55] – und Auferstehung wäre hier nur ein Segment unter anderen geblieben, das freilich einen bestimmten Zweck erfüllen sollte: das Ansichtigmachen göttlicher Gerechtigkeit, das Bestärken des Glaubens an Jesus als Christus, die Bestärkung unserer Hoffnung auf das Heil, der

[55] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. III 36, 43, 44 und 45. In diesen Quaestiones erläutert Thomas vor allem die Relevanz der Wunder und der Verklärung Jesu für die fundamentalchristologische Begründungsaufgabe.

Ausblick in die eschatologische Welt, die Vollendung des Heilswerkes.[56] Jesu Auferweckung ist in diesem Rahmen also ein fundamentalchristologisches Begründungselement *inter alia*. Vor einem vergleichbaren Problem stehen wir wieder, wenn wir ernst nehmen, dass die Erscheinungen non-inferentielle Gründe für die Überzeugung sind, dass Jesus lebt. Diese Überzeugung ist sicher ein integraler Teil einer fundamentalchristologischen Begründung, vermag aber nicht, ihre Hauptlast zu stemmen. An diesem Punkt – und genau an diesem Punkt – hat Verweyen die Dinge richtig gesehen, auch wenn er den „Ereignissen" nach dem Karfreitag keine Beachtung mehr schenkt und sie damit *nolens volens* ins Dunkel narrativer Konstruktionen abgleiten lässt.

Wenn wir die Erscheinungen nun doch für kategorisierbar halten dürfen und wenn in ihnen Identifikation und Re-Identifikation geschieht, dann drängt sich zunächst einmal der Allerweltsterminus „Erfahrung" auf. Lässt sich sagen, von welcher Art diese Erfahrungen sind – und lässt sich mit der Bestimmung ihrer Art vielleicht sogar erhellen, ob sich hier eine Evidenz erschließt, die auch uns, den Jüngern und Jüngerinnen zweiter Hand, zugänglich werden könnte? James Dunn meint mit Blick auf 1 Kor 15, dass der Gehalt der Erscheinungen im Dunkel bleibe, weil es sich hier um urpersönliche Begegnungen gehandelt habe, die nur formal, aber nicht in inhaltlicher Hinsicht zum Traditionsgut der Kirche geworden seien:

> [T]he Jesus tradition has taken the shape still evident in the Synoptic Gospels by virtue of being community tradition, tradition told and retold again and again and again in the first and spreading communities of believers in Jesus. The more likely conclusion to draw from the character of the appearance traditions, therefore, is that the appearance traditions did *not* function in that way in the early churches. They were *not* church tradition. Rather, they were regarded more as *personal testimony*, and they functioned in that way. The appearances cold be confessed by the churches and their teachers. But they were not (could not be) elaborated as stories by elders and teachers, because as stories they belonged first and foremost to the one(s) who witnessed the appearance.[57]

Aber gerade dieser Negativbescheid wird den Evangelien wiederum nicht gerecht; die Vorstellung, dass ihre relative Distanz zum historischen Jesus sie nicht authentifiziere, nimmt die narrative Eigen-Rationalität dieser Texte nicht ernst. Es lohnt sich daher, in einem ersten Schritt nach dem Nukleus von Erscheinungen zu fragen und hier der Erscheinung vor Petrus einen besonderen Rang zu geben. Der schon erwähnte Exeget Dale Allison diskutiert drei spekulative exegetische Vorschläge, die die Frage zu beantworten suchen, wo wir in den Evangelien ein Echo der ursprünglichen Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus ermitteln können:[58]

---

[56] Vgl. ebd. III 53,1.

[57] *J. P. G. Dunn*, Christianity in the Making. Band 1: Jesus Remembered, Grand Rapids/Cambridge (UK) 2003, 863.

[58] Vgl. *D. Allison*, Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters. New York/London 2005, 240f. Zur Diskussion vgl. auch *W. Th. Kessler*, Peter as the First Witness of the Risen Lord. An Historical and Theological Investigation, Rom 1998.

1. These: Der Gehalt der Erscheinung vor Petrus findet sich im Nachhall des Petrusbekenntnisses und der damit verbundenen, ekklesiologisch höchst relevanten Beauftragung des Petrus (vgl. Mt 16,13–19).[59]
2. These: Die Emmausperikope (Lk 24,13–32) spiegelt – wenn auch in starker paränetischer, katechetischer und eucharistietheologischer Übermalung – den Inhalt der Erscheinung vor Petrus; ein besonderes Indiz ist die Anonymisierung des zweiten Jüngers (Lk 24,13 spricht von δύο ἐξ αὐτῶν; Lk 24,18a nennt dann Kleopas beim Namen: ἀποκριθεὶς δὲ εἷς ὀνόματι Κλεοπᾶς εἶπεν πρὸς αὐτόν).[60]
3. These: Ursache und Gehalt des Erscheinungserlebnisses haben im Nachtragskapitel des Johannesevangeliums ihren Niederschlag gefunden – und zwar in der Erzählung vom wunderbaren Fischfang[61] (Joh 21,1–17, besonders 2–13), die in Lk 5,1–11 eine sozusagen vorösterliche Parallele hat (wobei über Allisons Notiz hinaus noch eigens zu klären wäre, worin diese Parallele besteht).[62] Dieses These schließt möglicherweise auch (aber nicht notwendig) ein, dass der originale Schluss des Markusevangeliums, den wir nicht mehr zur Verfügung haben (vorausgesetzt wir finden Gründe dafür, dass das Evangelium nicht mit Mk 16,7 beziehungsweise 8 enden darf), eine ähnliche Peri-

[59] Allison bezieht sich hier u. a. auf *Ch. Kähler*, Zur Form- und Traditionsgeschichte von Matth. xvi. 17–19, in: NTS 23 (1976) 36–58. Ein weiterer Vertreter jener Gruppe von Interpreten, die hinter Mt 16,16–19 eine Ostergeschichte vermuten, wäre ebenfalls *H. Thyen*, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, Göttingen 1970, 218–236. Joachim Gnilka verweist in seiner Auseinandersetzung mit Kähler und Thyen in diesem Zusammenhang auf Rudolf Bultmann, der das Petrusbekenntnis und die Anrede Jesu schon sehr früh für eine Ostergeschichte gehalten hat. Vgl. *J. Gnilka*, Das Matthäusevangelium. Band 2, 50–54, bes. 51. Bultmann hat zwei Gründe für die Annahme: 1) Die markinische Version dieses Textes (Mk 8,27–30) ende mit dem Petrusbekenntnis und bleibe daher offen, sei deshalb sogar fragmentarisch. 2) Bekenntnis und Anrede durch Jesus erinnerten an Joh 21,15–19, welches ein österliches Gepräge habe. Vgl. *R. Bultmann*, Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17–19, in: ThBl (1941) 265–279, bes. 275–278. Gnilka hält dagegen, dass die Markusvorlage kaum als fragmentarisch eingestuft werden könne, so dass sich die Frage nach der Herkunft insbesondere von Mt 16,17–19 neu stelle. Vgl. *Gnilka*, Matthäusevangelium, 2, 50–54.

[60] Allison bezieht sich hier u. a. auf *R. Annand*, ‚He was seen of Cephas'. A Suggestion about the First Resurrection Appearance to Peter, in: SJTh 11 (1958) 180–187; *J. H. Crehan*, St. Peter's Journey to Emmaus, in: CBQ 15 (1953) 418–426.

[61] Befürworter dieser These *ex hypothesi* ist in jüngerer Zeit auch *J. Meier*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Band 2: Mentor, Message, and Miracles, New York [u. a.] 1994, 897–904.

[62] Voraussetzung dieser Einschätzung ist natürlich auch, dass wir dem Johannesevangelium nicht jeden Kredit entziehen, wenn es um ein Wissen um historische Fakten bzw. eine Nähe zum historischen Jesus geht. John P. Meier argumentiert ausdrücklich dafür, das den Synoptikern gewogene Vorurteil grundsätzlich aufzugeben und stattdessen ausgehend von dem Gesamt der zur Verfügung stehenden kanonischen Texte auf der Basis entsprechender Kriterien über die Nähe eines Textes zur Historie zu entscheiden. Vgl. *J. Meier*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Band 1: The Roots of the Problem and the Person. New York [u. a.] 1991, bes. 45.

kope enthalten haben könnte; sie passt ziemlich genau zur Ankündigung des Erscheinens in Galiläa.[63]

Die ersten beiden Thesen sind eher spekulativ; besonders der ersten fehlt die Prägung durch das schon herausgestellte Re-Identifikationsschema. Die zweite ist als Erscheinungserzählung ein Paradigma eigener Art, auf das noch einzugehen ist; ihr fehlt ohnehin der explizite Bezug zu Petrus. Bei der dritten These ist das anders. Da allerdings die Mehrheitsmeinung in der gegenwärtigen Exegese die Seewandelgeschichten nicht[64] als „österlichen Vorausblick" betrachtet, braucht es einen guten Grund, wenn diese Minderheitenposition hier doch verteidigt werden soll. Ein solcher Grund könnte sein, dass die Epiphanie der Seewandelgeschichte, sobald man sie vom Rettungswunder isoliert, erzählerisch keinen rechten Sinn ergibt. Denn welchen erzählerischen Ort hat die Re-Identifikation Jesu in einer Erzähllogik, die einen leiblich präsenten, anwesenden Christus thematisiert? Wie John Meier zu Recht bemerkt hat, fällt diese Art des Wunders aus dem Rahmen der sonstigen Wunder Jesu heraus, deren besonderer Gehalt die Zuwendung Gottes zu den Menschen, der Durchbruch des Reiches Gottes ist.[65] Meier sieht zweifellos richtig, dass der Seewandel nicht dem personalen Zuspruch einer Ankündigung des Reiches Gottes dient (wie er in Heilungen oder – drastischer – in Jesu Exorzismen zum Ausdruck kommt), sondern einen rein „epiphanischen" Zweck erfüllt.

Konzentrieren wir uns für einen Augenblick auf das Seewandelereignis als Nukleus einer galiläischen, vielleicht der Petrustradition zuzuordnenden Erscheinungstradition (diese These wurde besonders von Hans Graß[66] unterstützt) – trotz aller Spekulation, die damit verbunden sein mag. Die Art der hier gemachten Erfahrung kann ohne begrifflichen Aufwand unter den Begriff der Disclosure-Erfahrungen gebracht werden. Terminologisch wurde dieser Vorschlag schon einmal von Edward Schillebeeckx gemacht.[67]

---

[63] Vgl. *Allison*, Resurrecting Jesus, 241.

[64] Mit Blick auf Mk 6,45–52 spricht Dschulnigg etwa nur von einer Epiphaniegeschichte, die einen Wundererzählungskomplex im Markusevangelium abrundet. Vgl. *P. Dschulnigg*, Das Markusevangelium, Stuttgart 2007, 192–195. Gattungskritisch steht hier also die Kennzeichnung als Wunderbericht im Vordergrund. Ähnlich auch *R. Pesch*, Das Markusevangelium. Teil 1 (HThKNT II.1), Freiburg i. Br. [4]1984, 356–364. Pesch räumt aber immerhin ein, dass es motivische Parallelen zu Mk 4,35–41 (Stillung des Sturms) gibt, die aber in Mk 6,45–52 durch Epiphanieelemente modifiziert wurden. Martin Ebner stellt dagegen das epiphanische Element in den Vordergrund, konzentriert sich aber exklusiv auf die Parallelen zur Gattung Theophanie; Parallelen zu Ostern sieht er hier nicht. Vgl. *M. Ebner*, Das Markusevangelium, Stuttgart 2008, 72. Den Charakter einer Christophanie sieht *W. Eckey*, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu, Neukirchen-Vluyn 2008, 193 f. Dass in Mk 6,45–52 gerade im Zusammenhang mit der vorausgehenden Speisung der Fünftausend (Mk 6,32–44) eine österliche Theologie formuliert wird, anerkennt immerhin der ältere Kommentar von *E. Lohmeyer*, Das Evangelium des Markus, Göttingen [15]1959, 135. Jesus werde hier als der Herr über Leben und Tod dargestellt; das Wasser wird als Symbol des Todes und des Untergangs verstanden.

[65] Vgl. *Meier*, Marginal Jew, 2, 905–924, bes. 920 f.

[66] *Graß*, Ostergeschehen, 74 f.

[67] Vgl. *E. Schillebeeckx*, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. [3]1975, bes. 335–351.

Anders als bei Schillebeeckx, der die in Rede stehenden Erfahrungen mit der Erfahrung von Vergebung zusammendenkt, kommt es hier aber eher auf eine formale Seite an: Disclosure-Erfahrungen eröffnen neue Sichtweisen. In diesem Sinne lässt sich auch die Pointe integrieren, die James Dunn für die Erscheinungsberichte herausstellt:

> In interpreting what they saw as ‚the resurrection of Jesus', the first disciples were affirming that what had happened to Jesus afforded an insight into reality which was determinative for how reality itself should be seen. As interpretation, the resurrection of Jesus constituted a perspective on reality which determined how reality itself was conceived. […] The most obvious strong parallel is creation. As belief that the cosmos is created determines how one perceives the cosmos and the place of the human species within it, so belief in the resurrection of Jesus determines how one perceives the significance of Jesus and the function of life and death.[68]

Was durch diese Disclosure-Erfahrung erschlossen wird, hat durchaus eine Objektivität; diese Objektivität unterscheidet sich jedoch von der Robustheit physischer Gegebenheiten einerseits und von der Vagheit von Traumbildern andererseits. Ian Ramsey verweist uns hier auf den Faktizitätsanspruch von Disclosure-Situationen und den Objektivitätsanspruch von Disclosure-Erfahrungen:

> The claim for ‚objectivity' – ‚objective reference' – is grounded in the sense I have of being confronted, of being acted upon, in the discernment I have of some claim impinging on me. I readily grant that this is a particular sense of objectivity: it is not precisely the ‚objectivity' (which people are often moved to deny) which belongs to dream images; it is not even precisely the objectivity (which people only too often take as a paradigm of objectivity) which characterizes physical objects. It is not precisely the objectivity which belongs to other people as the topic of social studies. It is better suggested by the objectivity of what declares itself to us – challenges us in a way that persons sometimes do. To put it otherwise. We reach some facts by selection, picking them out, pointing them out: and, for some purposes, in some contexts, we may even pick out persons. But we reach other facts by their disclosing themselves to us, and these are facts such as the facts of duty and the moral law and persons.[69]

Es ist bemerkenswert, welche konkreten Beispiele Ramsey hier auflistet, um die Eigenart und „schillernde" Objektivität von Disclosure-Erfahrungen zu veranschaulichen: Die Erfahrung der sittlichen Pflicht oder des Gewissens genauso wie die Erfahrung der Intersubjektivität (in ihrer ganzen, komplexen Anerkennungsdimension) dient als Paradebeispiel für diese Art der Erfahrung. Wenn Hansjürgen Verweyen den Nukleus der Osterevidenz (von einer auf ein spezielles Osterereignis gerichteten Ostererfahrung würde Verweyen eher nicht ausgehen[70]) über den Begriff der sittlichen Evidenz erläutert,[71] befindet er sich in einer gewissen inhaltlichen Nähe zu dem, was Ramsey als Struktur der Disclosure-Erfahrung beschreibt. Für diese

[68] *Dunn*, Jesus Remembered, 878.
[69] *I. Th. Ramsey*, Models for Divine Activity, London 1973, 61f. Vgl. grundlegend *ders.*, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, New York 1963, 25–54.
[70] Vgl. erneut *Verweyen*, Gottes letztes Wort, 362.
[71] Vgl. ebd. 360–362; vgl. zur Kontur „sittlicher Evidenz" ebd. 159–163.

Erfahrungen spielt es eine tragende Rolle, dass es ein (geistbegabtes) Subjekt gibt, das einen sittlichen Anruf hört, den Ruf des Gewissens wahrnimmt oder die Welt in der Perspektive einer Anerkennungsdimension wahrnehmen kann. Für die Objektivität der Ostererfahrung ist damit etwas ganz Entscheidendes festgestellt: Nimmt man das Erfahrungssubjekt (und es mag an dieser Stelle offen bleiben, ob damit nur die Jünger gemeint sind oder ob auch wir als solche Erfahrungssubjekte gelten können) aus der Rechnung heraus, so fällt nicht nur (was trivial wäre) die Bedingung der Möglichkeit der Disclosure-Erfahrung weg, sondern auch ihr Gegenstand und der damit verknüpfte Raum von „Objektivität". Der von James Dunn als problematisch herausgestellt intim-subjektive Aspekt entpuppt sich, bei Licht betrachtet, als das Involviertsein einer Ersten-Person-Perspektive in eine Erfahrungsart, die nichtsdestotrotz einen objektiven Gehalt hat (zudem liegt hier ein weiteres Element vor, das im folgenden Abschnitt noch einmal bedacht werden soll). Folgt man den Vorgaben von Ramsey weiter – vor allem in Hinsicht auf die Rezeption[72] seines Konzeptes –, so lassen sich für Disclosure-Erfahrungen noch einige Elemente benennen, die uns helfen, ihren Status als Erfahrungen besser zu fassen zu bekommen:

1. Disclosure-Erfahrungen vermitteln ein instantanes Einleuchten und eine Einsicht, die als ein genuin eigenes Ereignis beschrieben werden kann; das Einleuchten ist Teil dieses Ereignisses. Allerdings ist eine Disclosure-Erfahrung nicht einfach ein Reflexionsprozess, sondern ein kognitiv relevantes Vorkommnis eines Einleuchtens.
2. Manche Disclosure-Erfahrungen dürfen auch so beschrieben werden, dass in ihnen der Gegenstand der Erfahrung als „initiativ" erfahren wird. Gerade die von Ramsey gewählten Beispiele – interpersonelle Erfahrungen, Gewissensanruf etc. – enthalten bereits eine ähnliche Signatur: Auch wenn ich als Erfahrungssubjekt durch das Involviertsein meiner Ersten-Person-Perspektive, durch diese Art der Jemeinigkeit, konstitutiv am Zustandekommen der Disclosure-Erfahrung beteiligt bin, gibt es in ihr doch auch die Signatur des Sich-Zeigens, das ich begrifflich oder narrativ in die Formel gieße, dass sich mir hier „etwas auftut".
3. Disclosure-Erfahrungen sind an einem Material vermittelt; das Material selbst hat dabei eine robuste Zeichenfunktion, die einen non-inferentiellen Übergang von der Zeichenebene zum Ausdruck der Überzeugung „Ich erfahre* *x*" erlaubt. Disclosure-Erfahrungen sind durchaus (das heißt, nicht notwendig, aber faktisch wohl mehr oder weniger stets) aus Sinneserfahrungen „konstituiert", bilden aber inhaltlich nicht die Summe der zugrundeliegenden Sinneserfahrung. Die Sinneserfahrungen als materielles „Substrat" sind sogar variierbar; der Inhalt einer

[72] Vgl. *K. von Stosch*, Offenbarung, Paderborn 2010, 41 f.

Disclosure-Erfahrung emergiert gegenüber der Summe der beteiligten Sinneseindrücke.

4. Disclosure-Erfahrungen sind durch ihren starken Impact gegenüber anderen, alltäglichen Erfahrungen ausgezeichnet. Ihre Wirkung geht weit über den spezifischen Erfahrungskontext hinaus und hat nicht selten mit der Eröffnung einer ganz neuen Sichtweise oder Deutungsperspektive zu tun (ein Kennzeichen, das James Dunn zu Recht den Erscheinungen zuschreibt). Disclosure-Erfahrungen fordern nicht nur ein erstpersönlich starkes Involviertsein ein, sie fordern auch die gewohnten Parameter unserer Lebenserfahrung heraus. Sie können grundstürzend sein, weil sie mir eine fundamentale neue Einsicht zuspielen; sie setzen aber freilich nicht nur eine Erfahrungsbereitschaft, sondern auch eine ausgefeilte begriffliche Grammatik für eine entsprechende Deutungs-Kompetenz voraus.[73]

5. Österliche Disclosure-Erfahrungen auch für uns?

Wer auf der Linie der mit Catherine Elgin eingangs angedeuteten Hermeneutik die Erscheinungsberichte der Evangelien studiert und ihre Eigenlogik respektiert, wird entdecken, dass sie auch unsere Suche nach dem Auferstandenen zu dirigieren und zu beantworten suchen. Die auftretenden Figuren – und das mag nicht nur für den johanneischen Lieblingsjünger gelten – sind in gewisser Weise narrative Hohlfiguren, in die wir als Suchende und Glaubende schlüpfen sollen. Würde dies so möglich sein, dass sich darin ebenso für uns relevante Disclosure-Erfahrungen erschließen, dann hätten wir damit auch einen Anhaltspunkt, um das von Verweyen durchaus mit einem gewissen Recht indizierte Problem der Jünger zweiter Hand zumindest zu kalmieren (ganz lösen lässt es sich nicht, da es immer den Unterschied zwischen Jesu Zeitzeugen und den Nachgeborenen geben wird).

An prominentester Stelle steht die Emmausgeschichte (Lk 24,13–35) und das ganze narrative Umfeld, in das Lukas die Erscheinungen einbettet (vgl. Lk 24,36–52); die dort zu findenden Signale sind gerade deshalb so interessant, weil auch hier Hohlfiguren angeboten werden, in die wir als Suchende schlüpfen sollen. Brotbrechen und Mahl werden hier zu Anhaltspunkten und Triggern der Disclosure-Erfahrung. Schon von Campenhausen hat diesen Zusammenhang zwischen eucharistischen Motiven und Erscheinungen gesehen.[74] Der lukanische Körperdiskurs wird sehr stark von Präsenz- und

[73] Ramsey selbst würde versucht haben, eine tendenziell anti-realistische Auffahrt zu seinem Konzept der Disclosure-Erfahrungen zu versperren. In einem relevanten Aufsatz zur metaphysischen Verortung von Wundern bekundet Ramsey einen eher realistischen Zugang, so dass er sich vermutlich dagegen verwahren würde, Wunder durch Disclosure-Erfahrungen ersetzen zu wollen. Vgl. *I. Th. Ramsey*, Miracles. An Exercise in Logical Mapwork, in: *Ders./G. H. Boobyer* (Hgg.), The Miracles and the Resurrection, Eugene (Or.) 1964, 1–30.

[74] *H. von Campenhausen*, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg [3]1966 (durchgesehene und ergänzte Auflage), 17.

Absenzmotiven durchherrscht,[75] was nicht nur radikale Physikalität mit einem Fragezeichen versieht, sondern auch die Dualität von „Natural versus Supranatural" kritisch beleuchtet, genauso wie die für uns problematische Zeit-Antagonistik aus „Einst versus Heute". Die Erzählung wird zu einer Tür für uns, die vor allen Dingen auch auf eine uns „jetzt" zugängliche Disclosure-Erfahrung verweist, aus der wir Evidenzgründe schöpfen können: Brotbrechen, Mahl – eingebettet in das Verständnis „der Schrift".

Das Markusevangelium in seiner kritisch rekonstruierten Form scheint uns keine Erscheinungserzählung zu bieten. Dennoch gibt es auch im originalen Markusschluss Hinweise darauf, wo wir dem Auferstandenen begegnen werden. So hat Abraham Kuruvilla eine tauftheologische Interpretation des Markusschlusses unterstrichen, indem er den Jüngling im Grab aus Mk 16,5 („εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν") narrativitätstypologisch mit dem nackt fliehenden Jüngling aus Mk 14,51 f. in Verbindung bringt: „καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν." Diese Doppelfigur ist weder Zufall, noch darf sie als platte Identifikation verstanden werden, sondern vielmehr als tauftheologisch signifikantes Arrangement von Topos und Antitopos: Der fliehende Jüngling symbolisiert dabei zunächst die scheiternde Jüngerschaft; das Leinengewand, das er buchstäblich zurücklässt, taucht später motivisch als Begräbniskleidung Jesu in Mk 15,46 wieder auf: „Καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου." Der Jüngling in Mk 16,5 wiederum hat ein leuchtend weißes Gewand angezogen, das wir aus der Verherrlichungsszenerie in Mk 9,3 f. kennen. Der doppelte Gewandtausch könnte – auch wenn dies eine sicherlich spekulative Deutung bleiben wird, die unter Exegeten eher eine Minderheitenposition darstellt – durchaus die Transformation durch die Taufe symbolisieren, die ja ihrerseits erst durch die Passion Jesu ermöglicht und erschlossen wird. Diese Theologie korrespondiert, wie Kuruvilla hervorhebt, dem markinischen Anliegen, das Wirken Jesu als einen Weg darzustellen, der zur Einsicht in das Messiasgeheimnis führt und der schlussendlich in den Durchgang durch die Passion mündet.[76] Was Markus im Evangelium insgesamt narrativ schildert und in Mk 16 zuspitzt, läge dieser Deutung zufolge also durchaus auf der Linie der paulinischen Tauftheologie im 6. Kapitel des Römerbriefes. Damit werden die Taufe und ihr nachfolgetheologischer Kontext zur Disclosure-Erfahrung, in der sich der Auferstandene auch uns zeigt. Markus bietet aber noch mehr, wenn

[75] Vgl. hierzu *A.-J. Levine/B. Witherington III*, The Gospel of Luke, Cambridge 2018, 655–665.

[76] Vgl. hierzu insgesamt *A. Kuruvilla*, The Naked Runaway and the Enrobed Reporter of Mark 14 and 16. What is the Author Doing with What he is Saying?, in: JETS 54 (2011) 527–545.

wir das Galiläa-Motiv als Leseanweisung dechiffrieren. Der Verweis des Künders im Grab kann auch als Hinweis auf den Beginn des Evangeliums gelesen werden, der in Galiläa spielt und den Kern der Sendung Jesu vorstellt (bes. Mk 1,14). Der Text des Evangeliums wird damit sozusagen selbst zum Ort einer Disclosure-Erfahrung; als Teil der narrativen Identität[77] Jesu vermittelt es die Identifikation des am Kreuz schon geoffenbarten Messias.

Ein weiterer wichtiger Aspekt wird uns in der Maria-von-Magdala-Erscheinungs-Erzählung aus Joh 20,11–18 vor Augen geführt. Diese Passage ist ein Zeugnis berückender Intimität: Maria dreht sich in Joh 20,14 zu dem vermeintlich für den Gärtner gehaltenen Auferstandenen um, wobei sie sich in Joh 20,16 erneut dreht, was man – um es nicht seltsam zu finden – nur so deuten kann, dass sie sich regelrecht in die Arme des Auferstandenen schmiegt. Motivisch lässt Joh 20,17 an Hld 3,4b denken, wo die Geliebte ihren Geliebten gefunden hat und nie mehr loslassen möchte. Die besondere Note der hier angedeuteten Disclosure-Erfahrung hat natürlich mit der johanneischen Liebestheologie zu tun, in deren Zentrum die in Joh 13,1–20 formulierte Theologie des Dienens und der Hingabe steht. Dennoch bietet Joh 20,11–18 noch mehr – eine Art der Erfahrung, die wir mit Eleonore Stumps Überlegungen als Erfahrung der Präsenz aus der Zweiten-Person-Perspektive[78] deuten sollten:

1. In der Zweiten-Person-Perspektive erfahre ich mich als Angesprochenen beziehungsweise Angesprochene und werde in die Lage versetzt, das zu fühlen, was eine andere Person fühlt, ohne dass die Differenz zwischen mir und dem Anderen ausgelöscht würde.
2. Die Zweite-Person-Perspektive hat eine erfahrungsqualitative Eigenart, die man am ehesten in der psychologischen Analogie zur geteilten Aufmerksamkeit und der wechselseitigen Empathie beschrieben kann; ich werde dadurch in die Lage versetzt, die Gedanken und Gefühle einer anderen Person in einer fast unmittelbaren Weise zu lesen beziehungsweise zu erspüren.
3. Die Innigkeit und Gemeinsamkeit der Aufmerksamkeit kann sich auf den Anderen, aber zusammen mit dem Anderen auf etwas Gemeinsames (zum Beispiel gemeinsam Wahrgenommenes oder Intendiertes) richten, das in Aufmerksamkeit heischenden Ereignissen, Personen oder Werten etc. konkretisiert sein kann.[79]
4. Dieses Verhältnis geteilter Aufmerksamkeit kann auch dann etabliert werden, wenn die Person nicht physisch präsent ist. Vorausgesetzt ist eine Fähigkeit der Empathie und – in einer weiteren Hinsicht – eine

[77] Zur Relevanz der narrativen Dimension für Fragen personaler Identität und zur Möglichkeit der Vergegenwärtigung von Identität durch Narration vgl. *M. Schechtman*, Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life, Oxford 2014.

[78] Vgl. hierzu *E. Stump*, Atonement, Oxford 2018, 129–142.

[79] Vgl. *S. Darwall*, The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability, Cambridge (Mass.)/London 2006, 151–180.

materielle Basis und Grundlage, an der sich dieses Verhältnis wechselseitiger Empathie aufbauen kann. So ist es beispielsweise möglich, die Präsenz des Anderen durch Bezug auf einen gemeinsamen Aufmerksamkeitsfluchtpunkt zu erleben.

Diese über die Zweite-Person-Perspektive vermittelte Form der personalen Präsenz ist für Eleonore Stump der Schlüssel dafür, wie Gott in und für uns präsent sein kann,[80] aber auch dafür, wie wir – soteriologisch relevant – für Christus präsent sein können.[81] Personale Präsenz der eben beschriebenen Art gibt es in Abstufungen; sie wird inniger, ja sogar unmittelbarer, je tiefer die Beziehung der in Rede stehenden Personen ist:

> [T]here is a much greater degree of personal presence when two people who are mutually close to each other in a loving relationship share mind-reading of each other with empathy in intense shared attention. In mutual personal presence of this intimate kind, in the context of mutual closeness, there can be something stronger than the asymmetrical relation involved just in one person's mind-reading another. In mind-reading, one person somehow has within himself something of the mind of another. In mutual personal presence of this intimate kind, there can be a mutual „in-ness" between the persons who are close to each other and sharing awareness, in a way that yields a powerful personal presence of each to the other.[82]

Joh 20,11–18 gibt uns damit noch einmal einen ausgesprochen wichtigen Hinweis, wie sich die Präsenz Jesu in den Disclosure-Erfahrungen erschließen lässt – nämlich im Einleuchten einer Erfahrungsart, zu der ich nur in der Zweiten-Person-Perspektive einen Zugang erlange. Die wesentliche Vermittlung dieser Erfahrung erfolgt nur, wenn ich aus der Zweiten-Person-Perspektive meinen Willen so forme, dass ich schlussendlich das will, was Gott, der Vater, will, indem ich meine Aufmerksamkeit und mein Spüren ganz auf Jesus richte, und dass ich das will, was Christus will, indem ich meinen Willen ganz auf Gott richte.[83] Die hier mit Eleonore Stump in einem kurzen Blick auf Joh 20,11–18 herausgestellte Zentralperspektive muss aber auch zu den anderen Formen von Disclosure-Erfahrungen hinzugedacht werden. Das Brotbrechen, das Mahl, die Taufe, die Begegnung mit der narrativen Identität im Evangelium erschließen uns nicht nur den Glauben an Christus (im Sinne eines Genitivus obiectivus), sondern auch den Glauben und die Sichtweise Christi. Sie bieten uns – in der von Stump gewählten Analogie – die Möglichkeit, die Leidenschaft und Liebe Christi in uns selbst zu gewärtigen.[84]

Zwei fundamentaltheologisch brisante Folgefragen sind aber noch zu stellen: Können die österlichen Disclosure-Erfahrungen den Glauben an Jesus, den Christus, begründen? Sie können unter einer bestimmten Rücksicht als non-inferentielle Weisen des Einleuchtens inferentielle Gründe

[80] Vgl. *Stump*, Atonement, 132–142.
[81] Vgl. ebd. 158–173.
[82] Ebd. 131 f.
[83] Vgl. ebd. 188–195.
[84] Stump illustriert dies anhand der Eucharistie; vgl. ebd. 307 f.

liefern, aber ihr Fokus ist begrenzt, weil sie in erster Linie eine Erfahrung der Präsenz Christi vermitteln, die die Überzeugung trägt, dass Jesus lebt. Für die fundamentalchristologische Überzeugung, dass Jesus der Christus ist, ist diese Basis noch zu schmal. Hierzu braucht es die Kohärenz mit anderen Überzeugungen und entsprechenden sie auslösenden Erfahrungen. Verweyen spielt auf die durch die Evangelien vermittelte Erfahrung an, dass in der bedingungslosen Liebe Christi das Absolute präsent wird und dass in der radikalen Hingabe das Absolute im Maße der Liebe für uns sichtbar wird – eine Denkfigur, die, wie bereits erwähnt, Fichte entlehnt ist und schon im Vorhinein den göttlichen Modus Operandi und damit auch die Weise seines Offenbarseins geklärt haben muss.[85] Vorklärungen dieser Art gelten aber auch für alternative Ansätze. So hat Karl Rahner seinerseits die Erfahrung absoluten Heils herausgestellt, die als die entscheidende fundamentalchristologische Einsicht für den Glauben an Jesus, den Christus, einen tragenden Grund bieten solle.[86] Ich selbst habe vor einiger Zeit im Hinblick auf Lk 23,34 den Vorschlag gemacht, dass es die Erfahrung der Vergebung des unter menschlichen Bedingungen Unvergebbaren ist, die in Christus ansichtig wird; denn in dem mit Jacques Derrida dargestellten Paradox der Vergebung kann schlussendlich nur Gott jene Instanz bilden, die das Unvergebbare wirklich zu vergeben imstande ist.[87] Je mehr solche anderen (fundamentalchristologischen) Glaubensgründe in den Vordergrund treten, desto mehr rückt Ostern als (exklusive) Begründungsinstanz in den Hintergrund und wird zur Implikation anderer fundamentalchristologischer Prämissen.

Die zweite brisante fundamentaltheologische Frage rankt sich um die Möglichkeit, dass Disclosure-Erfahrungen auch illusionär sein können. Was wäre, wenn die „reduktionistischen" beziehungsweise „naturalistischen" Ansätze in der Analyse der Auferstehung Jesu recht hätten und sich die skizzierten Disclosure-Erfahrungen durch Konstruktionen aus Reflexionen und Rückbezügen, durch Träume oder Trancezustände gebildet hätten? Für die antike Geisteshaltung würde dies die Legitimität der Erfahrung nicht diskreditieren. Aber können wir dies auch heute noch sagen? Es gibt ein für diese fundamentaltheologische Frage relevantes paralleles Problem: Jerome

[85] Vgl. *Fichte*, Anweisung zum seligen Leben, 153 f.: „Was ist es denn, das uns Gottes gewiß macht, außer die schlechthin auf sich selbst ruhende, und über allen, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel, erhabene Liebe? und [sic!] was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen, und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist? – Nicht die Reflexion, […] welche vermöge ihres Wesens sich in sich selber spaltet und so mit sich selbst sich entzweit; nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit, und aller Realität."

[86] Vgl. z. B. *K. Rahner*, Die Forderung nach einer „Kurzformel" des christlichen Glaubens, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie. Band 8, 153–164, hier 162.

[87] Vgl. weiterführend *Th. Schärtl*, Propter Nostram Salutem. The Cross and Our Salvation, in: *Ch. Denny/Ch. McMahon* (Hgg.), Finding Salvation in Christ. Essays on Christology and Soteriology in Honor of William P. Loewe, Eugene 2011, 143–170.

Gellman lotet die Möglichkeit aus, ob mystische Erfahrungen dadurch als illegitim oder nicht-authentisch diskreditiert werden können, dass wir ihr neurophysiologisches Substrat kennen, das Parallelen zu Autosuggestionen, Trancezuständen oder sogar Halluzinationen hat.[88] Neben der Möglichkeit, (i) die naturalistische als die bessere Erklärung zu bestreiten, gibt es die weitere Möglichkeit, (ii) natürliche Ursachen in Gottes Modus Operandi zu integrieren (was nur dann ein Problem wäre, wenn man allzu schematisch natürliche Ursachen und göttliche Intentionen auseinanderreißen wollte) und (iii) die Frage der Genese von der Frage der Geltung zu unterscheiden: Der Anspruch einer Erfahrung bemisst sich entlang ihres Inhalts, also entlang des intentionalen Akkusativs, und daran, wie es ihr gelingt, diesem Akkusativ gerecht zu werden. Die Physiologie ihres Zustandekommens ist nur dann relevant, wenn bestimmte physiologische Prozesse generell als nicht vertrauenswürdige Störquellen identifiziert wären.

Grundsätzlich stehen hier zwei Substrategien zur Verfügung, wie Erik Wielenberg in Zusammenhang mit naturalistischen Debunking-Argumenten herausstellt, die für sich reklamieren, die Echtheit einer religiösen Erfahrung beziehungsweise den Gehalt ihres Bezugs zu diskreditieren:[89] Die erste Strategie wird darauf verweisen können, dass die bloße Möglichkeit, das Vorkommen einer Erfahrung reduktionistisch oder naturalistisch zu erklären (und den Erfahrungsinhalt damit als illusorisch zu brandmarken), erst einmal noch kein Argument gegen die genuine Verlässlichkeit dieser Erfahrung ist. Es bedarf also weitergehender Argumente, die zeigen müssten, warum die naturalistisch-reduktionistische Erklärung die bessere und plausiblere ist – was unter Umständen nur durch den Rekurs auf eine partielle Skepsis in Hinsicht auf bestimmte Erfahrungsarten möglich wäre. Die zweite Strategie besteht in einer Ebenenunterscheidung: Selbst wenn es der Fall sein sollte, dass die epistemische Umgebung für eine bestimmte Erfahrungsart unzuverlässig ist, so ist es doch möglich, den kognitiven Wert dieser Erfahrung auf einer zweiten kriteriologischen Ebene zu befragen oder sogar zu sichern. Dies ist im vorliegenden Problemkonnex der Fall, wenn die Auferstehungsbotschaft kohärentistisch in den Glaubenszusammenhang und die Rechtfertigungsstrategien für die Verbindung einzelner Glaubenswahrheiten in ein Gesamt von Glaubensüberzeugungen integriert werden: Auf dieser Geltungsebene bestimmen dann – in Anlehnung an das Paulusbekenntnis Apg 24,14–21 – Kohärenz (mit anderen Überzeugungen) und pragmatische Fruchtbarkeit über die Vertrauenswürdigkeit und schlussendlich Wahrheit einer Erfahrung. Stefan Alkier geht in seinen Analysen in eine ähnliche

[88] Vgl. *J. Gellman*, Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry, Oxford/New York 2001, 88–102.

[89] *E. J. Wielenberg*, Evolutionary Debunking Arguments in Religion and Morality, in: *U. D. Leibowitz/N. Sinclair* (Hgg.), Explanation in Ethics and Mathematics. Debunking and Dispensability, Oxford 2016, 83–102; vgl. auch *G. Kahane*, Evolutionary Debunking Arguments, in: Noûs 45 (2011) 103–125.

Richtung. Anhand eines Charles S. Peirce entlehnten semiotischen Schemas unterscheidet er zwischen drei Ebenen (Erstheit, Zweitheit, Drittheit), die allesamt zur Gesamtrealität dessen gehören, womit wir theologisch im Ostergeschehen befasst sind:[90] Die im Vorangegangenen hervorgehobene Disclosure-Erfahrung wäre ein Phänomen auf erster Ebene, die Analyse möglicher Entstehensbedingungen (etwa in naturalistischer Lesart) ein Phänomen auf zweiter Ebene. Zur Gesamtrealität gehört aber auch die Deutungsgrammatik in den Paradigmen alttestamentlichen Gottesglaubens und der Reflexionen auf den göttlichen Modus Operandi. Gerade die fundamentaltheologischen Begründungs- und Rechtfertigungsfragen lassen sich erst dann angemessen stellen, wenn eben diese dritte Ebene betreten wurde.

6. Die Präsenz des Auferstandenen

Der vielleicht schwierigste und heikelste Punkt ist die Frage, wie die hier skizzierten Disclosure-Erfahrungen die Präsenz des Auferstandenen vermitteln können. Brauchen wir dafür die Vorstellung, dass sie sich als Erfahrungen nur an einem „revitalisierten" biologischen Körper entzünden können? Eine Antwort geben uns die neutestamentlichen Texte selbst, wenn wir erstens die die Physikalität betonenden wie auch die sie ausstreichenden Körperdiskurselemente berücksichtigen und wenn wir zweitens in Rechnung stellen, dass der biblische Begriff von Leiblichkeit mehrschichtiger, vielperspektivischer ist als unser alltagsnaturalistisches Konzept von Körperlichkeit.[91] Klaus Berger verweist mit 2 Clem 14 und dem apokryphen Thomasevangelium darauf, dass wir von einem eher fluiden Leib- und Fleischbegriff ausgehen können, so dass Christus in denen, die ihm folgen und seine Kirche bilden, wirklich gegenwärtig sein kann.[92]

Einige Konzepte in der jüngeren Metaphysik im Umfeld der Philosophie des Geistes gestatten es uns, dieses fluidere Leibkonzept begrifflich zu modellieren. Ausgangspunkt dafür ist die (durchaus streitbare) sogenannte *Extented-Mind-Theorie* (EMT). Die Intuition, die hinter EMT steht, beginnt mit einer Verwunderung darüber, ob der individuelle Geist etwas sei, das sich ontologisch allein in den raumzeitlichen Grenzen des menschlichen Schädels oder Gehirns abspiele beziehungsweise mit einem dieses Gehirn enthaltenden und versorgenden Organismus koinzidiere. Chalmers und Clark verweisen in diesem Zusammenhang auf einleuchtende Alltagsbeispiele, die zeigen sollen, dass die Lokalisierungsgrenzen des individuellen Geistes nicht mit denen seines physischen Körpers zusammenfallen:

[90] Vgl. *S. Alkier*, Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 2009, 229–240.

[91] *Ch. Shilling*, The Body and Social Theory, London/Thousand Oaks ³2012, 45–74 und 211–240.

[92] Vgl. *K. Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen/Basel 1995 (überarbeitete und erweiterte Auflage), 228 f.

> It is not just the presence of advanced external computing resources which raises the issue, but rather the general tendency of human reasoners to lean heavily on environmental supports. Thus consider the use of pen and paper to perform long multiplication […], the use of physical rearrangements of letter titles to prompt word recall in Scrabble […], the use of instruments such as the nautical slide rule […], and the general paraphernalia of language, books, diagrams, and culture. In all these cases the individual brain performs some operations, while others are delegated to manipulations of external media.[93]

Nicht nur durch diese Alltagsbeispiele, sondern auch durch Gedankenexperimente versuchen Chalmers und Clark die These zu erhärten, dass Geist mehr umfasse als die raumzeitlichen Lokalisierungsbedingungen eines menschlichen Körpers und Gehirns. Allerdings hat EMT substanzielle Kritik erfahren, die wir an drei neuralgischen Punkten festmachen können:

a) Wenn wir entlang von EMT nicht nur einer physisch identifizierbaren Person, sondern auch einer Verbindung aus physischem Körper und Instrumenten geistige Gehalte und *propositional attitudes* zusprechen dürfen, dann könnten wir in die Verlegenheit geraten, auch einem Stift oder einem Computer zumindest dispositionale geistige Gehalte zuzugestehen.[94]
b) Bewusstseinstheoretisch steht EMT vor dem Problem, dass instrumentell verlängerte kognitive Prozesse nicht über jene Eigenschaften verfügen, die wir von mentalen Gehalten und Prozessen erwarten: Sie sind weder bewusstseinstransparent (so dass sich der privilegierte Erste-Person-Zugang auf sie ausdehnen ließe[95]), noch weisen sie repräsentierende[96] Funktionen auf. Die Eingliederung instrumentell verlängerter kognitiver Prozesse scheint somit nur auf der Basis eines extrem behavioristisch verstandenen Konzepts[97] von Geist möglich zu sein.
c) Ontologisch – so ein inzwischen klassischer Vorwurf – scheint EMT einen sogenannten *Coupling-Constitution-Fallacy*[98] zu begehen, weil aus der Tatsache, dass kognitive Prozesse mit anderen Prozessen verbunden werden können, gefolgert wird, dass diese anderen Prozesse integraler Bestandteil von kognitiven Prozessen werden können. Aber selbst wenn wir über dieses Problem hinwegsehen könnten, bliebe angesichts der Tatsache, dass kognitive Prozesse mit einer Vielfalt anderer Prozesse verbunden oder durch sie exekutiert werden können,

---

[93] *A. Clark/D. Chalmers*, The Extended Mind, in: *R. Menary* (Hg.), The Extended Mind, Cambridge (Mass.)/London 2010, 27–42, hier 28.

[94] Vgl. *F. Adams/K. Aizawa,* Defending the Bounds of Cognition, in: *Menary* (Hg.), Extended Mind, 67–80, hier 67 f.

[95] Vgl. *J. Preston*, The Extended Mind, the Concept of Belief, and Epistemic Credit, in: *Menary* (Hg.), Extended Mind, 357–369, hier 359–362.

[96] Vgl. *Adams/Aizawa*, Defending the Bounds, 69–73; vgl. zur weiteren Kritik auch *A. auf der Straße*, Simply Extended Mind, in: Phil(J) 40 (2012) 449–458. Zur weiteren Verteidigung vgl. *A. Clark*, What ‚Extended Me' Knows, in: Synthese 192 (2015) 3757–3775.

[97] Vgl. *Preston*, Extended Mind, 363.

[98] Vgl. *F. Adams/K. Aizawa*, The Bounds of Cognition, in: Philosophical Psychology 14 (2001) 43–64.

ein ontologisches Problem: Wie können scheinbar akzidentelle instrumentelle Verlängerungen geistiger Prozesse substanzieller Bestandteil von Geist sein oder werden?

Die genannten Einwände weisen zurück auf die bewusstseinstheoretische Grundierung von Geistigkeit: Was mit dem Geist in substanzieller Weise verbunden ist, muss die Selbsttransparenz des Geistigen besitzen oder daran partizipieren. Diese Schwierigkeit stellt eine gravierende Blockade für EMT dar. Aber lassen sich die Intuitionen der EMT nicht doch in fruchtbarer Weise aufnehmen? Zeigen die von Chalmers und Clark angeführten Überlegungen nicht zumindest in eine Richtung, die besagt, dass die Identifikation von Personen und ihrem geistigen Leben mehr umfasst als die Koordinaten ihres physischen Körpers? Lynne Baker hat in einer kritischen Anknüpfung an EMT einen Gegenvorschlag gemacht, der die teilweise Konstitution von Personen aus nicht-biologischen Konstitutionsträgern zu denken erlaubt. Wir könnten, diese Spur aufnehmend (etwas übertrieben) von einer *Extended-Body-Theorie* (EBT) sprechen:[99] Wenn Personen primär durch biologische Körper und biologische Prozesse konstituiert werden (wobei zu ergänzen ist, dass die Identitätsbedingungen für Personen andere sind als für biologische Körper),[100] dann ist es auch denkbar, dass wir Konstitutions- oder Subkonstitutionsverhältnisse antreffen, bei denen die Aufgabe des Konstituens nicht mehr exklusiv von biologischen Prozessen oder Entitäten übernommen wird, sondern vermittelt, ja sogar verlagert werden kann. Lynne Baker bleibt im Blick auf diese Möglichkeiten eher naturalistisch-konservativ und bestimmt die phänomenologische Differenz zwischen dem, was sozusagen „under the skin" passiert, und dem, was „beyond the skin" hinzugefügt wird, als Abgrenzungskriterium.[101] Aber genau dieses Kriterium ist naturalistischen Prämissen geschuldet; phänomenologisch gut begründbar ist es nicht. Daher ist es metaphysisch keineswegs absurd zu denken, dass sich die Leibsphäre (und damit die Sphäre personaler Präsenz) unter bestimmten Bedingungen auch ausdehnen lässt. Der Leibbegriff bleibt insofern in der „Hörweite" der originären EMT, als zur Phänomenologie des Leibes die Darstellung einer bewusstseinstransparenten Innenseite gehört. Im Zusammenhang mit den „unverderblichen" Intuitionen der EMT ließe sich also sagen:

1. Wenn wir zu erfassen versuchen, was die geistige Individualität von Menschen ausmacht, so können wir das nicht unter Absehung von Welt tun.

[99] *L. Rudder Baker*, Persons and the Extended-Mind Thesis, in: Zygon 44 (2009) 642–658, bes. 649.
[100] Vgl. ebd. 650–655.
[101] Vgl. ebd. 654f.

2. Die Signatur geistiger Individualität kann sich der menschlichen Umwelt aufprägen, so dass Geistiges gerade aus dieser Umgebung, die wir oft genug nur als Anhängsel betrachten, entzifferbar wird.
3. Selbst wenn wir EMT vor dem Hintergrund eines starken Selbstbewusstseinsbegriffes und eines starken Bewusstseinskriteriums für Geistiges kritisch betrachten, könnten wir uns doch gerade durch diese Debatte gezwungen sehen, die klassische, fatale Dichotomie von Innen und Außen aufzugeben.
4. Wir dürften konstatieren, dass sich das vermeintlich Innere, Geistige, „immer schon" im Äußeren, gewissermaßen öffentlich Zugänglichen, zeigt.

Die oben angedeuteten Bedingungen für die Erweiterung der Leibsphäre müssten das Kriterium des Erspürens und Spürens (das für die Dimension der Vergegenwärtigung des Leibseins im Bewusstsein relevant ist) freilich abrüsten. Ein allzu bewusstseinstheoretisch grundierter Leibbegriff könnte hier nämlich ein Hindernis darstellen, weil er uns ein zu strenges Kriterium aufbürdet: Wenn wir die vermeintlichen Erweiterungen dieser Leiblichkeit nicht im Spüren in eine Ganzheit integrieren können, sind sie dann vielleicht kein integraler Bestandteil der Leibsphäre? Kommen wir hier nicht an eine ähnliche Grenze wie Lynne Baker, die allerdings eher mit naturalistischen Intuitionen operiert? Solch ein enges Kriterium könnte sich aber davon belehren lassen, dass das Spüren uns keine hinreichend klare Auskunft über die Dimensionen unseres Innenlebens gibt: Dispositionelle Überzeugungen, ein auf Intentionalität fußender Zusammenhang von Bewusstseinsepisoden etc. werden durch das Spüren allein nicht zureichend erfasst.

Natürlich bleibt die Frage, wann wir nun genau von einer erweiterten Leibsphäre sprechen dürfen. In der Abwägung begrifflicher Zusammenhänge bieten sich vier Möglichkeiten an:

1. Wenn sich der Charakter einer Person *a* in *x* so einprägt, dass es diesen Charakter spiegelt oder zum Ausdrucksmittel der Verwirklichung dieses Charakters wird, dann ist *x* ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von *a*.
2. Wenn aus der Dritten-Person-Perspektive *x* unter einer bestimmten, aber adäquaten Beschreibung ein notwendig indexikalisches Element enthält, das auf *a* verweist, dann ist *x* ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von *a*.
3. Wenn *x* in seinen physisch-materiellen Eigenschaften zum vollständigen Begriff von *a* gehört, dann ist *x* ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von *a*.
4. Wenn *x* in seinen physisch-materiellen Eigenschaften zum organischen und mentalen Leben von *a* gehört, dann ist *x* ein integraler Bestandteil der Leibsphäre von *a*.

Eine überzeugende metaphysische Lösung müsste aus einer Mixtur dieser Kriterien bestehen, die sich ja *secunda facie* nicht gegenseitig ausschließen.

Denn je für sich ist jedes einzelne Kriterium mit Schwierigkeiten behaftet: Das erste Kriterium scheint relativ schwach zu sein; hier würden bereits Bücher und Notizzettel, eventuell auch meine Wohnungseinrichtung zur Erweiterung der die Geisttätigkeit realisierenden Leibsphäre beitragen. Das Indexikalitätskriterium wiederum holt die Erweiterung der Leibsphäre in den Raum des Selbstbewusstseins zurück und verlangt einen Aneignungsprozess in Hinsicht auf das erweiternde Element, der sich zumindest an irgendeiner Stelle auf das Selbstbewusstsein des Aneignenden zurückbezieht. Der als drittes mögliches Kriterium genannte Hinweis auf den vollständigen Begriff lässt nach dem jeweiligen, von individueller Essenz zu individueller Essenz verschiedenen Masterbegriff fragen. Und das vierte Kriterium allein wirkt dagegen ausgesprochen eng und wiederholt damit nur Lynne Bakers Vorschlag, weil unter seiner Maßgabe nur starke Formen des Bio-Enhancement das Etikett „Erweiterung" verdienen würden.

Wie können wir mit den bisherigen Überlegungen die Präsenz des Auferstandenen denken? Ein erster theologischer Hinweis, der uns in unserem Anliegen den Rücken stärken könnte, findet sich bei Walter Kasper:

> Die Leiblichkeit der Auferstehung bedeutet, daß Jesus Christus, indem er durch seine Auferweckung und Erhöhung ganz in die Dimension Gottes eingegangen ist, zugleich auf neue und göttliche Weise ganz bei der Welt, bei und mit uns ist „bis zur Vollendung der Welt" […].[102]

Aber wie lässt sich diese neue Weise denken? Ziehen wir eine *Extended-Body-Theorie* zu Rate, könnten wir womöglich beide Auflagen, die Kasper *en passant* genannt hat, erfüllen: Die neue Weise der leiblichen Präsenz Jesu ist eine Art von Leiblichkeit, die nicht mehr auf die raumzeitliche Lokalisierung in einer biologisch individuierten Weise angewiesen ist, sondern sich auch Anderes und Andere „inkorporieren" kann. Die später erst ausdrücklich formulierte Lehre von der hypostatischen Union liefert für diese Denkform eine Auslotung metaphysischer Denkbarkeit nach, weil dieser Vorgang des Inkorporierens schlussendlich ja auch als die Daseinsweise, als jener Modus verstanden wird, durch den Gottes ewiges Wort selbst in der Welt präsent sein kann. Dass sich diese Weise der leiblichen Präsenz des Auferstandenen entsprechend auch auf die Art, wie der Auferstandene erfahren beziehungsweise „gesehen" wird, auswirken wird, kann dann freilich nicht mehr überraschen.

Welche Folgerungen lassen sich nun daraus für die Frage nach der Re-Identifikation und Erfahrbarkeit des „Auferstandenen" ziehen? Die erste Folgerung wird sein, vor dem angegebenen Hintergrund ein allzu dinglich-physikalistisches Verständnis von personaler Präsenz generell aufzugeben. Wenn leibliche Präsenz über die Konstitution physischer Elemente hinausgeht, können und dürfen Konstitutionselemente jenseits der Grenzen

[102] *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz ^{8}1982, 178 [im Original kursiv].

des physischen Körpers einbezogen werden, um die leibliche Präsenz einer Person auszusagen. Natürlich besteht an dieser Stelle eine intuitive Angst vor einem ontologischen Dammbruch: Könnte nicht jede beliebige Hinterlassenschaft einer Person (ein Buch, ein Stift, ein Brief) in die Rolle eines Konstituens im Sinne von EBT erhoben werden? Wären wir als biologische und instrumentell leiblich „verlängerte" Personen nicht schon auf eine sehr triviale Weise in der Lage, unsere Existenz über die Grenzen unseres Körpers hinaus auszudehnen und jenseits der Bedingtheiten dieses Körpers fortzusetzen – und zwar einfach dadurch, dass wir „Dinge" hinterlassen, die den Raum unseres leiblichen Lebens mitaufgebaut und gebildet haben?

Auf diese Frage ließe sich mit zwei Hinweisen antworten: Zum einen ist nicht jedes Instrument, das wir benutzen können, um unsere körperliche Existenz zu verbessern oder zu verändern, gleich ein Konstituens erweiterter Leiblichkeit. Das Verhältnis muss hier eine besondere Intensität besitzen – etwa von der Art, dass das Konstituens für die erweiterte Leiblichkeit immer eine tragende Rolle spielt, dass sie zudem eine starke kausale Relevanz für weitere Konstitutionsbeziehungen besitzt oder dass sich in dieser Beziehung die psychologische und intentionale Identität einer Person (unüberbietbar) zum Ausdruck bringt. Zum anderen ist dabei vorausgesetzt, dass eine Person ihre psychologische und intentionale Identität in ebendieser Erweiterung zum Ausdruck bringen kann. Konkret können wir für die Frage der Präsenz Jesu die ersten drei der oben skizzierten Kriterien in Anschlag bringen,

1. wenn wir Jesus einen Charakter zudenken, dem es eigen ist, sich bestimmten Dingen oder Ereignissen beziehungsweise Ereignistypen dauerhaft formend aufzuprägen,
2. wenn wir in den Erfahrungsorten seiner angeblichen Antreffbarkeit (zum Beispiel in der Liturgie) ein irreduzibel indexikalisches Element entdecken,
3. wenn wir bedenken, dass ein vollständiger Begriff dessen, was das Individuum Jesus von Nazareth ist, immer schon über den Masterbegriff des göttlichen Logos ausbuchstabiert werden muss, dem es gerade eigen ist, das „Andere seiner selbst" zu inkorporieren.

Heißt das also, dass der Auferstandene auch ohne einen biologischen Körper als Konstituens seiner personalen Präsenz anwesend sein kann? Dass überhaupt die Möglichkeit einer Gradualität und Intensität sichtbar wird, macht uns deutlich, dass sich der physische Körper als Konstituens von weiteren konstituierenden Elementen, denen gegenüber er normalerweise die Aufgabe eines *Hypokeimenon* erfüllt, noch einmal unterscheidet. Gleichwohl fallen die weiteren konstituierenden Elemente nicht einfach in sich zusammen beziehungsweise gehen ihrer konstituierenden Aufgabe verlustig, wenn der physische Körper nicht mehr präsent ist. Es bleibt denkbar, dass sich die psychologische und intentionale Identität einer Person in eben diesen „weiteren" konstituierenden Elementen zum Ausdruck bringt – und zwar in einer nicht-beliebigen, nicht-akzidentellen Weise. Ob sich die psychologische

und intentionale Identität einer Person in solchen Elementen einprägt, hängt ganz davon ab, wie es dieser in Rede stehenden Person insgesamt gelungen ist, sich diese sogenannten „weiteren Elemente" (buchstäblich) zu eigen zu machen. Dennoch kann man nicht einfach sagen, dass das Leben einer Person weitergeht, weil es noch genügend (andere) konstituierende Elemente gibt, in die hinein sich die psychologische oder intentionale Identität der Person einprägen konnte, obwohl biologische Konstituenten fehlen. Das wäre so, als könnten wir aus einer Liste von konstituierenden Elementen beliebig wählen und unter Umständen sogar willkürlich auf bestimmte Elemente verzichten. Unverzichtbar bleibt – auch und gerade für die Identität Jesu über den Tod hinaus –, dass es eine Erste-Person-Perspektive Jesu gibt, die *quoad nos* zumindest als das mit einer Akteursrolle zu assoziierende Gravitationszentrum[103] in unsere Deutungen und Erfahrungen eingeht. Aber dieser Einwand sollte nicht unterschlagen, dass die in die Konstitution von Personen eingehenden Elemente eine Rolle spielen, zu denen die betreffende Person mehr als nur eine instrumentelle Beziehung unterhält (weil das Verhältnis ausgesprochen eng geworden ist). Ferner gibt es Elemente, die die Rolle eines *Hypokeimenon* für andere Elemente übernehmen können. Wir müssen daher die ontologischen Möglichkeiten, die sich hier auftun, mit einer gewissen Vorsicht ausformulieren: Wenn wir aufgrund metaphysischer Kriterien denken dürfen, dass die Identität einer Person (auch durch einen Bruch hindurch) erhalten bleiben kann, können wir annehmen, dass zusätzliche tragende Elemente einer „erweiterten Leiblichkeit" eine nach wie vor konstituierende Rolle spielen, selbst wenn andere Elemente (wie das Vorhandensein eines biologischen Körpers) fehlen.

Was heißt dies nun für die beschriebenen Disclosure-Erfahrungen, als die wir die Erscheinungen Jesu vor den Jüngern zu deuten versuchten? Die bisherigen Überlegungen gestatten auch die folgende Denkmöglichkeit: Die Jünger konnten die leibliche Präsenz Jesu an den „erweiterten" Konstitutionselementen seiner Leiblichkeit erfahren, in die sich die psychologische und intentionale Identität Jesu eingeprägt hatte: etwa in der Gemeindesituation in Galiläa, in der Taufe (und der mit ihr gegebenen Deutung des Todes Jesu), im Brotbrechen und Mahl, in der Verinnerlichung der initialen Botschaft, die durch die Einsicht in ihre Kohärenz mit den alttestamentlichen Schriften noch vertieft wurde. Diese und andere Konstitutionselemente erlaubten deshalb einen Zugang zum als lebendig erfahrenen und bezeugten Jesus, weil sich das, was Jesus wesentlich ausmachte, schon ehedem in ihnen ein- und ausgeprägt hatte. Das Fortbestehen dieser Elemente allein garantiert freilich nicht, dass Jesus lebt – das Kriterium für eine entsprechende Antwort hängt von der Erfahrbarkeit der weiterhin intakten, im Akteurhaften

[103] Vgl. *Ch. M. Korsgaard*, Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity, Oxford 2009, 27–44.

zugänglichen Ersten-Person-Perspektive Jesu ab –, es zeigt aber doch an, wo und wie der Auferstandene als Auferstandener erfahren werden kann.[104]

Summary

The paper discusses the crucial hermeneutical options we have to approach the Easter narratives and raises the question whether the christological burden of proof should be put on the resurrection of Christ exclusively. It also votes for a middle position (between a number of extremes) which puts the burden of proof on a variety of experiences with Jesus of Nazareth. Alongside these considerations the paper tries to determine the core of the Easter experiences as disclosure experiences. The notion of the presence of the resurrected Christ in time is modeled on the basis of some key concepts which have been recently discussed in the so-called Extended Mind-View.

[104] Ich danke an dieser Stelle von Herzen meinem Kollegen und Freund Prof. Dr. Dr. Oliver J. Wiertz, der durch seine kluge, geduldige und akkurate Rezension meines Textes – nicht zum ersten Mal – dafür gesorgt hat, dass der Gedankengang stringenter und der Aufsatz besser wurde. Prof. Dr. Tobias Nicklas und den Regensburger Studierenden danke ich dafür, dass ich meine Thesen in einem gemeinsamen Hauptseminar präsentieren und diskutieren konnte, dessen Inhalte noch lange nachhallten. Gewidmet ist dieser Artikel meinem Lehrer und Freund Klaus Müller, dessen Präsenz schmerzlich vermisst wird.

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** 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

ThPh 95 (2020) 38–71 DOI: 10.23769/thph-95-2020-002

Allerlösung als Freiheitsgeschehen?

Eine Debatte analytischer Eschatologie zwischen Thomas Talbott und Jerry Walls

Von Daniel Remmel

1. Exposition: Allerlösung – begründete Hoffnung oder gar logische Notwendigkeit?

Die Hoffnung auf Allversöhnung beziehungsweise Allerlösung hat in der theologischen Landschaft der Gegenwart durchaus Konjunktur. Schon im deutschen Sprachraum ist der Versuch, die Hoffnung auf eine postmortale Errettung *aller* Subjekte zu verantworten und zu rechtfertigen, sehr präsent. Im Gefolge der politischen Philosophie der Kritischen Theorie und der davon inspirierten politischen Theologie wird die Allerlösungshoffnung vor allem mit großem Gespür für die geschichtliche Differenz von Opfern und Tätern reflektiert. In diesem Zusammenhang wird schließlich die Hoffnung formuliert, dass sich postmortal ein intersubjektiver Versöhnungsprozess ereignen wird, in dem sich die Opfer der Geschichte als vergebungsfähig und vergebungsbereit erweisen und die Täter der Geschichte ihre Schuld eingestehen und um Vergebung bitten werden. Diese Hoffnung gründet auf der christologisch-eschatologischen Figur einer endzeitlichen Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten, der selbst zu den Opfern der Geschichte zählt, als „Haupt" eines universalen und intersubjektiven Leibes die Täter mit dem von ihnen produzierten Leiden konfrontiert und dabei zugleich unüberbietbar versöhnungswillig und -bereit ist, weil er sich als Gottes Liebe zum sündigen Menschen in Person versteht. Als anthropologische Verständigungsform über den eschatischen Aussöhnungsprozess dient den zentralen Akteuren in der deutschsprachigen eschatologischen Debatte, wie etwa Jan-Heiner Tück, Magnus Striet, Dirk Ansorge und Matthias Remenyi, vor allem die transzendentale Freiheitstheorie von Hermann Krings und Thomas Pröpper. Weil Freiheit sich in intersubjektiven Anerkennungsprozessen adäquat verwirklicht, können die Vergebungsbitte und das Gewähren von Vergebung als zentrale Elemente des Vollendungsgeschehens angesetzt werden, in denen sich menschliche Freiheit wesentlich selbst entspricht.[1]

[1] Vgl. *J.-H. Tück*, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch angesichts der Shoah, in: ThGl 89 (1999) 364–381; *M. Striet*, Streitfall Apokatastasis. Dogmatische Anmerkungen mit einem ökumenischen Seitenblick, in: ThQ 184 (2004) 185–201; *D. Ansorge*, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive, Freiburg i. Br. 2009, 555–583; *M. Remenyi*, Ende gut – alles gut? Hoffnung auf Versöhnung in Gottes eschatologischer Zukunft, in: IKaZ 32 (2003) 492–512. Zu den Ansätzen

Im deutschen Sprachraum bisher kaum wahrgenommen ist die Tatsache, dass auch in einer anderen Denkformtradition, nämlich in der anglophonen Debatte der analytischen Religionsphilosophie und Theologie, in den letzten 30 Jahren der Allerlösungsgedanke ausgiebig diskutiert wurde. Diese Diskussion unterscheidet sich nicht nur in den anthropologischen Voraussetzungen, etwa im Theoriesetting der Freiheitsanalyse, merklich von der deutschen Debatte; auch der dabei fokussierte Akzent ist ein anderer. In der analytischen Debatte geht es vor allem um die Motivationslage, Vernünftigkeit und Erkenntnissituation der individuellen Endentscheidung des Menschen im Angesicht Gottes. Allerlösung wird dabei nicht nur als sinnvolle Hoffnungsgestalt verteidigt (schwacher Universalismus), sondern als möglicherweise einzige logisch konsistente Theoriebildung diskutiert (starker Universalismus).[2]

Bevor die Debatte der analytischen Eschatologie im Detail aufgearbeitet werden kann und ihre Protagonisten vorgestellt sowie deren Positionen untersucht werden können, soll der Allerlösungsgedanke zunächst im Rahmen seiner theologischen Bezüge eingeführt und seine sachliche Problematik erörtert werden: Denn dass man zumindest für alle hoffen darf, gewinnt vom christlichen Gottesbegriff aus betrachtet durchaus Plausibilität. Die Logik des christlichen Gottes, der als dreifaltiger in sich vollkommene Güte und Liebe sein soll, impliziert, dass dieser Gott alle geschaffenen Menschen an seinem vollkommenen Leben teilhaben lassen will.[3] Das biblische Zeugnis bekräftigt diese Hoffnung, die jeder Lehre von einem nur partikulären Heilswillen oder gar einer doppelten Prädestination entgegensteht. Programmatisch heißt es in 1 Tim 2,3 f.: „Gott […] will, dass alle Menschen gerettet werden".[4] Der sich anbietende Einwand, dass Gott in Ausübung seiner Gerechtigkeit die Sünder mit einer ewigen Strafe belegen müsse (*penalty model of hell*[5]), kann relativ knapp mit dem biblisch-christologisch fundierten

---

Tücks, Striets und Ansorges ist bereits folgende Dissertationsschrift erschienen: *F. Kleeberg*, Bleibend unversöhnt – universal erlöst? Eine Relecture von römisch-katholischen Konzepten zur Frage der Allversöhnung im Gespräch mit psychotraumatologischen Ansätzen, Münster 2016.

[2] Die terminologische Differenzierung zwischen schwachem und starkem Universalismus benutze ich in Anklang an *A. Buckareff/A. Plug*, Escaping Hell. Divine Motivation and the Problem of Hell, in: RelSt 41 (2005) 39–54, hier 41.

[3] Vgl. *J. Walls*, Heaven and Hell, in: *Th. P. Flint/M. C. Rea* (Hgg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford 2009, 491–511 [= Heaven and Hell (II)], hier 493; *J. Walls*, Can God Save Anyone He Will?, in: SJT 38 (1985) 155–172, hier 155, 169; *R. A. Parry/Ch. H. Partridge*, Introduction, in: *Dies.* (Hgg.), Universal Salvation? The Current Debate, Grand Rapids 2004, xv–xxvii, hier xxi.

[4] Augustinus, auf den der Gedanke einer doppelten Prädestination im Letzten zurückgeht, liest diese biblische Stelle deshalb in seinem *Enchiridion* auch in der Weise, dass sie nicht den universalen Heilswillen, sondern die absolute soteriologische Souveränität Gottes zum Ausdruck bringt. Gott will nicht alle erretten, wohl aber kann er all jene erretten, die er retten *will*. Vgl. *Augustinus*, Enchiridion de fide, spe et caritate, XXVII, 103. Dazu auch *P. Schmidt-Leukel*, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 190. Schmidt-Leukel kritisiert dort, dass das von Augustinus konzipierte Gottesbild nicht mehr Gottes Vollkommenheit im Sinne Anselms von Canterbury gerecht wird.

[5] Zur begrifflichen Unterscheidung zwischen einem *penalty model* und einem *natural con-*

Hinweis abgewiesen werden, dass sich Gottes vollkommene Gerechtigkeit nicht als Vergeltung, sondern als Aufrichten, Heilen, Bekehren und Aussöhnen der Menschen verwirklichen will.[6] Nur ein solches Verständnis göttlicher Gerechtigkeit als unbedingt entschiedener Liebe, die auch den Sünder nicht ausschließen, sondern einbeziehen will, entspricht dem theistischen Gottesbegriff absoluter Vollkommenheit,[7] wie ihn schon Anselm von Canterbury mit seiner Formulierung „aliquid quo nihil maius cogitari possit"[8] erwogen hat.

Die Gründe, die gegen die Apokatastasis angeführt werden können, liegen also nicht in den Implikationen der christlichen Gottesvorstellung. Sie können nur auf der Seite des Menschen liegen, in der Möglichkeit, dass Menschen kraft ihrer Freiheit nicht in die von Gott allen eröffnete Vollendung einwilligen. Dass Gott diese Freiheit aufhebt und menschliches Leben determiniert, ist mit dem christlichen Gottes- und Menschenbild und den daraus explizierten Konzepten von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung zumindest dann nicht zu vereinen, wenn man diese – anders als in Prädestinationstheorien – als Liebes- und Beziehungsgeschehen begreifen will.[9] Wenn der Mensch frei ist, dann erscheint es zumindest möglich, dass einige Subjekte, auch in der endzeitlichen Begegnung mit dem um Versöhnung werbenden Gott, sich dennoch gegen diesen entscheiden und in dieser Entscheidung für die Hölle ausharren. C. S. Lewis prägt dafür das Bild, dass die Türen der Hölle nicht von außen, sondern von innen verschlossen werden.[10] Die Erfahrung der Hölle kann dann als natürliche Konsequenz der menschlichen Entscheidung aufgefasst werden (*natural consequence model of hell*).

Im Rahmen der bereits angekündigten Debatte in der analytischen Religionsphilosophie und Theologie, die Ende der 80er Jahre begann und die im deutschsprachigen Raum bisher nur von Christoph J. Amor[11] zur Kenntnis genommen wurde, hat Thomas Talbott[12] einen universalistischen Vorstoß

---

sequence model of hell siehe etwa *J. Buenting*, Introduction, in: *Ders.* (Hg.), The Problem of Hell. A Philosophical Anthology, New York 2016, 1–6, hier 3; *J. Barnard*, Compatibilism, „Wantons," and the Natural Consequence Model of Hell, in*: Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 65–75, hier 67 f.

[6] Vgl. *J. Walls*, Purgatory. The Logic of Total Transformation, Oxford/New York 2012, 142; *Th. Talbott*, The Inescapable Love of God, Eugene (Or.) [2]2014, 147. Siehe dazu auch *E. Reitan*, Human Freedom and the Impossibility of Eternal Damnation, in: *Parry/Partridge* (Hgg.), Universal Salvation?, 125–142, hier 127; *Buckareff/Plug*, Escaping Hell, 43.

[7] Vgl. *Th. Talbott*, Punishment, Forgiveness, and Divine Justice, in: RelSt 29 (1992) 151–168, hier 153; *J. Walls*, Heaven. The Logic of Eternal Joy, Oxford 2002, 75.

[8] Vgl. *Anselm von Canterbury*, Proslogion, II.

[9] Vgl. *J. Walls*, Heaven, Hell, and Purgatory. Rethinking the Things That Matter Most, Grand Rapids 2015, 68–73. Siehe auch *ders.*, God, 157 mit Hinweis auf John Hick.

[10] Vgl. *Talbott*, Love, 168; *ders.*, The Doctrine of Everlasting Punishment, in: FaPh 7 (1990) 19–42, hier 22; *Walls*, Rethinking, 70.

[11] *C. J. Amor*, Streitfall Hölle. Zur neueren *problem of hell*-Debatte, in: FZPhTh 59 (2012) 197–222.

[12] Er ist Professor Emeritus of Philosophy der Willamette University in Salem/Oregon.

gewagt. Entschieden hat er sich für die Allerlösung ausgesprochen und die These formuliert, dass die Hölle beziehungsweise die endgültige Gottesferne gar keine vernünftig wählbare Möglichkeit für eine menschliche Entscheidung in und aus Freiheit darstellt.[13] Der Universalismus sei deshalb nicht nur möglicherweise oder wahrscheinlicherweise, sondern notwendigerweise wahr und epistemisch betrachtet absolut gewiss.[14] Zugleich sei er, so der Anspruch Talbotts, mit menschlicher Freiheit vereinbar. Die Allerlösung unter Achtung der menschlichen Freiheit stelle nicht nur eine argumentativ verantwortbare *Hoffnung*, sondern die einzige logisch konsistente und kohärente Option dar. Wie tragfähig ist diese ambitionierte These Talbotts? Diese Frage stellt sich schon deshalb, weil seine Kontrahenten in der Debatte wie Jerry Walls[15], aber auch William Lane Craig und Richard Swinburne betonen, dass Freiheit auch die Möglichkeit der Hölle beinhalte.[16] Für Talbotts Gegenspieler ist die religiöse Überzeugung von der Existenz der Hölle zwar nicht notwendig wahr, aber eben zumindest denkmöglich.[17]

Um die durchaus streitbaren Vorannahmen der Debatte explizit zu machen, sei zudem gesagt: Alle Debattenteilnehmer gehen von einem heilsrelevanten Freiheitsgebrauch nach dem Tod im Geschehen des individuellen Gerichts aus, sei es im Modus einer endgültigen Einwilligung, einer postmortalen Bekehrung oder einer abschließenden Verweigerung. Dogmengeschichtlich betrachtet ist diese Position eine Errungenschaft der modernen Theologie, galt doch der Tod klassischerweise als Ende des Pilgerstands.[18] Die Rezeption des neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins und vor allem eine verstärkt soziale und geschichtssensible Anthropologie im 20. Jahrhundert haben diesem grundlegenden Paradigmenwechsel hin zu einem eschatischen Freiheitsgebrauch von soteriologischer Relevanz Vorschub geleistet und zugleich

[13] Vgl. *Th. Talbott*, Universalism, in: *J. Walls* (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, Oxford 2008, 446–461, hier 451.

[14] Vgl. *Talbott*, Love, 190–192. Dazu *Walls*, Heaven and Hell (II), 502; *ders.*, A Philosophical Critique of Talbott's Universalism, in: *Parry/Partridge* (Hgg.), Universal Salvation?, 105–124, hier 109; *J. Walls*, A Hell of a Choice. Reply to Talbott, in: RelSt 40 (2004) 203–216, hier 203.

[15] Er ist seit 2011 Professor of Philosophy (Scholar in Residence) an der Houston Baptist University. Zuvor lehrte er von 1987 bis 2008 am Asbury Theological Seminary, gefolgt von einer Lehr- und Forschungstätigkeit am Center for Philosophy of Religion in Notre Dame.

[16] Vgl. *J. Walls*, Heaven and Hell, in: *Ch. Taliaferro/Ch. Meister* (Hgg.), The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology, Cambridge 2010, 238–251 [= Heaven and Hell (III)], hier 239.

[17] Die Frage nach der Existenz der Hölle lässt sich auch als „aufs Letzte" hin zugespitzte Theodizeefrage auffassen, geht es mit ihr doch nicht mehr nur um die zeitliche, sondern um die ewige Wirklichkeit des Bösen und des Übels. Vgl. *J. Walls*, Eternal Hell and the Christian Concept of God, in: *M. L. Peterson/R. J. VanArragon* (Hgg.), Contemporary Debates in the Philosophy of Religion, Malden 2004, 268–278, hier 272 f.; *J. C. Janowski*, Eschatologischer Dualismus oder Allerlösung?, in: *Th. Herkert/M. Remenyi* (Hgg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 123–173, hier 127.

[18] Dogmenhistorisch ist vor allem auf die Konstitution *Benedictus deus* (DH 1000–1002) aus dem Jahr 1336 hinzuweisen, in der die Ansicht vertreten wird, dass mit dem Tod eines Menschen dessen eschatisches Schicksal entschieden sei. Vgl. dazu *M. Kehl*, Art. Pilgerstand, in: LThK^3 VIII (1999) 300 f.

zu einer prozessualen Sicht des Eschatons geführt. Die gegen eine solche Sicht vorgebrachte Problemanzeige, die Lebenszeit – vergleichbar zu einer Reinkarnationslehre – bruchlos ins Eschaton zu verlängern, letzteres zu einer Art Nachgeschichte zu machen und so dem irdischen Leben seine Bedeutung zu nehmen, weil es prinzipiell revidierbar zu werden scheint, sollte auch bei den nachstehenden Reflexionen im Hinterkopf behalten werden.[19]

Die folgende Debattenanalyse ist nun in der Weise strukturiert, dass in einem Hauptteil (Abschnitt 2) Talbotts universalistische Grundoption zunächst in ihren Grundzügen vorgestellt und sodann in insgesamt sieben Schritten auf ihre Vorentscheidungen und Argumentationsmuster hin transparent gemacht wird. In Darstellung und Diskussion der einzelnen Argumente sollen auch die Widersacher Talbotts, insbesondere Walls, mit ihren alternativen Perspektiven zu Wort kommen, so dass schließlich in einem Fazit (Abschnitt 3) ein begründetes Urteil zu Talbotts universalistischem Vorstoß vorgelegt werden kann.

2. Talbotts Universalismus gegen Walls' *free-will-defense* der Hölle

Die universalistische Option Talbotts kann zunächst in folgender Weise umrissen werden: Der mögliche doppelte eschatologische Ausgang stellt in qualitativer Hinsicht einen Gegensatz dar. Himmel bedeutet vollkommenes Leben, Glückseligkeit in der Gemeinschaft mit Gott und der versöhnten Menschen untereinander; Hölle hingegen das Gegenteil, also Abbruch von Gemeinschaft, Einsamkeit, Unglück und Schmerz. Im postmortalen Geschehen ist der Mensch nach Talbott zu einer freien Entscheidung für oder gegen ein Leben mit Gott und in der Gemeinschaft der Heiligen gerufen. Dabei wird ihm absolut transparent, was Gottesgemeinschaft und Gottesferne, was Himmel und Hölle bedeuten. So in die Wahrheit über sich selbst, Gott und die eigenen postmortalen Existenzmöglichkeiten gekommen,[20] bleibt aber als einzige konsistente und vernünftige Entscheidung nur die Entscheidung für ein Leben in der Glückseligkeit des Himmels.[21]

[19] Vgl. *Walls*, Purgatory, 143; *B. Nitsche*, Eschatologie als dramatische Nach-Geschichte?, in: *Ders.* (Hg.), Von der Communio zur kommunikativen Theologie (FS B. J. Hilberath), Berlin 2008, 99–109, hier 105–108. Siehe kritisch zu Nitsche auch *K. Vechtel*, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Innsbruck 2014, 281 f.

[20] Vgl. *J. Sanders*, A Freewill Theist's Response to Talbott's Universalism, in: *Parry/Partridge* (Hgg.), Universal Salvation?, 169–187, hier 170: Hier spricht er markant von einer „[p]ostmortem evangelization".

[21] Vgl. *Talbott*, Universalism, 451 f.; *ders.*, Freedom, Damnation, and the Power to Sin with Impunity, in: RelSt 37 (2001) 417–434, hier 423 f.

2.1 Freiheitstheoretische Grundlegung: Kompatibilismus versus Libertarismus

Das so zunächst in groben Zügen umrissene Begründungsprogramm des Universalismus wird von Talbott mit einer philosophischen Freiheitsanalyse unterfüttert. Dabei will er Freiheit in einem libertarischen Sinn und nicht bloß kompatibilistisch verstanden wissen. Allerdings läuft die eschatologische Gesamtperspektive bei Talbott, so viel sei vorab schon angedeutet, insgesamt auf einen kompatibilistisch angereicherten – man könnte auch sagen: auf einen restriktiven – Libertarismus hinaus. Von einem heilsuniversalistischen Determinismus, wie ihn etwa Marilyn McCord Adams vertritt, will sich Talbott aber in jedem Fall abgrenzen:[22] „Gott kann jeden Menschen retten, ohne seine Freiheit zu übergehen."[23]

Um zu verstehen, was mit diesen konzeptuellen Weichenstellungen gemeint ist, sind zunächst die angesprochenen freiheitsphilosophischen Begriffe zu klären. Talbott und seine Opponenten bedienen sich des begrifflichen Instrumentariums der analytischen Philosophie, in der über das Wesen der Freiheit mit der Unterscheidung von Kompatibilismus und Libertarismus gestritten

---

[22] In ihrem Buch Horrendous Evils and the Godness of God (Ithaca 1999) betont *Marilyn McCord Adams* die ontologische Differenz („size gap") zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit (49). Das Gott-Mensch-Verhältnis sei nicht nach der Analogie ebenbürtiger Partner, sondern gemäß einer Mutter-Säugling-Beziehung zu denken, weil auch der erwachsene Mensch keine absolut selbstbestimmte, sondern nur eine beeinträchtigte Freiheit („impaired freedom") besitze, die nicht einmal ihre eigenen Möglichkeiten in allem einzuschätzen wisse. Vgl. *M. McCord Adams*, The Problem of Hell. A Problem of Evil for Christians, in: *E. Stump* (Hg.), Reasoned Faith (FS N. Kretzmann), Brattleboro 1993, 301–327, hier 313; *dies.*, Horrendous Evils, 37 f. Dazu auch *A. Buckareff/A. Plug*, Hell and the Problem of Evil, in: *J. P. McBrayer/D. Howard-Snyder* (Hgg.), The Blackwell Companion to the Problem of Evil, Malden 2013, 128–143, hier 130 f. Wie die Mutter jeden Schaden von ihrem Kleinkind fernhält, so greift auch Gott in das Tun der Menschen ein, wenn sie drohen, den Weg der ewigen Verdammnis zu gehen. Dazu ist Gott berechtigt, weil die Menschen die Hölle nur aus Schwäche, Abhängigkeit, Unkenntnis und Unfreiheit wählen würden und deshalb gar nicht verantworten können, was sie sich aufbürden. Würde Gott nicht eingreifen, so würde er unverantwortlich handeln. Vgl. *McCord Adams*, Problem, 310; *dies.*, Horrendous Evils, 48, 157. Alle Menschen werden daher im Letzten gerettet, weil dieses endzeitliche Heil wertvoller ist als eine freie Willensausübung. Sie werden gerettet, indem ihr eigenes Leben, auch wenn es von unerträglichen Übeln gezeichnet war, nach der eschatischen Gottesbegegnung als unendliches Gut dastehen wird und daher von jedem einzelnen selbst affirmiert werden kann (vgl. ebd. 55). Walls kritisiert an McCord Adams' Ansatz Folgendes: Für ihn konzipiert McCord Adams keinen adäquaten Begriff einer verantwortlichen menschlichen Freiheit. Zudem werde die Modellierung der Gott-Mensch-Beziehung nicht unbedingt zentralen biblischen Kategorien – etwa dem Bild von Ehemann und Ehefrau für ebendieses Verhältnis – gerecht. Schließlich wird die Theodizeeproblematik durch ein solches Freiheitsverständnis absolut verschärft. Wenn Gott sich wie eine Mutter um den Menschen kümmert, warum lässt er die Maßlosigkeit irdisch-moralischer Übel wie in Auschwitz zu? Vgl. dazu *Walls*, Heaven and Hell (II), 500; *ders.*, Rethinking, 74–76. Zur Kritik an der Eltern-Kind-Analogie vgl. auch *D. Baggett/J. Walls*, Good God. The Theistic Foundations of Morality, Oxford/New York 2011, 154–156. Buckareff und Plug machen zudem darauf aufmerksam, dass McCord Adams' Figur einer eschatischen Intervention zugunsten des Universalismus noch nicht einmal einem kompatibilistischen Freiheitsbegriff gerecht wird. Vgl. *Buckareff/Plug*, Hell and the Problem of Evil, 139.

[23] *Walls*, Heaven and Hell (III), 244 [eig. Übers.]. Siehe ausführlich *Talbott*, Love, 203.

wird. Die kompatibilistische Position erachtet Freiheit für vereinbar mit der vollständigen kausalen Determination menschlicher Handlungen und menschlichen Wollens durch vorausgehende Bedingungen. Determinismus bedeutet, dass es nur eine mögliche Zukunft gibt und diese aus dem aktuellen Zustand der Welt und dem Wirken der Naturgesetze und damit letztlich aus einem ersten Zustand der Welt – unter theologischen Prämissen: aus der primären Konfiguration der Schöpfung – notwendig hervorgeht. In kompatibilistischer Sicht liegt menschliche Freiheit schon dann vor, wenn keine störenden Einflüsse, etwa Zwang und Hindernisse, zwischen den Menschen und seine Handlung treten und letztere verunmöglichen oder verändern. Wenn der Mensch in seinem Handeln kausal wirksam werden kann, wenn er tun kann, was er will, ist er frei und damit auch verantwortlich, auch wenn das zugrundeliegende Wollen *vollständig* durch Vorbedingungen – auf einer ersten Ebene etwa durch neuronale Zustände – erklärbar ist.[24] Man kann deshalb auch von einer Handlungsfreiheit ohne Willensfreiheit sprechen.[25] In Anlehnung an G. E. Moore kann der Kompatibilist dabei auch den für die libertarische Position entscheidenden Terminus des Anders-Könnens aufgreifen. Er interpretiert das für Freiheit notwendige Anders-Können aber lediglich als ein Anders-Können unter anderen Bedingungen.[26]

Demgegenüber ist in der libertarischen Perspektive von Freiheit nur dann zu sprechen, wenn der Mensch in seinen Handlungen auch anders hätte handeln und auch anders hätte *wollen* können.[27] Unter den exakt gleichen

[24] Vgl. *J. Walls*, Why No Classical Theist, Let Alone Orthodox Christian, Should Ever Be a Compatibilist, in: Philos. Christi 13 (2011) 75–104, hier 85; *L. Rudder Baker*, Why Christians should not be Libertarians. An Augustinian Challenge, in: FaPh 20 (2003) 460–478, hier 460 f.

[25] Vgl. *G. Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, Stuttgart [2]2018, 67 f.

[26] Vgl. *U. Pothast*, Analytische Philosophie, in: Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antworten der großen Philosophen, herausgegeben von *U. an der Heiden* und *H. Schneider*, Stuttgart 2007, 295–308, hier 296–298; *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 74–77; *J. Walls*, Hell. The Logic of Damnation, Notre Dame 1992, 64.

[27] Vgl. *K. v. Stosch*, Freiheit als theologische Basiskategorie?, in: MThZ 58 (2007) 27–42, hier 28 Anm. 4. Dass Freiheit und – daraus folgend – Verantwortung auch ohne Anders-Können zu denken sind, versucht das berühmte Gedankenexperiment Harry Frankfurts aufzuzeigen. Frankfurt nimmt in dem Versuchsaufbau seines Gedankenexperiments einen Neurowissenschaftler namens Black an, der imstande ist, menschliches Handeln zu manipulieren, und einen Probanden mit dem Namen Jones, der zwischen den Handlungsoptionen „a“ und „nicht-a“ steht. Verwirklicht der Proband die Handlung „a“ aus sich heraus, so unternimmt der Neurowissenschaftler nichts. Will Jones aber „nicht-a“ tun, so nutzt Black seine Fähigkeit und Apparaturen, beispielsweise einen in das Gehirn implantierten Chip, um den Probanden neuronal so zu manipulieren, dass er am Schluss doch die Handlung „a“ vollzieht. Die philosophische Pointe besteht für Frankfurt darin, dass Freiheit und Verantwortung keine Handlungsalternativen voraussetzen, nämlich dann, wenn der Proband „a“ aus sich heraus verwirklicht und die Umstände für den Handlungsvollzug keine Rolle spielen. Vgl. *H. Frankfurt*, Alternate Possibilities and Moral Responsibility – Alternative Möglichkeiten und moralische Verantwortung. Englisch-Deutsch, übersetzt von *J. Schälike*, Stuttgart 2019, 31–33. Eigentlich stellt das Gedankenexperiment das Freiheitskriterium des Anders-Könnens aber gar nicht in Frage, sondern zeigt lediglich, dass das für Freiheit nötige Anders-Können nicht unbedingt auf der Ebene der Handlung, sondern auf der Ebene des Wollens und des Entscheidens anzusetzen ist. Schließlich erweist sich der Proband in seiner Entscheidung zu „a“ gerade darin als frei, dass er durch eine gegensätzliche Entscheidung den Neurowissenschaftler zum Eingreifen zwingen

Bedingungen ist der Mensch zu verschiedenen Willensbildungen und Handlungen fähig. Er ist nicht determiniert, sondern imstande, einen nicht vollständig ableitbaren Anfang zu setzen. Mehr als ein Verlauf der Zukunft ist möglich.[28] Das libertarische Konzept trifft sich daher auch mit Kants Freiheitsverständnis als Selbstbestimmung, die der kompatibilistischen Theorie einer gänzlichen Fremdbestimmung entgegensteht. Geert Keil formuliert den Libertarismus als Zwei-Wege-Fähigkeit, die sich zumindest darin äußert, eine bestimmte Handlung ausführen oder unterlassen zu können.[29] Auch wenn sich Freiheit im libertarischen Sinn nicht durch Beobachtung verifizieren lässt,[30] schließlich handeln wir – weil Zeit sich nicht zurückdrehen lässt – nicht zweimal unter den exakt gleichen Bedingungen, so bedient doch nur dieses Konzept zentrale anthropologische und theologische Annahmen. Es wird nicht nur unserem Selbsterleben als zwischen Handlungsoptionen wählenden Subjekten gerecht. Einzig der Libertarismus kann Menschen als moralisch verantwortliche Subjekte denken.[31] Einzig der Libertarismus kann das Gott-Mensch-Verhältnis als echtes Beziehungsgeschehen und nicht als prädestiniertes Marionettenspiel deuten und ermöglicht in der Theodizeefrage den entschärfenden Hinweis auf die Freiheit des Menschen.[32] Anders gewendet: Wäre der Kompatibilismus von Freiheit und Determinismus stimmig, dürfte es unter der Voraussetzung eines guten und vollkommenen Schöpfergottes kein innerweltliches Übel in moralischer Hinsicht geben,

könnte. Vgl. *J. Grössl*, Freiheit – Gott – Verantwortung. Plädoyer für einen philosophisch und theologisch reflektierten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus, in: ThPh 92 (2017) 371–389, hier 374 f. Was in der vorausgehenden Überlegung im Anklang an Grössl als Willens- und Entscheidungsfreiheit vorgestellt wurde, darf nicht als eine robuste Selbsterfahrung von willentlicher Entscheidungsfreiheit interpretiert werden, schließlich greift im Gedankenexperiment Frankfurts Black schon ein, bevor Jones seinen Willen als Wille zu „nicht-a" introspektiv wahrnehmen kann. Trotzdem gibt es ein ursprüngliches Moment des Anders-Könnens, das sich im Eingreifen von Black niederschlägt. In der Diskussion spricht man von einem „Freiheitsfunken" (*J. Schälike*, Nachwort, in: *Frankfurt*, Alternate Possibilities and Moral Responsibility, 50–92, hier 70).

[28] Vgl. *J. Walls/J. Dongell*, Why I am not a Calvinist, Downers Grove 2000, 103 f.

[29] Vgl. *G. Keil*, Besteht libertarische Freiheit darin, beste Gründe in den Wind zu schlagen?, in: *K. v. Stosch [u. a.]* (Hgg.), Streit um Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn 2019, 23–39.

[30] Vgl. *K. v. Stosch*, Impulse für eine Theologie der Freiheit, in: *Ders. [u. a.]* (Hgg.), Streit um Freiheit, 195–224, hier 197.

[31] Siehe dazu auch Habermas' Auseinandersetzung mit dem kompatibilistischen Determinismus in *J. Habermas*, Freiheit und Determinismus, in: *Ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 155–186, hier 156, 162.

[32] Vgl. *Grössl*, Freiheit – Gott – Verantwortung, 385. Der Kompatibilismus denkt aufgrund seines Determinismus Gott als allein verantwortliche Ursache allen Übels. Auch die menschliche Sünde wird unter diesen Prämissen von Gott verursacht. Anders zu handeln, steht ja schließlich nicht in der Macht des Menschen. Vgl. *Th. Talbott*, Why Christians should not be Determinists. Reflections on the Origins of Human Sin, in: FaPh 25 (2008) 300–316, hier 305.

zumindest nicht in dem vorfindlichen Ausmaß,[33] und vor allem dürfte es kein eschatisches Übel geben. Die Hölle müsste leer sein.[34]

Talbott ist kein Kompatibilist, vertritt aber die Ansicht, dass Freiheit in der bis dato referierten libertarischen Konzeption noch immer unterbestimmt ist, weil sie nicht von der bloßen Zufälligkeit zu unterscheiden ist. Eine zufällige und absolut willkürliche Handlung ist aber laut Talbott keine freie Handlung. Reiner Indeterminismus bedroht Freiheit genauso wie der Determinismus, wie er mit Referenz auf Peter van Inwagen konstatiert.[35] Freiheit beinhaltet daher über kausale Unbestimmtheit hinaus einen „minimalen Grad an Rationalität", Lernfähigkeit und die „Kapazität zur moralischen Entwicklung".[36] Impulsive und irrationale Handlungen sind wegen der Rationalitätsbedingung nicht als frei einzustufen. Umgekehrt formuliert: Freie Handlungen müssen psychologisch sinnvoll sein. Dies führt bei Talbott letztlich zur Unterscheidung zwischen dem bloßen Vermögen („power") und der rationalisierten, psychologischen Befähigung („psychological capability"), etwas zu tun. Talbott integriert den Aspekt der psychologischen Befähigung in den libertarischen Freiheitsbegriff[37] und relativiert so das Kriterium des Anders-Könnens. Damit stellt es keine notwendige Bedingung für Freiheit in jeder einzelnen Verwirklichung mehr dar, dass auch ein anderer Wille und eine andere Handlung möglich sind, nämlich dann, wenn diese außerhalb der psychologischen Kapazität des Handelnden liegen.[38]

---

[33] Vgl. *J. Sennett*, Is there Freedom in Heaven?, in: FaPh 16 (1999) 69–82, hier 71; *Walls*, Why No Classical Theist, 82, 90 f. Die abschließende Präzisierung geht auf eine Auseinandersetzung von Walls mit Alvin Plantinga zurück, der deutlich macht, dass auch in einer deterministischen Welt mit kompatibilistischer Freiheit moralische Übel nötig sein können, damit geschöpfliche Subjekte bestimmte Güter als solche wahrnehmen können. Vgl. ferner *T. Pawl/K. Timpe*, Incompatibilism, Sin, and Free Will in Heaven, in: FaPh 26 (2009) 398–419, hier 401.

[34] Vgl. *Walls*, Why No Classical Theist, 95 f., 102. Geht man hingegen doch von einem eschatologischen Dual von Himmel und Hölle aus und verschreibt man sich unter augustinischen Vorzeichen einem die absolute Heilssouveränität und Vorsehungsmacht Gottes wahrenden Kompatibilismus im Verständnis menschlicher Freiheit, kann man den Glauben an Gottes ungebrochene Güte und moralische Vollkommenheit kaum noch aufrechterhalten. Vgl. zum Kompatibilismus, der von Augustin über Thomas bis hin zu den Reformatoren reicht und eine sich selbst bestimmende Eigenkausalität des Menschen im Mitwirken mit Gottes Heilshandeln bestreitet, *Rudder Baker*, Why Christians should not be Libertarians, 463–467. Es verwundert nicht, dass Rudder Baker aus den angezeigten Gründen unter augustinischen Vorzeichen mit dem Universalismus liebäugelt. Vgl. ebd. 472 f. Im Kontext des deutschsprachigen Theoriesettings siehe auch *M. Greiner*, Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß, in: *M. Striet/J.-H. Tück* (Hgg.), Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, Freiburg i. Br. 2005, 228–260, hier 240 f.

[35] Vgl. *Th. Talbott*, Reply to My Critics, in: *Parry/Partridge* (Hgg.), Universal Salvation?, 247–273, hier 263, mit Hinweis auf *P. v. Inwagen*, Freewill Remains a Mystery, in: *R. Kane* (Hg.), The Oxford Handbook on Freewill, Oxford/New York 2001, 158–178. Siehe auch *P. v. Inwagen*, The Mystery of Metaphysical Freedom, in: *R. Kane* (Hg.), Free Will, Malden 2002, 189–195, hier 190.

[36] *Talbott*, Universalism, 452 [eig. Übers.]. Siehe auch *ders.*, Love, 171.

[37] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (II), 501; *ders.*, Heaven and Hell (III), 245.

[38] Vgl. *Talbott*, Freedom, 426, wo er sich gegen jede Analyse von Freiheit wendet, „implying that we do the right thing *freely* only when acting wrongly remains a psychological possibility".

Der sogenannte und hier soeben schon verarbeitete Zufallseinwand stellt den wohl bedeutendsten Einwand der Kompatibilisten an die Adresse der Libertarier dar. John Locke etwa polemisiert gegen ein libertarisches Freiheitsverständnis mit dem Hinweis, dass der geforderte Indeterminismus dazu führe, dass nur noch Verrückte und Narren als frei zu verstehen seien, weil sie nicht rational und in diesem Sinn grund- und bestimmungslos handelten.[39] In libertarischer Sicht koinzidiere freies Handeln, so die kritische Spitze der Kompatibilisten, mit zufälligem Handeln.[40] Mit dieser Kritik wird aber nur ein Zerrbild des Libertarismus angegriffen, denn die meisten Libertarier sehen Freiheit gerade darin realisiert, in einer Handlungssituation, in der man über Handlungsalternativen verfügt, nach guten Gründen zu entscheiden. Sie bestreiten nicht, dass vernünftige Bestimmungsgründe zur Freiheit gehören, und vertreten daher gar nicht die von Kompatibilisten wie Peter Bieri oder Lynne Rudder Baker angegriffene Hypothese, Freiheit bedeute eine absolute Unbedingtheit im menschlichen Handeln[41] und zeitige sich deshalb als eine grundlose, erratische und sich nicht in die Bedingtheiten des Handlungssubjekts einfügende Wahl.[42] Indeterminismus ist zwar eine notwendige Bedingung für Freiheit nach libertarischer Analyse, beschreibt aber nicht in positiver Hinsicht das Wesen der Freiheit,[43] das vielmehr darin besteht, in Gewichtung vernünftiger Gründe und in Bindung an die eigene Bedingtheit die Zwei-Wege-Fähigkeit auszuüben. Im Rahmen des Vernünftigen bleiben oftmals mehrere Optionen, zumindest eben die beiden, eine Handlung zu vollziehen oder sie zu unterlassen und weiter zu überlegen. Manchmal, in sogenannten Buridan-Situationen, sind es gar exakt gleichvernünftige Optionen, und der Mensch muss sich entscheiden, was ein letztes

---

[39] Vgl. *J. Locke*, Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern, Band 1: Buch I und II, Hamburg [4]1981, 318: „Wenn Freiheit, wahre Freiheit, darin besteht, daß man sich von der Leistung der Vernunft losreißt und von allen Schranken der Prüfung und des Urteils frei ist […], dann sind Tolle und Narren die einzigen Freien." Den Hinweis auf die Stelle bei Locke verdanke ich *Keil*, Libertarische Freiheit, 24.

[40] Vgl. *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 92.

[41] Auch in der transzendentalen Freiheitsanalyse bei Hermann Krings und Thomas Pröpper zeichnet Unbedingtheit menschliches Handeln *nur der Form nach* aus. Unbedingtheit meint lediglich unableitbare Spontaneität im Entspringen der Handlung. Zugleich ist jede menschliche Handlung im Blick auf ihre konkrete Materialisierungsgestalt vielfach bedingt durch äußere wie innerliche Faktoren. Pröpper spricht deshalb davon, dass Freiheit material bedingt sei. Vgl. *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München [3]1991, 183–185. Die Unbedingtheit in der Form meint in etwa das, was die libertarische Freiheitsanalyse mit der Formulierung zum Ausdruck bringt, dass vor dem tatsächlichen Ereignis des freien Handelns die entsprechende Handlung *nicht hinreichend* kausal konditioniert sei. Vgl. *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 88.

[42] Zu Bieris Kritik am Unbedingtheitstopos vgl. *P. Bieri*, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt am Main [7]2007, 230–242. Dass er einen in jeglicher Hinsicht unbedingten Willen dem libertarischen Freiheitsbegriff unterstellt, wird deutlich ebd. 241: „[…] daß sein Wille auch dann variieren kann, wenn sonst alles gleich bleibt. Doch durch diesen Schritt macht man seinen Willen zu einem unbedingten Willen". Vgl. ferner Keils Replik in *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 93 f., 156 f. Vgl. zudem *Rudder Baker*, Why Christians should not be Libertarians, 469 f.

[43] Vgl. *Keil*, Willensfreiheit und Determinismus, 105.

Moment des Arbiträren beziehungsweise einen voluntaristischen Zug in das menschliche Handeln einträgt.[44]

Dass man hin und wieder sogar gar keine Handlungsalternative hat und dennoch in einem libertarischen Sinn frei ist, ist eine These, die der sogenannte restriktive Libertarismus vorgelegt hat. Neben van Inwagen ist Robert Kane der wohl prominenteste Vertreter dieses Konzepts. Freiheit unterliegt zahllosen Bestimmungen, nicht nur Bestimmungen der Vernunft, sondern auch der menschlichen Triebe und Begierden wie der Leiblichkeit insgesamt und schließlich auch der bereits erreichten Charakterprägung. Oftmals lassen diese Faktoren dem Handelnden keine Alternative mehr. Als Paradebeispiel wird hier auf Luthers angeblichen Ausspruch vor dem Wormser Reichstag 1521 verwiesen: „Hier stehe ich nun und kann nicht anders."[45] Dies meint nicht, dass keine Entscheidungs- und Handlungsalternative logisch denkbar ist, wohl aber, dass nur noch eine Entscheidungs- und Handlungsoption in der Kohärenz der Persönlichkeitsstruktur und Willensbildung des Handelnden liegt. Hinsichtlich von Entscheidungen, die durch die individuelle Charakterprägung vorentschieden sind, spricht Kane von „will-settled choices". Damit diese Charakterprägung auf lange Sicht als frei verstanden und mit dem Gedanken der Verantwortlichkeit kombiniert werden kann, müssen zumindest gelegentlich alternativenmächtige Entscheidungen beansprucht werden. Kane nennt sie „will-settling choices".[46] In diesen muss ich wirklich über meine Charakterformung und Willensbildung verfügen und entscheiden können, wer ich in moralischer Perspektive sein will.

In Anlehnung an den restriktiven Libertarismus präzisiert auch Talbott sein Freiheitsverständnis: Freiheit ist ihm zufolge graduell und zudem als Ergebnis einer Entwicklung zu denken. Dabei sind bestimmte Bedingungen, die für die Entstehung einer freien, moralisch verantwortlichen Person notwendig sind, nämlich Ambiguität, Unwissenheit und Indeterminiertheit, zugleich Hindernisse, die der Entfaltung einer vollumfänglichen Freiheit

---

[44] Vgl. *Keil*, Libertarische Freiheit, 25–27. Ferner *ders.*, Willensfreiheit, Berlin 2007, 105, 112, 116f. Siehe auch *Th. Talbott*, God, Freedom, and Human Agency, in: FaPh 26 (2009) 378–397, hier 385. Wenn man eine Buridan-Situation als solche durchschaut hat und weiß, dass es keine vernünftigere Option gibt, kann hinter einer zufälligen Wahl, auf einer höheren Ebene die vernünftige Entscheidung zu einer zufälligen Wahl stehen. Wenn man aber entdeckt, dass hinter jeder Entscheidung eine gestufte Motivationslage steht, droht schnell die Gefahr eines infiniten Regresses: Man kann die Entscheidung, vernünftig zu handeln, nicht nochmals auf vernünftige Gründe zurückführen. Es bleibt nur, von einer arbiträren Willensentscheidung zu Vernunft oder zu anderen Leitmotiven auszugehen. Vgl. *E. Reitan*, A Guarantee of Universal Salvation?, in: FaPh 24 (2007) 413–432, hier 418f.; *Grössl*, Freiheit – Gott – Verantwortung, 379f. Die gestufte Motivlage und die Gefahr eines Regresses wird diskutiert im Anschluss an den einschlägigen Aufsatz von *H. Frankfurt*, Freedom of the Will and the Concept of a Person, in: JPh 68 (1971) 5–20.

[45] Vgl. *Stosch*, Impulse, 198.

[46] Vgl. *R. Kane*, The Intelligibility and Significance of Traditional Libertarian Free Will in the Context of Modern Science and Secular Learning, in: *Stosch [u. a.]* (Hgg.), Streit um Freiheit, 5–21, hier 8f.

entgegenstehen.[47] So ist beispielsweise Indeterminiertheit eine notwendige Voraussetzung für einen personalen und moralischen Lernprozess, beispielsweise um den Wert der Liebe zu entdecken. Zugleich aber begreift sie Talbott auch als ein Hindernis hinsichtlich unserer Freiheit, da sie jeder Entscheidung einen Restgrad an Zufälligkeit einpflanzt. Um überhaupt moralisch verantwortliche, freie Wesen werden zu können, brauchen wir kausale Unbestimmtheit und epistemische Uneindeutigkeit in unseren Entscheidungssituationen, die es uns ermöglichen, besonders aus Fehlern, aber auch aus guten Handlungen zu lernen. Nur auf diese Weise kann so etwas wie Rationalität und Verantwortlichkeit überhaupt ausgebildet werden. Um aber schließlich als moralisch voll entwickelte, freie Subjekte eine Entscheidung treffen zu können, braucht es diese kausale Unbestimmtheit nicht mehr, da wir dann aus der Kausalität unserer rationalen Überzeugungen heraus handeln. Auch wenn keine Handlungsalternative als Tat einer rationalen Entscheidung mehr möglich sein sollte, wenn es also kein sinnvolles Anders-Können mehr gibt, so ist doch die Handlung, bestimmt von unseren rationalen Überzeugungen, als frei zu werten.[48] Freiheit ist, so Talbott, hier nicht durch das Vorhandensein alternativer Möglichkeiten begründet, sondern gegeben, weil die bestimmenden Gründe einer Handlung kausal unabhängig von externen Einflüssen sind und damit aus dem Inneren des Subjekts, eben aus seiner Vernunft, kommen.[49]

Kehren wir nun zu unserer eigentlichen Sachfrage zurück: Ist eine freie Entscheidung gegen Gott in eschatologischer Hinsicht möglich? Unterstellen wir zunächst einmal mit Talbott – und darin folgt dieser Paulus in 1 Kor 13,12 –, dass die eschatologische Gottesbegegnung irgendwann dahin führt, dass jede Täuschung über das, was wir unter der Alternative von Himmel und Hölle zu beschreiben suchen, ausgeschlossen ist.[50] Unter dieser Voraussetzung kann eine vernünftige und damit auch freie Endentscheidung einzig zugunsten des Himmels ausfallen.[51] Eine finale und

---

[47] Vgl. dazu und zum Folgenden *Talbott*, Love, 200 f. sowie *ders.*, Universalism, 453; *ders.*, Why Christians should not be Determinists, 309. An letztgenannter Stelle verdeutlicht Talbott, dass die dargelegten Entstehungsbedingungen menschlicher Freiheit eben auch die Möglichkeit und sogar die Tendenz zur Sünde mit sich bringen.

[48] Vgl. *Talbott*, Universalism, 454; *J. Walls*, Heaven and Hell, in: *Ch. Meister/P. Copan* (Hgg.), The Routledge Companion to Philosophy of Religion, London 2008, 585–594 [= Heaven and Hell (I)], hier 589.

[49] Vgl. *Talbott*, God, Freedom, and Human Agency, 393 f. Gottes Freiheit gilt Talbott als ausgezeichneter Fall von Freiheit überhaupt. Besonders bei ihm könne Freiheit nicht an alternative Möglichkeiten gebunden werden, sondern lediglich an die absolute kausale Unabhängigkeit seiner Bestimmungsgründe von externen Faktoren. Harry Frankfurt hebt in seinem Aufsatz über den Personbegriff das Wollen-Können dessen, was man zu wollen wünscht, in der Korrespondenz von „first-order-" und „second-order-volitions" als Freiheitskriterium hervor. Frei ist man für Frankfurt, wenn der Wille ganz aus sich selbst heraus bestimmt ist, ob nun Handlungsalternativen vorhanden sind oder nicht. Vgl. dazu *E. Stump*, Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will, in: JPh 85 (1988) 395–420, 397 f.

[50] Vgl. *Talbott*, Love, 185.

[51] So auch das Votum von *V. Hoffmann*, Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtferti-

freie Entscheidung gegen Gott ist laut Talbott gemäß den vorausgehenden Prämissen *logisch unmöglich*, und umgekehrt bleibt diese Entscheidung für den Himmel *frei*, auch wenn eine anderweitige Entscheidung eben nicht *innerhalb der psychologischen Kapazität* des Handelnden liegt. Nur aus purer Willkür und Irrationalität und damit auch nur aus purer Unfreiheit könnte der Mensch sich final gegen Gott entscheiden. Eine solche absolut widervernünftige und willkürliche Entscheidung mit der Konsequenz der ewigen Hölle dürfte Gott aber niemals zulassen.[52]

2.2 Die Reichweite eschatischer Erkenntnis

Um überhaupt eine *freie* und *psychologisch konsistente* Entscheidung gegen Gott denken zu können, bestreiten die Hauptopponenten Talbotts, namentlich Walls und Craig, die Prämisse, dass sich der zur Endentscheidung gerufene Mensch in einer Position epistemischer Klarheit über Gott und die Alternative von Himmel und Hölle befinde. Die dann anzunehmende Situation der Täuschung könne nur als selbst aufgebürdete Täuschung gedacht werden, da ein *deus deceptor* dem christlichen Gottesbild widerspreche. Eine endgültige Entscheidung gegen Gott bedeute sodann ein willentliches Verharren in der selbstgemachten Illusion.[53] Die sich hier aufgebende Folgefrage ist die: In welchem Maß darf die endzeitliche Gottesbegegnung zu einer umfänglichen Desillusionierung führen und bis zu welchem Grad müssen wir unseren selbstgemachten Illusionen aufliegen können, um frei und zugleich verantwortlich zu sein? Wenn eine überbordende Evidenz die Wirklichkeit Gottes und die von Himmel und Hölle offenlegt, ist dann noch eine freie Beziehung zwischen einem Geschöpf und seinem Gott denkbar? Vor allem Craig, aber auch Walls sieht hier einen entscheidenden Einwand gegen Talbotts Theorie. Ihres Erachtens mache die von Talbott veranschlagte Evidenz über Himmel und Hölle eine moralisch relevante, freie Bekehrung zu Gott unmöglich. Sie setze jede Möglichkeit, sich Gott zu verschließen, außer Kraft.[54] Umgekehrt fragt Talbott, inwiefern eine zumindest partiell auf Täuschung und Unwissenheit aufbauende Entscheidung angesichts des Rationalitätskriteriums als freie Entscheidung angesehen werden dürfe. Es bleibe doch die Möglichkeit, dass die nicht umfänglich informierte Entscheidung irrational sei und nur eine Karikatur Gottes ablehne. Nur eine vollinformierte Freiheit ist aus der Sicht Talbotts vollumfänglich frei, und dementsprechend sei es von Gott nicht zu verantworten, das endzeitliche Schicksal des Menschen von einer

gung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. 2013, 341–343.

[52] Vgl. *Th. Talbott*, No Hell, in: *Peterson/VanArragon* (Hgg.), Contemporary Debates in Philosophy of Religion, 278–287, hier 285.

[53] Vgl. *Walls*, Hell, 129.

[54] Vgl. *W. L. Craig*, Talbott's Universalism, in: RelSt 27 (1991) 297–308, hier 300. Ähnlich auch bei *G. Knight*, Universalism for Open Theists, in: RelSt 42 (2006) 213–223, hier 219.

unzureichend informierten Entscheidung abhängig zu machen.[55] Dagegen argumentiert Walls, dass der Umfang der Information aus Achtung vor menschlicher Personalität und Freiheit in einer Relation zum jeweiligen Niveau der Charakterbildung und den geistigen Fähigkeiten des Subjektes stehen muss.[56] Der Mensch muss so viel von Gott wissen, um Gott suchen zu können, und zugleich so uniformiert sein, um sich willentlich selbst täuschen zu können.[57] Die vollumfängliche Form von Erkenntnis, die Talbott unterstellt, kann der Mensch laut Walls nur in einem Prozess des freien Sich-Einlassens und Vollendet-Werdens durch Gott, also im Himmel, gewonnen haben.[58] Dies liegt auch daran, weil die Erkenntnis hier nicht nur kognitiv interpretiert werden darf, sondern neben dem Verstand auch Emotion, Moralität und Beziehungsfähigkeit umfassen muss. Sie kann nicht nur intellektuell sein, sondern muss den ganzen Menschen erfassen, um eine überzeugende Evidenz zu sein. Als solche kann sie aber nur in einem freien Dialog zwischen Gott und Mensch erzielt werden.[59]

Die Universalismustheoretiker wie Talbott, aber vor allem Eric Reitan sehen auch mit der eschatischen Erfahrung vor dem endgültigen Himmel, also in der klassischen Topologie gesprochen schon am Ort von Gericht und Läuterung, ein Geschehen der radikalen Enthüllung gegeben. Selbst wenn dem Menschen dort deutlich wird, wie sehr er in die Sünde verstrickt und von Gott entfernt ist, so ist dies dennoch eine Erfahrung, die die Wahrheit von Himmel und Hölle offenlegt. Am Läuterungsort erfährt der Mensch schmerzlich, was Gottesferne bedeutet und was Hölle bedeuten könnte. Nur um den Preis, menschliche Freiheit zu täuschen und dadurch zu verletzen, könnte diese Erkenntnis von Gott außer Kraft gesetzt werden.[60] Talbott wirft Walls deshalb in letzter Instanz vor, den verdrehten Gedanken zu postulieren, dass Gott menschliche Freiheit dahingehend

---

[55] Vgl. *Talbott*, Love, 174; *ders.*, Freedom, 420, 429. Bestätigend auch *Reitan*, Human Freedom, 129; *ders.*, A Guarantee of Universal Salvation?, 415 f. Siehe ferner *Amor*, Streitfall Hölle, 209. Michael Murray entwirft den Einwand, dass auch bei einer kognitiv vollinformierten Entscheidung die Leidenschaften die Vernunft überkommen und zu einer anderen Entscheidung hintreiben könnten. Talbott muss also annehmen, dass die Leidenschaften durch Gottes Mitwirken postmortal streng vernunftgemäß strukturiert sind. Vgl. *M. Murray*, Three Versions of Universalism, in: FaPh 16 (1999) 55–68, hier 62. Stellt dies schon eine Verletzung menschlicher Autonomie dar? Murray befürwortet dies, Reitan zieht es in Zweifel. Vgl. *E. Reitan*, Universalism and Autonomy. Towards a Comparative Defense of Universalism, in: FaPh 18 (2001) 222–240, hier 230 f.

[56] Vgl. *Walls*, A Philosophical Critique, 117.

[57] Siehe *Walls*, Hell, 131: „The knowledge must be fully adequate to encourage pursuit of God and the resulting character growth, but limited enough to allow us to deceive ourselves, resist God's grace, and derail our character development." Dazu *Talbott*, Freedom, 425. Ferner *M. Murray*, Heaven and Hell, in: *W. L. Craig* (Hg.), Philosophy of Religion. A Reader and Guide, Edinburgh 2008, 577–595, hier 594.

[58] Vgl. *Walls*, A Philosophical Critique, 121; *ders.*, Purgatory, 148.

[59] Vgl. *Walls*, Rethinking, 81; *ders.*, A Philosophical Critique, 115; *ders.*, A Hell of a Choice, 206 f., 209 f.; *Amor*, Streitfall Hölle, 210.

[60] Vgl. *Reitan*, Human Freedom, 131; *Th. Talbott*, Misery and Freedom. Reply to Walls, in: RelSt 40 (2004) 217–224, hier 221 f.

manipuliere, dass er ihre finale Entscheidung zur Gottesferne überhaupt erst ermögliche, indem er sie über das Wesen der Hölle täusche.[61] Gordon Knight hält wiederum zu Walls' Gunsten Talbott entgegen, dass eine solche Täuschung über die Wahrheit von Himmel und Hölle dem Menschen kraft seiner eigenen Freiheit und Kapazitäten möglich sein müsse.[62]

2.3 Evidenz und Freiheit – oder: Die zwei Formen von Zwang

Um sich gegen mögliche Vorwürfe, die Freiheit zu verletzen, zu immunisieren, führt Talbott die Unterscheidung von zwei unterschiedlichen Formen von Zwang ein: Erstens einen von außen kommenden, mit physischer oder psychischer Gewalt verbundenen Zwang, in dessen Wirkungsraum Entscheidungen keinesfalls frei sein können. Eine solche Grenzziehung beinhaltet auch jeder dezidiert kompatibilistische Freiheitsbegriff. Für Talbott gibt es zweitens aber auch einen inneren Zwang, der sich aus den rationalen Einsichten und einer moralischen Prägung ergibt.[63] Talbott exemplifiziert diesen inneren Zwang vor allem an epiphanen Bekehrungserfahrungen wie der des Paulus vor Damaskus und setzt ihn von äußerlich erzwungenen Verhaltensänderungen unter Gewaltandrohung ab. Selbst wenn man der einsichtigen Unterscheidung Talbotts zwischen innerem und äußerem Zwang zugibt, dass der innere Zwang noch in die Spielräume von Freiheit fällt, so stellt sich jedoch mit Blick auf die Hölle die Frage, inwiefern nicht die Evidenz eines unaufhörlichen und unerträglichen Unglücks als äußerer, Freiheit negierender Zwang eingestuft werden sollte. Anders gesagt: Sich gegen eine solche Hölle zu entscheiden, hat doch wohl nichts mit freier Bekehrung zu tun.[64]

2.4 Über das Wesen der Hölle

Die letzten Bemerkungen gewinnen an Deutlichkeit, wenn man Talbotts Vorstellung der Hölle analysiert. Denn diese wird von ihm in der Tat so konzipiert, dass sie kein Gegenstand einer psychologisch konsistenten Wahl

[61] Vgl. *Talbott*, Misery, 223.
[62] Vgl. *Knight*, Universalism, 218.
[63] Vgl. *Walls*, A Philosophical Critique, 114.
[64] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (III), 245; *ders.*, Rethinking, 78; *ders.*, A Hell of a Choice, 208. Talbott selbst wie auch der ihn unterstützende Eric Reitan erwehren sich dieser Kritik mit dem Hinweis, dass die Erfahrung von Hölle kein von Gott (äußerlich) auferlegtes Übel darstellt, sondern die natürliche Konsequenz der eigenen Entscheidung des Menschen ist. Zwischen der Entscheidung, sich Gott zu verschließen, und der konsekutiven Erfahrung des Elends besteht ein innerer Zusammenhang, der gewissermaßen vom Menschen hervorgerufen wird. Daher kommt eine umwendende Entscheidung der Bekehrung nach erlittenem Leid nicht aus einem äußerlichen Zwang, sondern entsteht in einem freien Lernprozess. Vgl. *Talbott*, Reply to My Critics, 262; *ders.*, Providence, Freedom, and Human Destiny, in: RelSt 26 (1990) 227–245, hier 244; *Reitan*, Human Freedom, 131. Kritisch zur unmittelbaren Verbindung von böser Tat und Elendserfahrung äußert sich *R. J. VanArragon*, Is it Possible to Freely Reject God Forever?, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 29–43, hier 34.

mehr sein kann. Walls hält es in treffender Weise fest: Talbott unterlegt seinen Analysen ein Konzept der Hölle als unaufhörliches, stets ansteigendes Elend ohne Begrenzung. Entscheidet sich der Mensch gegen Gott, so wählt er laut Talbott die Erfahrung eines nicht endenden Elends. In einer solchen Hölle unerträglichen Elends und unbegrenzter Qualen könnte aber keine finite Daseinsform wie der endliche Mensch existieren. Er könnte sie einfach nicht aushalten, sie würde seine Natur zerstören. Wenn noch möglich, würde sich der Mensch einer solchen Höllenerfahrung fraglos durch Bekehrung entziehen, allerdings verdiene es eine solche erzwungene Bekehrung kaum, als freie qualifiziert zu werden.[65] Daher könne die Hölle konsistent nur als endliches Unglück des endlichen Menschen gedacht werden. Der Gedanke, dass Gott den Menschen in der Hölle befähigt, unendliches Leiden auszuhalten, erscheint, wie Walls treffend bemerkt, unplausibel. Zudem stünde ein unendliches Unglück in einem krassen Missverhältnis zu den immer nur endlichen Sünden von Menschen.[66] Auch dieser sogenannte Proportionalitätseinwand (*proportionality objection*), der in Gerechtigkeitsüberlegungen gründet, steht also zugunsten der Endlichkeit und Erträglichkeit der Höllenerfahrung.[67] Gott scheint daher moralisch nicht gerechtfertigt zu sein, ein unendliches Leid als eschati-

[65] Vgl. *Walls*, Hell, 132 f.; *ders.*, A Philosophical Critique, 111. Als Belegstelle zu Talbotts Höllenvorstellung verweise ich auf *Talbott*, Doctrine, 35.

[66] Vgl. *Talbott*, Love, 139; *R. Swinburne*, A Theodicy of Heaven and Hell, in: *A. J. Freddoso* (Hg.), The Existence and Nature of God, Notre Dame 1983, 37–54, hier 51; *M. McCord Adams*, Hell and the God of Justice, in: RelSt 11 (1975) 433–447, hier 436; *S. Kershnar*, Hell and Punishment, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 115–132, hier 126. Dass menschliche Sünden immer endlich sind, auch wenn sie innerweltlich wie etwa die Taten Hitlers maßlos erscheinen, liegt daran, dass theologisch betrachtet Gott das letzte Wort über menschliche Schicksale behält. Kein Mensch kann dem anderen die Hölle oder die Annihilation zufügen. Auch der menschliche Charakter kann nicht unendlich schlecht sein und in diesem Sinn unendliches Höllenunglück rechtfertigen, gerade weil der Charakter auch von nicht zu verantwortenden Faktoren wie Genetik und Sozialisierung abhängt. Vgl. *S. Kershnar*, The Injustice of Hell, in: IJPR 58 (2005) 103–123, hier 107, 113.

[67] Vgl. *K. E. Himma*, Eternally Incorrigible. The Continuing-Sin Response to the Proportionality Problem of Hell, in: RelSt 39 (2003) 61–78, hier 61, 64. Der Proportionalitätseinwand könnte mit dem anselmschen Gedanken pariert werden, dass jede Sünde eine Sünde gegen Gott ist und in ihrem Wert von der Würde des in der Sünde Beleidigten abhängt. Die endliche Sünde verdient unendliche Strafe, weil der Geschädigte der Unendliche ist. Vgl. dazu etwa *Murray*, Heaven, 580. Fraglos ist das hintergründige Gottesbild kritisch zu sehen, weil dieser Gott die menschliche Sünde unendlich überbewerten würde. Ein solcher Gott wäre ungerecht und grausam. Entsprechend einmütig ist die Kritik in *Talbott*, Punishment, 158 f.; *C. H. Pinnock*, Annihilationism, in: *Walls* (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, 462–475, hier 471; *McCord Adams*, Hell, 442 f.; *dies.*, Problem, 310 f. Akzeptiert man hingegen den Proportionalitätsgedanken unter Verzicht auf das Argumentationsmuster Anselms, so bliebe noch immer die Option, ein unendliches Leid mit einem kontinuierenden Sündigen der Subjekte in der Hölle zu rechtfertigen. Vgl. *Ch. Seymour*, Hell, Justice, and Freedom, in: IJPR 43 (1998) 69–86, hier 78–82. Diese These impliziert aber prinzipiell eine Auswegmöglichkeit aus der Hölle, die der Mensch kraft seiner Freiheit durch weiteres Sündigen nicht wählt. Vgl. *Himma*, Eternally Incorrigible, 69 f.; *J. Kronen/E. Reitan*, Talbott's Universalism, Divine Justice, and the Atonement, in: RelSt 40 (2004) 249–268, hier 263; *VanArragon*, Reject God Forever, 38. Versucht man die These von einem weitergehenden Sündigen ohne Auswegmöglichkeit zu denken, gerät man in eine zirkuläre Argumentation. Man braucht die Hölle als Ort unendlich weitergehenden

sches Schicksal zu verfügen oder auch nur zuzulassen. Wie aber kann die Endlichkeit der Hölle gedacht werden? Richard Swinburne bringt hier die Option der Verlöschung, der Annihilation, der menschlichen Subjekte als letzte Konsequenz der negativen Freiheitsentscheidung gegen Gott ins Spiel.[68] Walls zieht diese prominent auch von Jonathan Kvanvig[69] und Clark Pinnock[70] befürwortete Option zumindest als eine logische Möglichkeit zur Lösung des Proportionalitätsproblems in Erwägung, die er aber nicht entschieden propagiert,[71] weil sie letztlich dieselben Probleme nach sich zieht: Ist die absolute Vernichtung nicht ein maßloses Schicksal für eine endliche Kreatur, auch wenn sie sündig hinter ihrer Sinnbestimmung zurückbleibt?[72] Im frühen Buch über die Hölle vom Anfang der 90er Jahre hat Walls die Annihilationsthese inhaltlich scharf kritisiert und an der Ewigkeit und Ausweglosigkeit der Hölle festgehalten. Begründet hat er dies mit dem Ernst menschlicher Freiheit, der durch eine radikale Vernichtung insofern in Frage gestellt wird, als dem Menschen damit die Möglichkeit eingeräumt wird, sich den Konsequenzen der eigenen bösen Taten zu entziehen. Zudem bezweifelt Walls, dass überhaupt ein Subjekt die absolute Vernichtung wollen kann.[73] Später sieht er – aus Gründen,

---

Sündigens, um die Hölle als Ort unendlichen Leidens allererst zu rechtfertigen. Vgl. *Buckareff/Plug*, Hell and the Problem of Evil, 135.

[68] Vgl. *Swinburne*, A Theodicy, 52.

[69] Vgl. *J. Kvanvig*, The Problem of Hell, New York 1993, 139–148. Dieser vertritt die These, dass auch in der Hölle der menschlichen Freiheit die Möglichkeit eines metaphysischen Selbstmordes offenstehen sollte. Nur wenn sie auch diese Möglichkeit hat, ist menschliche Freiheit wahrhaft geachtet. Und Gott sollte die menschliche Entscheidung zu einem metaphysischen Selbstmord auch akzeptieren, wenn sie epistemisch gerechtfertigt ist. Diese These verbindet er auch mit einem metaphysischen Argument: Weist der Mensch Gott endgültig zurück, so bricht er mit jener Relation, die ihn allererst in seiner Existenz konstituiert. Absolute Nichtexistenz müsste doch die Folge sein. Brown und Walls kritisieren diese Theorie mit dem Vorwurf, dass dabei zu gradlinig von den prämortalen auf die postmortalen Möglichkeiten geschlossen werde. Zudem stellen sie die Frage: Warum sollte Gott, nur weil ein Mensch ihn zurückweisen will, seinen seinserhaltenden Akt zurückziehen? Ist es nicht eher dem biblischen Gottesbild entsprechend, davon auszugehen, dass Gott auf eine menschliche Zurückweisung mit Liebe und nicht mit einer Aufhebung der konstitutiven Relation reagiert? Vgl. *C. Brown/J. Walls*, Annihilationism. A Philosophical Dead End?, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 45–64, hier 57–59.

[70] Clark Pinnock begründet die Elimination menschlicher Subjekte gar als Option, die anders als ein ewiges Höllenleiden eher der göttlichen Güte und Moralität entspricht. Die Annihilationshypothese beinhaltet keinen sadistischen Aspekt und zwingt daher nicht in den Universalismus. Vgl. *Pinnock*, Annihilationism, 470, 473.

[71] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (II), 497–499.

[72] Vgl. *Brown/Walls*, Annihilationism, 54f.; *Buckareff/Plug*, Hell and the Problem of Evil, 136.

[73] Vgl. *Walls*, Hell, 136f. Dazu *McCord Adams*, Horrendous Evils, 46; *Pinnock*, Annihilationism, 470. Markus Mühling fragt zudem, ob eine absolute Vernichtung mit Gottes Treue zu seiner Schöpfung in Einklang gebracht werden könne. Vgl. *M. Mühling*, Hölle und Fegefeuer im protestantischen Verständnis, in: ThPQ 167 (2019) 133–141, hier 137, 140. Eleonore Stump bezweifelt ebenso die theologische Konsistenz der Annihilationshypothese. In den Bahnen des Thomas erklärt sie, dass eine Annihilation nur dann zu rechtfertigen wäre, wenn Gott dadurch ein größeres Gut erschaffen könnte. Da kein größeres Gut als Resultat einer Annihilation in den Blick kommt, verwirft sie die These aus Gründen der göttlichen Güte. Vgl. *E. Stump*, Dante's Hell, Aquinas's Moral Theory and the Love of God, in: CJP 16 (1986) 181–198, hier 196.

die im nächsten Unterabschnitt auch mit Talbott zu reflektieren sind – die Umkehr zu Gott als Ausweg aus der Hölle, weil Gott aufgrund seiner unendlichen Güte allen, also auch den Bewohnern der Hölle, die maximale Möglichkeit zur Umkehr anbietet.[74]

Gegen letztere Option verwehrt sich Amor mit Hinweis auf die katholische Dogmatik, denn die Hölle ist nach katholischem Verständnis endgültig und kein Ort, an dem eine Bekehrung möglich ist. Einen Ausweg aus der Hölle in Richtung Himmel zu denken, verflüssige die eschatologische Topografie und mache die Hölle zum Fegefeuer,[75] wie Walls aber auch offen eingesteht.[76] Systematisch betrachtet lässt sich gegen eine solche bleibende Konversionsmöglichkeit erneut die Frage nach der Achtung der menschlichen Freiheit aufwerfen, zumindest dann, wenn man wie Karl Rahner Freiheit nicht nur als (Neu-)Anfangen-Können, sondern auch als Vermögen der Endgültigkeit interpretiert. Bedeutet Freiheit nicht auch die Fähigkeit des Menschen, sich im Tod, der mit dem Moment des individuellen Gerichts in eins fällt, endgültig und irreversibel auf eine Lebensperspektive, sei es mit oder ohne Gott, also auf Himmel oder Hölle, festzulegen?[77] Andererseits könnte man darauf antworten: Wird menschlicher Freiheit mit einer irreversiblen Entscheidung im Tod nicht etwas abverlangt, was ihre endliche Konstitution überfordert sowie die Abhängigkeiten und perspektivischen Verengungen ihrer Geschichte unterschätzt?[78] Man könnte den Proportionalitätseinwand als Warnung davor reinterpretieren, menschliche Freiheit in ihrer Endlichkeit und Abhängigkeit absolut zu setzen.[79] Gerade deshalb sollte Gott den Höllenbewohnern eine Umkehroption offenhalten.

---

[74] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (III), 242. Diese Position bekräftigen auch *Buckareff/Plug*, Escaping Hell, 44 f. Letztere werfen nochmals die Frage auf: Könnte es Gott nicht bei einer *einmaligen* zweiten Chance belassen? Wenn Gott als grenzenlose Liebe zu denken und unbedingt beziehungswillig mit dem Menschen ist, wird er von seiner Seite das Konversionsangebot nicht zurückziehen, auch bei einer zweiten, dritten oder vierten (usf.) Zurückweisung. Vgl. *A. Buckareff/A. Plug*, Value, Finality, and Frustration. Problems for Escapism?, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 77–90, hier 78. Christologisch könnte man das beständige Konversionsangebot in der Hölle aufgrund von Gottes unendlicher Liebe mit Balthasars Karsamstagstheologie konkretisieren. Balthasar legt Christi *Descensus ad inferos* so aus, dass Christus an den Ort unendlicher Gottesferne, also in die Hölle, geht. Auch die Hölle wird so zum christologischen Ort. Weil Christus in der Hölle begegnet, kann aus dieser Begegnung die Hoffnung begründet werden, dass die Hölle zum Purgatorium wird. Vgl. *Greiner*, Für alle hoffen, 228–231.

[75] Vgl. *Amor*, Streitfall Hölle, 212. Siehe ferner *Buckareff/Plug*, Escaping Hell, 49.

[76] Vgl. *Walls*, Purgatory, 150.

[77] Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1984, 102 f.; *ders.*, Theologie der Freiheit, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 6: Neuere Schriften, Einsiedeln 1965, 215–237, hier 221–225; *ders.*, Art. Hölle, in: HTTL III 305–308, hier 306, 308; *Vechtel*, Eschatologie, 52 f., 128 f., 295. In seiner ersten eschatologischen Monografie interpretiert auch Walls Freiheit als Vermögen zu einer irreversiblen Entscheidung, die, wenn sie ausreichend reflektiert ist, auch von Gott unbedingt zu achten ist. Vgl. *Walls*, Hell, 136.

[78] Vgl. *VanArragon*, Reject God Forever, 32.

[79] In der Tatsache, wie abhängig und beeinträchtigt Menschen von ihren enggeführten Perspektiven und Schwächen sind, ist auch der Grund zu erkennen, warum McCord Adams das Verhältnis von Gott und Mensch nicht als Verhältnis ebenbürtiger Partner, sondern analog

Für die auszutragende Debatte könnte man nun Folgendes festhalten: Als erträgliches Unglück mit Blick auf ein Ende durch Auslöschung oder einen stets möglichen Ausweg in den Himmel ist die Hölle doch möglicher Gegenstand einer psychologisch kohärenten Freiheitsentscheidung. Damit der Ausweg aus der Hölle aber nicht zum zwangsläufigen Automatismus wird, muss das Wesen der Höllenerfahrung ohne das Moment eines die menschliche Natur destruierenden, stetig ansteigenden psychophysischen Leidens gedacht werden. Eleonore Stump etwa begreift die Hölle als Lebensraum, der noch immer Gottes Liebe zum sich verweigernden Geschöpf zum Ausdruck bringt. Wenn die Hölle von Gottes Liebe zum Geschöpf her zu denken ist, so ist sie im Referenzrahmen thomasischer Metaphysik ein Lebensraum, in dem der Mensch seine Natur und damit seine Vernunft und Freiheit realisieren kann, auch wenn er dort natürlich aus freier Entscheidung die Gottesferne und absolute Isolation erlebt und in diesem Raum seine Natur und die seiner „Mit-Insassen" nach und nach *selbst* beschädigen, aber nicht im Letzten vernichten wird. Laut Stump realisiert Gott in der Hölle das Bestmögliche, was er für ein sich verweigerndes Geschöpf tun kann. Die Kreatur erlebe nur die selbstgewählten Schmerzen der Gottesferne, aber kein sonstiges von Gott verfügtes Leiden. Diesen letzten Schmerz könne Gott dem Menschen nur nehmen, wenn er ihn vollständig vernichte.[80] Walls greift dieses Höllenkonzept auf, ohne von einer zwangsläufigen Zerstörung der menschlichen Natur auszugehen, und unterbreitet die These, dass der Mensch in der Hölle zum einen Gottes Konversionsangebot ergreifen, aber auch seine Möglichkeiten, sich zu täuschen, Gottes Offerte zurückzuweisen und in der Sünde zu bleiben (gegebenenfalls gar ewig), weiter verwirklichen könne. Gegenüber einer solchen „milden Hölle"[81] verlöre sodann auch die Annihilationshypothese ihren systematischen Reiz,[82] weil eine solche Theorie jede Form eines göttlichen Sadismus in Auferlegung oder Zulassung unendlicher Höllenqualen ausschließt und deshalb keinen (axiologischen oder moralischen) Vorzug der Annihilation gegenüber der Höllenexistenz begründen kann. Sicherlich wäre, wie Talbott anfragt, noch zu prüfen, ob diese „milde" Höllenvorstellung gegenüber dem biblischen Befund nicht zu sehr entschärft ist.[83] Charles Seymour radikalisiert diese Rückfrage an Walls nochmals, wenn er in Zweifel zieht, dass Walls hier überhaupt einen sinnvollen Begriff der Hölle aufruft. Muss die Hölle als Zurückweisung

zum Verhältnis von Eltern und (Klein-)Kind denkt. Vgl. *McCord Adams*, Problem, 313 f. Dazu *Seymour*, Hell, 69.

[80] Vgl. *Stump*, Dante's Hell, 192, 196 f.; *dies.*, The Problem of Evil, in: FaPh 2 (1985) 392–423, hier 401; *dies.*, Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford 2010, 387 f. Dazu *Amor*, Streitfall Hölle, 211; *Buckareff/Plug*, Escaping Hell, 41; *Kvanvig*, Problem, 123–128.

[81] *McCord Adams*, Horrendous Evils, 43 f. [eig. Übers.].

[82] Vgl. *Brown/Walls*, Annihilationism, 56.

[83] Vgl. *Talbott*, Love, 183.

der Gottesgemeinschaft nicht – wie auch Stump betont[84] – als schlechthin negative und üble Existenzweise gedacht werden, weil der Mensch seinen gottgesetzten Sinn verfehlt?[85] Für Walls steht dennoch als Einwand gegen Talbott fest: Letzterer müsste die Hölle abgemildert oder erträglich – wenn auch nicht endlich[86] – konzipieren, will er nicht in die Freiheitsaporie eines gewaltsamen Zwangs verfallen.[87]

2.5 Vollendung einer prozessualen Freiheitsgeschichte

Wenn man Talbotts Gedanken bis zu diesem Punkt mitverfolgt hat, so kann man sein Bemühen, den Universalismus mit einem libertarischen Freiheitsdenken zu vereinbaren, womöglich noch immer als gescheitert betrachten. Jedenfalls tut dies Jerry Walls. Erkauft sich Talbott den Universalismus nicht genau besehen durch nichts anderes als durch einen verdeckten Kompatibilismus, der die Kohärenz von Freiheit und Determinismus behauptet?[88] Talbott selbst versucht diese Anfrage gewissermaßen zu unterlaufen, indem er auf seine dynamisch-prozessuale Vorstellung von menschlicher Freiheit rekurriert und explizit auf Robert Kanes Konzept des sich selbstformenden Willens Bezug nimmt. Kane zufolge bedeutet jede (libertarisch) freie Entscheidung die Initiation eines Wertexperiments, das niemals vollständig aus der Vergangenheit ableitbar ist und sich von der Zukunft Rechtfertigung verspricht.[89] Durch solche Wertexperimente forme das Subjekt seine Persönlichkeit, indem es aus ihren Konsequenzen lerne. Da aber jedes Wertexperiment unter Endlichkeitsbedingungen in einer Umwelt stattfinde, in der man nicht alle Faktoren im Letzten einzuschätzen wisse, sei auch der Ausgang nicht eindeutig dem eigenen Verantwortungsbereich zuzuordnen. Ist das humane Subjekt aber dann noch für seine moralische Entwicklung moralisch verantwortlich? Wird der eigene Charakter nicht in einem Spiel von Faktoren geformt, die sich überhaupt nicht absehen lassen und oftmals vom guten Willen der Anderen abhängen, und gewinnt damit nicht auch Charakterbildung etwas Zufälliges, das einer moralischen Rechenschaft für

[84] Vgl. *Stump*, Problem, 401. McCord Adams kritisiert Stumps Höllenkonzept als nicht ganz konsistent. Wenn die Hölle das letzte Übel sein solle, könne die Existenz dort nicht so konzipiert werden, dass alle innerweltlichen psychologischen Möglichkeiten bestehen bleiben. Vgl. *McCord Adams*, Problem, 322 f.

[85] Vgl. *Seymour*, Hell, 76.

[86] Denkt man die Hölle in einem solch erträglichen bzw. milden Sinne, so wird auch dem Proportionalitätseinwand seine argumentative Kraft zugunsten der Endlichkeit der Hölle genommen. Vgl. *Himma*, Eternally Incorrigible, 67.

[87] Vgl. *J. Walls*, A Hell of a Dilemma. Rejoinder to Talbott, in: RelSt 40 (2004) 225–227, hier 227. Überlegungen zu einer an sich zeitlich endlosen, aber aus der subjektiven Perspektive als begrenzt und erträglich zu erfahrenden Hölle (ohne das Motiv eines weitergehenden Sündigens und einer Auswegmöglichkeit aus der Hölle) liefert auch *J. Cain*, On the Problem of Evil, in: RelSt 38 (2002) 355–362.

[88] Vgl. *Reitan*, Human Freedom, 135. Siehe auch *Walls*, Why No Classical Theist, 88 Anm. 26; *ders.*, Eternal Hell, 276.

[89] Vgl. *R. Kane*, The Significance of Free Will, Oxford 1998, 145.

diese im Wege steht?[90] Um diese Anfragen etwas zu veranschaulichen: Wenn ein Kind von frühester Kindheit an für an sich gute Handlungen Schläge und Strafen erfahren muss, ist es ihm dann überhaupt noch möglich, einen guten Willen für Andere zu entwickeln und diesen in der Charakterformung prägend werden zu lassen? Und wenn ein solches Kind später seinerseits Schläge und Gewalt verübt, ist ihm die Charakterprägung, die zu solchen Taten disponiert, anzulasten?

Der Bildungs- und Reifungsprozess kann aufgrund nicht zu verantwortender Einflussnahmen nicht mit dem physischen Tod zu Ende sein.[91] Er muss postmortal weitergehen und dabei Bedingungen bieten, unter denen Menschen durch selbstformende Handlungen zur vollumfänglichen Einsicht in die Differenz von Gut und Böse gelangen.[92] Denn zumindest postmortal fallen Subjekte keinen ambivalenten Bedingungen und Fehleinschätzungen mehr anheim. Für die Menschen kann dieser Lernprozess unterschiedlich (lang) verlaufen, abhängig von der Nähe oder Ferne zu Gott, in der der Mensch prämortal gelebt hat.[93] Doch am Ende des in Gottes Ewigkeit weiterführenden Lernprozesses steht, so Talbotts eschatologische These, die freie Entscheidung für Gott.[94] Denn es macht für eine rationale Kreatur

[90] Vgl. *Talbott*, God, Freedom, and Human Agency, 390; *ders.*, Grace, Character Formation, and Predestination unto Glory, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 7–27, hier 12f.

[91] Vgl. *Knight*, Universalism, 215.

[92] Auch Walls befürwortet die These, dass der individuelle Selbstbildungsprozess des Menschen postmortal weiterlaufe. Es gebe menschliche Biografien, in denen vor dem Tod Gottes Gnade nicht in ausreichender Weise und nicht in hinreichender Deutlichkeit angeboten werden konnte. Deshalb brauche es, so Walls, eine „second chance" nach dem Tod (vgl. *Walls*, Purgatory, 127f.). Gott könne das individuelle Heil nicht von den Kontingenzen der Geschichte und den Unzulänglichkeiten einer menschlichen Vermittlung abhängig machen. Über die ganze Biografie hin müsse jedem Menschen auf Grund von Gottes Güte und Gerechtigkeit die Gnade gar in einer optimalen Weise angeboten werden. Walls spricht von „optimal grace" (ebd. 129; siehe ferner *ders.*, Heaven, 82–88). Dies sei nicht als quantitativ gleiche Gnadenmitteilung zu verstehen, sondern so, dass Gott jedem Menschen ein den subjektiven Bedürfnissen und der subjektiven Geschichte bestmöglich entsprechendes Beziehungsangebot mache. Dieses Beziehungsangebot müsse menschliche Freiheit achten und darf laut Walls deshalb – anders als bei Talbott – nicht zu einer absoluten Evidenz in epistemischer Hinsicht führen (vgl. *ders.*, Eternal Hell, 276), auch wenn er wenigstens im Buch über das Fegefeuer klarstellt: „The sort of genuine chance I have in mind requires that the offer of grace is communicated clearly and lovingly, so that both the substance and the spirit of the gospel are faithfully represented. Patience and care must be taken to make sure that honest misunderstanding is cleared up so that the response that is elicited is actually to the gospel, and not distortion or caricature of the gospel" (*ders.*, Purgatory, 129).

[93] Siehe dazu auch die Überlegungen von Walls, der den prinzipiellen Einwand, dass ein heilsrelevanter Freiheitsgebrauch im Sinne einer Bekehrungsmöglichkeit *post mortem* die Ernsthaftigkeit der irdischen Biografie unterlaufe und einer billigen Hoffnung das Wort rede, mit dem Hinweis pariert, dass der prämortalen Geschichte durch eine verschiedenartige Qualität und Intensität der Bekehrungs- und Transformationserfahrung im Fegefeuer Rechnung getragen werde. Vgl. *Walls*, Purgatory, 147. Ferner *Greiner*, Für alle hoffen, 260. Ob man dem Ernst der irdischen Geschichte noch gerecht wird, wenn nicht nur eine zweite Chance nach dem Tod zugestanden wird, sondern gar von einem starken, logisch notwendigen Heilsuniversalismus auszugehen ist, ist im Fortgang der Überlegungen weiter zu bedenken.

[94] Vgl. *Talbott*, Love, 193f.

einfach keinen Sinn, wissentlich in einer Entscheidung zu ewigem Elend zu verharren.[95]

Freiheitstheoretisch betrachtet bedeutet Talbotts Position – wie schon angezeigt – eine kompatibilistische Konzession des libertarischen Freiheitsbegriffs im Sinne des restriktiven Libertarismus. Einzelne Freiheitsentscheidungen können determiniert sein, müssen also nicht dem Kriterium des Anders-Könnens entsprechen, solange sie eben in einen Prozess eingebunden sind, in dem freie, mit einem Anders-Können verbundene Entscheidungen getroffen werden.[96] Diese Konzession des restriktiven Libertarismus kann man durchaus annehmen, wie es beispielsweise auch Klaus von Stosch tut,[97] sie wird meines Erachtens aber dann problematisch, wenn die Entscheidung ohne aktuale Handlungsalternative eine *finale* Entscheidung ist. Wenn am Ende, in der eschatischen Endentscheidung, und nicht auf dem Entwicklungsweg ein psychologisch begründetes Nicht-anders-Können steht, sind dann nicht der Weg dahin und alle dabei getroffenen Freiheitsentscheidungen entwertet? Wenn immer schon klar ist, dass wir gerettet werden, welchen Sinn hat dann noch das freie Leben mit all seinen guten und schlechten Entscheidungen, welchen Sinn hat die manchmal beschwerliche Charakterprägung? Talbott antwortet darauf lediglich: Nur ein Leben unter indeterminierten, zweideutigen, nicht voll informierten Bedingungen stellt die *metaphysisch notwendige* Voraussetzung dar, um ein freies und rationales, den Wert von Liebe und Leiden kennendes Subjekt hervorzubringen.[98] Nach meinem Dafürhalten werden aber genau der Wert und der Ernst dieser freiheitlichen Selbstbildung und damit auch der Wert einer freien Liebe in Frage gestellt, wenn das finale Resultat der Selbstbildung *a priori* feststeht.[99] Es genügt nicht, wenn Freiheit nur die Länge und Beschwerlichkeit des Weges

[95] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (II), 501: „[I]t makes no sense at all that a rational creature could knowingly persist in the choice of eternal misery."

[96] Vgl. *Talbott*, Love, 154.

[97] Vgl. *Stosch*, Freiheit als theologische Basiskategorie?, 33: „Man kann […] durchaus zugeben, dass aktual nicht immer alternative Möglichkeiten vorhanden sein müssen, um einem handelnden Subjekt Freiheit und Verantwortung zuschreiben zu können. Aber auf lange Sicht ist Freiheit ohne das Vorhandensein alternativer Möglichkeiten nicht denkbar." Auf den Folgeseiten rekurriert Stosch auch auf Kane. Verkürzt auch in: *Ders.*, Theodizee, Paderborn 2013, 74–77.

[98] Vgl. *Talbott*, Love, 204; *ders.*, Why Christians should not be Determinists, 307. Aber stimmt das? John Sanders stellt diese Überzeugung Talbotts in Frage, weil zumindest Gott selbst den Wert von Freiheit und Liebe kennt, ohne jemals Ambiguitäten und Irrationalitäten aufgelegen zu haben. Vgl. *Sanders*, A Freewill Theist's Response, 185. Dass der Mensch eine kognitive Distanz zu Gott benötigt, um eine freie Beziehung zu ihm aufbauen zu können, dass Gottes Wirklichkeit ihm deshalb nicht in überwältigender Klarheit vor Augen stehen kann und dass die Lebenswirklichkeit durch die Existenz des Leidens von einer gewissen Ambiguität gekennzeichnet sein muss, damit der Mensch Mitgefühl und Nächstenliebe entwickeln kann, ist eine These, die schon bei John Hick in seiner irenäischen Theodizee zu finden ist. Vgl. *J. Hick*, God, Evil, and Mystery, in: RelSt 3 (1968) 539–546, hier 540f.

[99] Vgl. *Murray*, Versions, 58f., 63. Siehe auch *Reitan*, Human Freedom, 135f. mit Hinweis auf *L. W. Ekstrom*, Free Will. A Philosophical Study, Boulder 2000, 6–14; *J. Kvanvig*, Hell, in: *Walls* (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, 413–425, hier 422.

zu Gott beeinflussen kann. Eine logisch notwendige Allerlösung steht in Gefahr, zu einem Geschichtsnihilismus zu werden.[100]

2.6 Die Psychologie des Bösen

An dieser Stelle darf nicht unterschlagen werden, dass es im Forschungsdiskurs auch Stimmen gibt, die den libertarisch-freien Selbstformungsprozess nicht nur in positiver Gestalt als Prozess der Reifung denken, sondern gleichfalls auch die negative Entwicklungsform für möglich erachten, also den Prozess moralischen Verderbens. So konzipiert etwa Swinburne – und Walls folgt ihm darin – die endgültige Verweigerung des Menschen gegenüber Gott als Ergebnis eines Prozesses, in dem der Mensch moralisch so verdorben wurde, dass ihm nur noch die Entscheidung gegen Gott möglich ist.[101] Talbott scheint, so das Urteil von Walls, im Blick auf den Selbstformungsprozess etwas naiv zu denken, indem er einfach davon ausgeht, dass sich der Mensch nach erlittenen Strafen für sein Fehlverhalten irgendwann bekehrt und für Gott entscheidet. Fraglos ist dies möglich, aber unausweichlich ist das nicht.[102] Und wenn es unausweichlich wäre, wäre dies in keiner Weise freiheitskompatibel.[103] Vielmehr ist es in gleicher Weise möglich, trotzig auf dem Weg des Unglücks zu verharren, den eigenen Charakter in der Konsistenz und Anziehungskraft der Sünde zu durchformen und der Gnade gegenüber immun zu werden. In *will-settling choices* kann ich meinen Charakter eben auch zugunsten des Schlechten und in einer konsekutiven Vorentschiedenheit für das Schlechte formen.[104] Zugegebenermaßen verlangt dies ein hohes Maß an Selbsttäuschung über das Wesen und die Attraktivität des Bösen.[105] Will man nicht von neuem in die Aporien gegen die Freiheit gelangen, muss dieses Ausharren und Sich-Verhärten im Unglück aber psychologisch möglich und sogar von einer subtilen Befriedigung begleitet sein, um die Intelligibilität und Rationalität der Höllenentscheidung zu gewähren.[106] All dies ist nur im

---

[100] Vgl. *Janowski*, Dualismus, 146. Man könnte, statt von einem Geschichtsnihilismus zu sprechen, auch die Frage formulieren, warum Gott nicht unmittelbar den allversöhnten Endzustand herbeiführt, ohne den Umweg der teils leidvollen Geschichte zu gehen. Vgl. etwa *Murray*, Versions, 57, 62f. Talbott weist eben darauf hin, dass der Mensch nur dank seiner teils sich verfehlenden Freiheit den Wert von Umkehr und Vergebung kennen lernen kann, dass Gott dem Menschen, nur wenn dieser zunächst in einer Distanz zu ihm existiert, auch den Wert seiner Gnade offenlegen kann. Vgl. *Talbott*, Grace, 26. Das endliche Leben hat also eine Bedeutung, auch wenn der Mensch notwendigerweise vollendet wird. Zudem könnte man die Überlegung anstellen, dass alle Erfahrungen, auch alle schmerzvollen und schuldhaften, die Art und Weise prägen, wie das mit allen versöhnte Subjekt die himmlische Gemeinschaft erlebt. Vgl. *Buckareff/Plug*, Hell and the Problem of Evil, 139.

[101] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (I), 587, mit Hinweis auf *Swinburne*, A Theodicy, 48f.

[102] Vgl. *Walls*, A Hell of a Dilemma, 226; *ders.*, Heaven and Hell (I), 591; *ders.*, Rethinking, 80f.

[103] Vgl. *Craig*, Talbott's Universalism, 300.

[104] Vgl. *Walls*, Hell, 120–124; *VanArragon*, Reject God Forever, 41.

[105] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (II), 505; *ders.*, A Philosophical Critique, 120.

[106] Vgl. *Walls*, Hell, 126, 128. Siehe dazu auch *W. L. Craig*, Talbott's Universalism Once More, in: RelSt 29 (1993) 497–518, hier 500. Dieser nennt als Beispiel für eine solche Befriedigung das

Theorierahmen einer milden Hölle denkbar. Auch derjenige in der Hölle kann dann seine Gründe haben: die Genugtuung am Tun des Bösen, der Glaube an eine absolute Selbstbehauptung und die Möglichkeit, nicht die schmerzliche Konfrontation mit der Wahrheit des eigenen Lebens aushalten zu müssen.[107] Diese Gründe für besser zu erachten als jene für die himmlische Gemeinschaft, beruht zweifellos auf Selbsttäuschung. Aber Selbsttäuschung gehört für den Libertarier zu den Möglichkeiten echter Freiheit und jede Überwältigung dieser Selbsttäuschung (etwa durch eine unendlich leidvolle und zerstörende Höllenerfahrung) stellt einen illegitimen Eingriff in diese Freiheit dar.[108] Geert Keil betont, dass es zum Wesen der libertarischen Freiheit gehört, auch beste Gründe in den Wind schlagen zu können. Freiheit besteht zwar nicht in einer solchen unvernünftigen Wahl – sie realisiert sich so nicht in angemessener Weise –, aber sie schließt diese Möglichkeit doch mit ein.[109] Es darf keinen Determinismus der Vernunft, keinen absoluten Intellektualismus im Freiheitsverständnis geben.[110] So gesehen verlangt libertarische Freiheit die Möglichkeit, die ausgesprochen guten Gründe, die für die Einwilligung in die himmlische Gemeinschaft sprechen, zu missachten und aus anderen Motiven im Bösen verharren zu können.

Ein Aspekt gibt meines Erachtens aber weiter zu denken, ob die vorgelegte Psychologie des Bösen wirklich eine *free-will-defense* der Hölle denkmöglich macht. Es geht mir um die Frage, ob der Prozess moralischen Verderbens innerweltlich jemals in einem neutralen Freiheitsraum anfängt und sich der Mensch sodann wirklich aus eigener Verantwortung in der Attraktivität des Bösen verfängt.[111] Liegt nicht der Anfang moralischen Verderbens in den Hypotheken meiner Fremdbestimmung? Sind nicht auch die Motive für die freie Wahl der Hölle darin begründet, dass ich unter den Fremdbestimmungen meiner Lebensgeschichte erfahren musste, dass nicht der gute Wille für den Anderen, sondern nur der unbedingte Durchsetzungswille zum Glück führt, dass nicht Offenheit, Ehrlichkeit und Selbstkritik Anerkennung finden, sondern Lüge und Übergehen der eigenen Fehler als Zeichen der Stärke? Und wird diese Prägung zum Schlechten nicht oftmals unbeabsichtigt in einer solchen Weise internalisiert, dass das Schlechte für das Gute gehalten und als solches bereitwillig affirmiert und getan wird? In

---

Gefühl, eine letzte Selbstautonomie auch gegenüber Gott erreicht zu haben oder eine absolute motivationslose Perversität durchgehalten zu haben.

[107] Vgl. *Amor*, Streitfall Hölle, 211.

[108] Vgl. *Walls*, Hell, 130; *Knight*, Universalism, 218; *Craig*, Once More, 501; *VanArragon*, Reject God Forever, 41.

[109] Vgl. *Keil*, Libertarische Freiheit, 29; *ders.*, Willensfreiheit, 144 f.

[110] Vgl. *Grössl*, Freiheit, 377–380.

[111] Die hier beginnende Anfrage weiß sich inspiriert durch *J. Werbick*, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 467 f.; *ders.*, Gnade, Paderborn 2013, 90–93. Dieser bemüht sich, auch der lutherischen Intuition einer ursprünglichen Passivität des Menschen in seiner Bindung an das Gute oder Schlechte Rechnung zu tragen und diese mit der kantischen Freiheitsintuition einer ursprünglichen Selbstbestimmung zu vermitteln.

loser Anbindung an die paulinische Gnaden- und Freiheitstheologie, die auch bei Augustinus und Luther widerhallt, kann man eben auch unter Bezug auf Talbotts Überlegungen die Frage aufwerfen: Ist die Wahl der Hölle nicht dadurch begründet, dass der Mensch, schon bevor er seine Freiheit ausüben kann, durch die Macht der Sünde verknechtet ist und sich oft schleichend immer weiter in sie verstrickt? Muss er nicht gerade deshalb zuallererst zur Freiheit befreit werden?[112]

Wenn aber jede Entscheidung zugunsten des Bösen eine *nicht* frei gewählte Selbsttäuschung und böse Vorprägung *je schon voraussetzt*, müssen dann nicht an irgendeinem Punkt im menschlichen Leben, spätestens postmortal, der Zirkel der Täuschung durchbrochen und die bindenden Kräfte einer im Bösen verfangenen Persönlichkeitsstruktur überwunden werden, nicht um Freiheit zu unterwandern, sondern um sie gerade zu ermöglichen, und die finale Selbstbestimmung zu einer moralischen Verantwortlichkeit zu machen?[113] Und ist diese Freiheitsermöglichung im Sinne einer umfänglichen Ent-Täuschung nicht von einem liebenden Gott zu erwarten?[114] Und wenn

[112] Siehe dazu *Talbott*, Grace, 15f.; *Murray*, Heaven, 584. Ferner *Talbott*, Doctrine, 36f. Talbott schlägt dort zur weiteren Diskussion das Beispiel eines Drogenabhängigen vor, der im Zustand der Sucht nicht mehr frei ist, den Weg aus der Sucht zu finden. Ein ihm ohne seine Einwilligung helfender Arzt greift nach Talbott nicht in die Freiheit des Abhängigen ein, sondern setzt diese erst wieder in Stand. Walls versucht dieses Argument auszuhebeln, indem er das – wie er auch selbst konzediert – unplausible Beispiel eines Drogenabhängigen konstruiert, der sich freiwillig für eine Abhängigkeit entschieden habe. Wenn dann ein Arzt ohne Willensäußerung eingreift, stellt dies einen illegitimen Eingriff in die Freiheit dar. Vgl. *Walls*, Hell, 134. Dass dieses Gegenbeispiel unplausibel ist, sollte man sehr ernst nehmen. Es zeigt, dass Walls von einem Freiheitsoptimismus ausgeht, der auch die transzendentale Freiheitslehre in Gefolge von Kant und Fichte bei Krings und Pröpper auszeichnet und der lebensweltlich nicht gedeckt scheint. Dass eine transzendentale Freiheitslehre mit dem Akzent auf formaler Selbstursprünglichkeit dem Motiv der Gebundenheit und Passivität des menschlichen Wollens mehr Rechnung tragen muss, betont unter Referenz auf Jürgen Werbick auch *M. Lerch*, Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens, in: *Stosch [u. a.]* (Hgg.), Streit um Freiheit, 271–290, hier 288. Während Walls der menschlichen Freiheit vielleicht zu viel Selbstbestimmtheit zutraut, könnte man überlegen, ob Talbott die Gebundenheit der menschlichen Freiheit nicht zu stark akzentuiert, was sich in seiner stark kompatibilistischen Aufweichung des libertarischen Freiheitsbegriffs zeigt. Siehe dazu etwa seine Überlegung, dass eine beliebige Person, wenn sie durch exakt dieselben Lebensumstände wie Hitler geprägt und gebunden wäre, auch zu keinen anderen Entscheidungen gekommen wäre, in *Talbott*, Grace, 8.

[113] Vgl. *Talbott*, Providence, 228; *Reitan*, Universalism, 236; *Ch. Seymour*, On Choosing Hell, in: RelSt 33 (1997) 249–266, hier 255f. Siehe dazu auch *Kvanvig*, Hell, 424: „[T]he important point to note is that those in hell must be morally responsible for being there." Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass laut Talbott eine Wiederherstellung von Freiheit durch einen äußeren Eingriff Gottes nur dann eine moralisch illegitime Freiheitsverletzung wäre, wenn die Selbsttäuschung auf einer vollinformierten Freiheitsentscheidung aufruhen würde. Vgl. *Talbott*, Providence, 232f. Laut Raymond J. VanArragon muss Gott keine täuschungsfreie Erkenntnissituation herbeiführen. Es würde genügen, wenn er dem Menschen eine Distanzierung von der „getäuschten" Motivlage ermöglicht und ein alternatives Handlungsmotiv erschließt. Deutlichere Klarheit bzw. ein Auslöschen aller fehlgeleiteten Triebfedern für das Böse wäre für ihn ein nicht-tolerierbarer Eingriff in menschliche Freiheit. Vgl. *VanArragon*, Reject God Forever, 42.

[114] Vgl. *Reitan*, Human Freedom, 133.

man in diesen täuschungsfreien Status gelangt, ist damit nicht wirklich jedes sinnvolle Motiv für die Hölle ausgelöscht?[115]

2.7 Die Inkompatibilität von Himmel und Hölle

Zugunsten des Universalismus bemüht Talbott schließlich noch ein in der Wurzel auf Friedrich Schleiermacher zurückgehendes Argument.[116] Dieses Argument spielt auf die sozial-intersubjektive Dimension von Vollendung an. Im Kern argumentiert dieser Gedankengang damit, dass die Heiligen das Glück ihrer Vollendung solange nicht erreichen und genießen können, wie es auch Subjekte gibt, die nicht an der Freude des Himmels partizipieren. Zweierlei setzt das Argument voraus: Erstens, die Heiligen wissen um die Verlorenen der Hölle und, zweitens, die Heiligen sorgen sich um diese, weil die vollkommene Liebe zu allen Geschöpfen das Wesen der Heiligen ausmacht. Ist die gleichzeitige Existenz von Himmel und Hölle inkohärent, weil die Bedingungen des Himmels die Existenz der Hölle von vornherein ausschließen und umgekehrt? Die gängigen Auswege aus dieser Aporie bestehen in folgenden Hinweisen:

Erstens: Die Heiligen des Himmels leben in einer solch überwältigenden Glückseligkeit, dass kein Unglück diesen Status stören kann.[117] *Zweitens*: Den Heiligen ist das Schicksal der Gottfernen gleichgültig, weil sie sich diesen gegenüber in einem Zustand glückseliger Ignoranz befinden[118] oder

---

[115] Vgl. *Talbott*, Providence, 228; *ders.*, Doctrine, 37 f.; *Reitan*, Human Freedom, 136; *ders.*, A Guarantee of Universal Salvation?, 418. Talbott hat auf die Einwände von Walls auch noch eine weitere Replik parat, indem er den Gedanken des absoluten moralischen Verderbens als metaphysische Unmöglichkeit deklariert, was einerseits in der Konstitution als gute Kreatur und andererseits in der fundamentalen Schwäche des Bösen begründet liegt, sich ewiglich selbst auszuhalten. Das Böse zerstört sich daher schließlich und unausweichlich selbst. Es ist aus metaphysischen Gründen endlich. Vgl. *ders.*, Love, 176; *ders.*, Providence, 237. Eine vergleichbare These ist auch bei Hansjürgen Verweyen im Rückgriff auf die dramatische Eschatologie Hans Urs von Balthasars zu finden. Siehe *H. Verweyen*, Was ist die Hölle? Fragen in den Spuren Hans Urs von Balthasars, in: IKaZ 37 (2008) 254–270, hier 269: „Eine *ewige* Hölle aber gibt es nicht. Ewig ist nur das endgültige Ja der Liebe, das jedem Nein einen Schritt voraus bleibt."

[116] Vgl. zum Folgenden *Talbott*, Providence, 237–241. Als entsprechenden Prätext vgl. *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), herausgegeben von *M. Redeker*, Berlin 1999 (Nachdruck der 7. Auflage von 1960), 438 f.

[117] Vgl. *Kershnar*, Injustice, 104, für den der „bloße" Gedanke an das Leid der Anderen und das Mitgefühl das eigene Glück nicht in Frage stellt.

[118] Für diese Möglichkeit votiert *Craig*, Talbott's Universalism, 305–307; *ders.*, Once More, 508 f. Craig versucht zu zeigen, dass Glück und Erkenntnis in keiner Beziehung stehen. – Wenn unser höchstes Glück aber auf einer Täuschung aufruhen sollte, wäre es nicht mehr das, was es sein soll, da sich dann ein wertvolleres Glück denken ließe: ein solches, das auf Wahrheit gründet. Ein Glück, das auf Täuschung fußt, ist doch nichts als eine Farce, aber keine wertvolle Vollendung. Vgl. *Talbott*, Doctrine, 32; *E. Reitan*, Eternal Damnation and Blessed Ignorance. Is the Damnation of Some Incompatible with the Salvation of Any?, in: RelSt 38 (2002) 429–450, hier 438. Darüber hinaus würde sich die Frage stellen, wer uns über den Zustand der anderen Menschen, spezifisch jener in der Hölle, täuschen könnte. Es bliebe einzig Gott und dies wäre ein moralisch mehr als fragwürdiges Gottesbild und zudem eine Manipulation menschlicher Freiheit. Vgl. *Reitan*, Eternal Damnation, 442 f., 445.

weil aus ihnen alle Verbindungen zu den Menschen in der Hölle eliminiert wurden. *Drittens*: Die Heiligen haben in solcher Klarheit Einsicht in das Böse als Ergebnis menschlicher Freiheitsentscheidung erhalten, dass sie die ewige Verdammnis als angemessenes Schicksal akzeptieren. Und schließlich gibt es noch *viertens* die wohl kaum akzeptable Theorie, dass das Leiden der Gottlosen die Herrlichkeit Gottes und die Freude der Heiligen noch steigere.[119] Von diesen vier Optionen scheint einzig die dritte erwägenswert zu sein. Unkenntnis und Unempfindlichkeit laufen der vollkommenen Liebe der Heiligen zuwider.[120] Das Auslöschen der Erinnerungen stellt zudem die diachrone Identität der vollendeten mit den prämortalen Personen in Frage, die laut Walls in epistemologischer Hinsicht auch eine Bewusstseinskontinuität beinhalten muss.[121]

Bemerkenswerterweise kann die wechselseitige Inkompatibilität von Himmel und Hölle sowohl die Existenz der Hölle als auch des Himmels in Frage stellen.[122] Für Talbott ist die Möglichkeit, dass einige mit ihrer freien Entscheidung gegen Gott aus einer absoluten Irrationalität heraus die Vollendung im Himmel insgesamt gefährden und alle in die Hölle mitreißen könnten, unannehmbar. Daher erachtet er es für legitim, dass der Freiheit, die Hölle zu wählen, zwecks der Realisation des Himmels durch Gott Grenzen gesetzt werden, sofern es ihr entgegen der vorausgehenden Argumentation überhaupt möglich sein sollte, so zu wählen.[123] Diese Überwältigung der

---

[119] Vgl. *J. Walls*, Heaven, in: *Ders.* (Hg.), The Oxford Handbook of Eschatology, 399–421, hier 406; *ders.*, Rethinking, 154 f.

[120] Vgl. *Talbott*, Love, 125–127; *ders.*, Providence, 240; *Reitan*, Eternal Damnation, 437.

[121] Vgl. *Walls*, Rethinking, 154 f. Zugegeben: Walls arbeitet hier mit einem Identitätsbegriff, der vor allem in der Tradition von John Locke steht und der prämortal einige Probleme bietet, etwa hinsichtlich des Problemfeldes, die diachrone Identität einer Person bei Amnesie zu denken. Ein minimales Identitätskriterium sollte in der philosophischen Anthropologie deshalb anderweitig bestimmt werden. In der Eschatologie könne, so Walls, Identität aber auch anspruchsvoller gedacht werden, weil sich der Identitätsbegriff in ein Gesamtverständnis von Vollendung als Heiligung von Geschichte und Biografie und moralische Transformation einfügen muss. Wenn Vollendung Teilhabe am Beziehungsreichtum Gottes ist, dann gehören auch menschliche Beziehungen zur eschatischen Identität hinzu. Vgl. *ders.*, Heaven, 93 f., 108. Solche Beziehungen haben Geschichte und schreiben sich in die menschliche Erinnerung, die nicht nur eine bewusste, sondern auch eine leibliche Dimension hat, ein. Erinnerungen sind deshalb konstitutiv für personale Identität in der Vollendung. Vgl. ebd. 111. Rezipiert man in der Eschatologie einen minimalen Identitätsbegriff, wie das formale Prinzip einer stabilen Erste-Person-Perspektive ohne Bewusstseins- und Erfahrungskontinuität, dann könnte Vollendung auch Amnestie sein. Geschichte wäre bedeutungslos. Der Identitätsbegriff sei in der Eschatologie deshalb nicht nur von einem metaphysischen Kriterium her zu sehen, sondern epistemologisch zu bestimmen. Vgl. ebd. 97. Die Option eines Verlustes der Erinnerung affirmiert im Gegensatz zu Walls etwa *Sanders*, A Freewill Theist's Response, 172, und lässt dabei durchaus auch eine Identitätsveränderung zu.

[122] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (II), 506.

[123] Vgl. *Talbott*, Love, 177–180; *ders.*, Providence, 228; *ders.*, Doctrine, 39 f.; *ders.*, No Hell, 285 f. Dazu *Walls*, Hell, 135, sowie *Craig*, Talbott's Universalism, 298; *ders.*, Once more, 499 f.: „[E]ven if such a choice [i. e. an eternal choice against God; DR] were coherent, necessarily God would not permit it." Bei dieser auf eine Einschränkung der Freiheit hinauslaufenden These ist für Talbott ein einfaches Vorherwissen Gottes über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dieser aktualen Welt im Spiel. Hätte Gott darüber hinaus sog. mittleres Wissen (*scientia media*)

Freiheit von Seiten Gottes zugunsten einer universalen Vollendung wäre aber dadurch zu rechtfertigen, dass sie noch besser wäre, als Freiheit sakrosankt zu respektieren und schließlich die Heiligen über jene in der Hölle zu täuschen und so die Kompatibilität von Himmel und Hölle zu gewährleisten.[124] Wenn sich aber laut Talbotts zentraler These die Inkonsistenz der Höllenentscheidung auf Basis einer vollinformierten, eschatischen Freiheit doch bewahrheiten sollte, braucht es diese Konzession eines überwältigenden Einflusses auf menschliche Freiheit gar nicht. Walls hingegen bestreitet die Inkohärenz von Himmel und Hölle in Bahnen der dritten Option mit dem Einwand, dass die himmlische Freude durchaus ein Element von Leiden in Form des Bedauerns über die freie Entscheidung mitunter geliebter Menschen in sich tragen dürfe. Dieses Bedauern entspringt aus der Einsicht in das Gute und Richtige und aus der Freiheit unbedingt achtenden Liebe und ist daher eine moralische Haltung.[125] Es trifft die Menschen des Himmels,

---

über alle möglichen Welten und alle kontrafaktischen freien Handlungen des Menschen unter allen denkbaren Bedingungen, hätte er nur eine Welt erschaffen dürfen, in der kein Subjekt existiert, das Gott in Ewigkeit ablehnt. Für Talbott ist dies im Gegensatz zu den Plantingianern Walls und Craig möglich. Vgl. ebd. 503 f. Die Theorie mittleren Wissens scheint Talbott in seiner Perspektive sogar zu bevorzugen, weil sie der biblisch bezeugten Souveränität Gottes entspricht. Vgl. *Talbott*, Providence, 243. Wenn es Gott auch bei mittlerem Wissen logisch nicht möglich wäre, eine Welt ohne ein frei die Hölle wählendes Subjekt zu schaffen, weil auch die kontrafaktischen Entscheidungsmöglichkeiten der libertarisch freien Menschen dies nicht zulassen (= Craigs Fortführung des Theorems der weltenübergreifenden Verderbtheit von Alvin Plantinga; vgl. dazu *G. Knight*, Molinism and Hell, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 103–114, hier 107, 110), so dürfte er, weil dieses eine alle in die Hölle mitreißt, entweder überhaupt keine Welt erschaffen, oder er müsste Freiheit in einer Weise einschränken, dass der Himmel für alle garantiert ist. Vgl. *Talbott*, Providence, 245. M. E. ist aber weder einfaches Vorherwissen noch mittleres Wissen mit dem Wesen libertarischer Freiheit vereinbar. In diesem Sinn folge ich dem *open theism* und verweise für die weitere Diskussion des theologischen Kompatibilismus und Molinismus auf *J. Grössl*, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015, 71–136. Siehe zum Zusammenhang zwischen der Allerlösungsdebatte und dem Vorsehungsbegriff auch die übernächste Anm. 125.

[124] Vgl. *Th. Talbott*, Craig on the Possibility of Eternal Damnation, in: RelSt 28 (1992) 495–510. *Craig*, Once More, 504–509, wertet diesen Zusammenhang genau entgegengesetzt. Für Seymour wird an dieser Stelle Talbotts grundlegende Axiologie deutlich: Glückseligkeit ist ein größeres Gut als Freiheit. Vgl. *Seymour*, Choosing, 260.

[125] Vgl. *Walls*, Rethinking, 158: „This attitude of regret is a deeply moral one that springs from love and goodness. But it is precisely because it is a deeply moral attitude, one that loves goodness and righteousness, that it cannot be manipulated or terrorized by evil. So not even the tragedy of hell can threaten the joy of heaven with tears that cannot be wiped away." Vgl. auch *ders.*, Hell, 110; *J. Cain*, Why I am Unconvinced by Arguments against the Existence of Hell, in: *Buenting* (Hg.), The Problem of Hell, 133–144, hier 144. Im Vorfeld dieses Hinweises denkt Walls darüber nach, ob man den Gedanken der Schicksalsgemeinschaft auf die Gott-Mensch-Beziehung anwenden sollte. Kann Gott überhaupt vollkommen sein, wenn Menschen in die Hölle eintreten und er aufgrund seiner Liebe an deren Schicksal Anteil nimmt? Ist seine Souveränität überhaupt noch gewahrt, wenn Menschen sich gegen Gottes Liebe in der Hölle behaupten? Walls entgegnet hierauf, wie oben gesehen, dass Gottes vollkommene Glückseligkeit nicht als Ausschluss jedweden Leidens gedacht werden kann und zumindest das Bedauern zulässt. Leiden ist laut Walls mit der Schöpfung, mit dem Risiko, eine menschliche Freiheit freizusetzen, mitgegeben – und zwar, wie in Plantingas Theorie weltenübergreifender Verderbtheit als Folge der libertarischen Freiheit gefasst, in jeder ihrer nur möglichen Realisierungen und nicht nur in der aktualen. Sollte Gott dies gemäß dem klassischen Theismus

und es trifft auch Gott selbst, aber nicht so, dass es in irgendeiner Form seine glückselige Vollkommenheit berühren würde. Reitan hingegen kritisiert die Lösungsstrategie von Walls, weil sie auf eine Trennung von Emotionalität und Moralität hinausläuft. Diese sei widersinnig, weil Emotion und Moral gerade auch in Gott zusammengehören: Gott erfreut sich am Guten. Daher beeinflusst der Schmerz und die moralische Untat der Höllenbewohner die Glückseligkeit Gottes und damit auch die der Heiligen.[126] Sollte man sich am Ende damit zufriedengeben, dass „Himmel" einen imperfekten Status meinen könne, um so einen Ausweg aus dem Inkompatibilitätsdilemma zu bahnen?

3. Die Plausibilität des Universalismus und die Komplementarität der analytischen und kontinentalen Eschatologietradition

Als Ertrag der Auseinandersetzung zwischen Talbott und Walls kann meines Erachtens festgehalten werden, dass der Universalismus zwar durchaus Argumente auf seiner Seite hat, aber, anders als von Talbott behauptet, keine logisch notwendige Wahrheit darstellt. Es gibt gute Vernunftgründe, sich dem eigenen postmortal mehr oder weniger ansichtig werdenden Glück nicht zu verschließen.[127] Walls ist aber wohl darin recht zu geben, dass libertarische Freiheit nur dann postmortal geachtet (und nicht wie von Talbott übergangen[128]) wird, wenn man diese guten Gründe aus anderen Motiven heraus auch in den Wind schlagen kann. Gleichwohl macht auch Walls die Hoffnung auf eine universale Vollendung möglichst stark, wenn er eine ständige Umkehrmöglichkeit auch noch in der Hölle annimmt und von einer Asymmetrie zwischen der finalen Entscheidung für und gegen Gott spricht.[129] Die besseren Gründe, so Walls in seinem Buch über das Fegefeuer, sprechen für den Himmel, nur werden sie dem Menschen nicht (wie es Talbott behauptet) in einer so zwingenden Weise ansichtig, dass eine

molinistischer Provenienz in einer umfassenden *scientia media* über alle nur möglichen Welten wissen (zum Begriff der *scientia media* vgl. *Talbott*, Providence, 229), realisiert er die Welt, in der am wenigsten Menschen verlorengehen. Und dies ist sein Glück, weil es besser ist, als überhaupt keine Welt zu schaffen. Dass er Menschen auch zum Preis des Verderbens einiger erschafft, stellt aber seine Allmacht nicht in Frage, da sich Allmacht nur darauf bezieht, logisch mögliche Welten aktualisieren zu können. Vgl. *Walls*, Hell, 109; *Sanders*, A Freewill Theist's Response, 175. Talbott kritisiert die logische Notwendigkeit der weltenübergreifenden Verderbtheit, wobei er natürlich mit seiner eigenen Prämisse, dass eine Entscheidung zur Hölle psychologisch inkonsistent ist, argumentiert. Vgl. *Talbott*, Providence, 236. Weitere Kritik findet sich bei *McCord Adams*, Problem, 317 f.

[126] Vgl. *Reitan*, Eternal Damnation, 433.

[127] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (II), 506; *ders.*, Rethinking, 82; *J. Hick*, Evil and the Love of God, Glasgow 1979, 379; *Kvanvig*, Hell, 417 f. So auch das abschließende Urteil von *Amor*, Streitfall Hölle, 221.

[128] Vgl. *Buckareff/Plug*, Value, 89.

[129] Klaus Vechtel gibt zu bedenken, dass Walls' „second chance"-Theorie in der Gefahr stehe, „eine Art ‚Verdopplung der Welt' bzw. eine ‚Wiederkehr des Gleichen' nicht mehr aus[zuschließen]" (*Vechtel*, Eschatologie, 300 Anm. 82).

anderweitige Entscheidung von vornherein ausgeschlossen ist.[130] Die Gründe entfalten erst dann ihre absolute Evidenz und Bindungskraft, wenn man sich angesichts der Fähigkeit, auch anders zu können, auf sie eingelassen und von ihnen hat prägen lassen, weshalb für Walls schließlich die himmlischen Subjekte libertarische Freiheit in absoluter Entschiedenheit für das Gute besitzen, im Sinne eines restriktiven Libertarismus nicht mehr sündigen und den Himmel nicht verlassen können.[131]

Wenn man an dieser Stelle die Auseinandersetzung zwischen Talbott und Walls nochmals von der eschatologischen Debattenlage in der deutschsprachigen Theologie her perspektiviert, so sollte man das Votum zugunsten einer *free-will-defense* der Hölle nochmals bekräftigen.[132] Angesichts der Differenz von Tätern und Opfern sollte man gegen Talbott froh sein, keinen logisch *notwendigen* Universalismus aufrufen zu müssen, der weder die Würde der Opfer und ihre Freiheit zur Versöhnung noch die Umkehrbereitschaft der Täter adäquat in ihrem Eigenwert einholen kann. Aus moralischer Perspektive ist es problembeladen, einem Opfer sagen zu müssen, dass es seinem Peiniger, will es sich rational und frei verwirklichen, *notwendigerweise* vergeben muss und mit ihm die Gemeinschaft des Himmels teilen wird. „Einen Zwang zur Vergebung seitens der Opfer darf es nicht geben"[133], so Matthias Remenyi. Der Universalismus darf daher nicht als logische und metaphysische Gewissheit aufgefasst und als solche vorgetragen werden. Denn eine solche Gewissheit würde die Opfer der Geschichte eschatologisch nochmals ihrer souveränen Selbstbestimmung berauben und sie erneut viktimisieren,[134] weil der starke Universalismus auch die Vollendung der Täter sicherstellt, ohne sie von der Einwilligung ihrer Opfer und der Ernsthaftigkeit ihrer Reue abhängig zu machen.[135] Insgesamt wird man wohl bemerken müssen, dass die in der deutschen Theologie sensibel bearbeitete geschichtliche und eschatologisch bedeutsame Differenz von Tätern und Opfern in der analytischen Debattenlage zwischen Talbott und Walls noch zu wenig Beachtung findet. Erlösung und Vollendung werden dort vor allem von Gottes liebendem Angebot und seiner Vergebungsmacht sowie von der stets individuellen Antwort des Menschen her bedacht.[136] Die in theologischer Perspektive für das postmortale Leben der Opfer erhoffte

---

[130] Vgl. *Walls*, Purgatory, 148.

[131] Vgl. *Walls*, Heaven and Hell (III), 248f. Dazu *Pawl/Timpe*, Incompatibilism, 409–411; *Buckareff/Plug*, Value, 85; *Sennett*, Is there Freedom in Heaven, 75f.

[132] Vgl. etwa *M. Striet*, Zwischen Hölle und ewiger Melancholie. Nachdenken über die Idee der Allversöhnung, in: ThPQ 167 (2019) 125–132, hier 130.

[133] *Remenyi*, Ende gut, 500.

[134] Vgl. *Striet*, Streitfall Apokatastasis, 199f. Dazu und zum Folgenden auch *D. Ansorge*, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung, in: SaThZ 6 (2002) 36–58, hier 46f.

[135] Magnus Striet etwa warnt davor, dass die Apokatastasis, wenn sie von einer Hoffnungsgestalt zur Lehre mutiert, einer „proleptischen Exculpation" (*Striet*, Streitfall Apokatastasis, 195) gleichkäme.

[136] Vgl. *Walls*, Rethinking, 150; *ders.*, Heaven, 131.

Souveränität, selbstbestimmt vergeben zu können, als Ausdruck einer Wiederherstellung dessen, was ihnen vor dem Tod genommen wurde, und ihre mögliche Unfähigkeit, Vergebung zu gewähren, bleiben unreflektiert beziehungsweise der Gedanke der eschatologischen Transformation wird so stark gemacht, dass die Opfer gegenüber dem reuigen Täter in jedem Fall vergebungsfähig sein werden.[137] Talbott spricht gar von einer Verpflichtung zur Vergebung,[138] weil Vergebung die vollkommenere Haltung darstellt und Gott in seiner Vollkommenheit auszeichnet. Andererseits kann aber auch nicht übergangen werden, dass die Vollendung der Opfer nicht an deren Vergebungsfähigkeit und -bereitschaft gegenüber ihren Peinigern vorbei gedacht werden kann. Nur wenn die Opfer bereit sind, sich selbst und ihre Peiniger von dem geschehenen Unrecht und Leid zu entbinden und in den universalen Beziehungsraum einzutreten, der mit ihrem Einvernehmen auch die reuigen Täter umfassen könnte, ist ihre Vollendung denkbar. Dass den Opfern überhaupt solche Entbindung möglich wird, dazu kann man mit der analytischen Tradition – hier vor allem mit McCord Adams und Walls – auf die vollendende Transformation der menschlichen Natur hinweisen, die ausgleichen, heilen und wiederherstellen kann, was prämortal als untragbares Leid eingeordnet wird, so dass dem Menschen ein Ja zu sich, dem Anderen und der Welt möglich wird und man zwar noch *pro forma*, aber nicht mehr ernsthaft mit einem Nein der Opfer rechnen muss.[139]

---

[137] Vgl. *Walls*, Rethinking, 152.

[138] Vgl. *Talbott*, Punishment, 163: „Because God has forgiven us and commanded us to forgive others, *we* have an obligation to forgive; *we* have no right, that is, not to forgive" [Hervorhebung im Original]. Diese Ausführung Talbotts erscheint angesichts des unerträglichen Leids, das Opfer von der Hand ihrer Peiniger ertragen mussten, kaum haltbar. Gerade wenn die Opfer eschatologisch in ihre Würde eingesetzt werden sollen, kann ihnen aus Achtung vor ihrer Geschichte eine Vergebungspflicht nicht abverlangt werden. Auch Magnus Striet hat an manchen Stellen von einer moralischen Vergebungspflicht gesprochen, weil nur der Vergebungsgestus der ethischen Selbstgesetzlichkeit der Freiheit entspricht, andere Freiheit unbedingt anzuerkennen. Nicht vergeben zu können, ist daher als Schuld zu werten. Vgl. *M. Striet*, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: *H. Wagner* (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br. 1998, 48–89, hier 69, 71. Ansorge und Remenyi haben demgegenüber darauf bestanden, Vergebung als transmoralische Größe zu begreifen. Es kann von endlicher Freiheit nicht verlangt werden zu vergeben, sondern nur als größere Realisierungsmöglichkeit der Freiheit erbeten werden. In neueren Beiträgen verzichtet auch Striet auf den Gedanken einer Vergebungspflicht. Vgl. *M. Striet*, Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung, in: *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie; Band 2, Freiburg i. Br. 2011, 1490–1520, hier 1501, 1515.

[139] In seinem Buch über den Himmel beschreibt Walls unter Bezug auf die einschlägige Stelle in Dostojewskis *Die Brüder Karamasow* unbestritten sensibel die Problemlage des scheinbar nicht vergebbaren Leids, das Peiniger ihren Opfern antun können (vgl. *Walls*, Heaven, 115 f.). Anschließend hebt er den Himmel als letztes Sinnziel und Realisierung höchsten menschlichen Glücks hervor, das noch über alle Erwartungen des Menschen hinausgeht. Walls nimmt Bezug auf McCord Adams, die davon ausgeht, dass Gott den Menschen mit einem solchen Glück beschenken kann, dass der Mensch auch angesichts seiner unerträglich erscheinenden Leiderfahrungen zu seinem Leben im Ganzen ja sagen kann (vgl. ebd. 123 f.). Gottes Liebe zum Menschen, deren Erfahrung das höchste Glück bedeutet, befähigt zum Mitlieben und zur Vergebung dem gegenüber, der aufrichtig bereut (vgl. ebd. 126 f.). Die – man könnte zugespitzt

Von der Perspektive analytischer Theologie her kann deshalb die transzendentale Tradition gefragt werden, ob sie Freiheit nicht in einer Entkopplung von der Natur überstilisiert, die Eschatologie zu sehr auf Anthropologie reduziert und dem Motiv einer vollendenden Transformation der Natur nicht genügend Gewicht gibt. Umgekehrt wird die Frage zu stellen und weiter zu diskutieren sein, ob die eschatologische Theodizee im analytischen Bereich, etwa die von Walls, angesichts ihrer bonisierenden Tendenz ausreichend geschichts-, subjekt- und leidsensibel ist.[140]

Die unterschiedlichen Akzentsetzungen von kontinentaler und analytischer Eschatologietradition könnten dabei auch schon im freiheitstheoretischen Analyseinstrumentarium begründet liegen. Denn selbst das der Intuition Kants und Fichtes noch eher entsprechende libertarische Freiheitskonzept nimmt, besonders in seiner restriktiven Variante, anders als die transzendentalphilosophische Freiheitsanalyse von sich her weder die Eigenwürde in unvertretbarer Selbstbestimmung noch die soziale Sinnbestimmung der Freiheit so sehr in den Blick, sondern geht eher von der individuellen, vernunft- und glückorientierten und damit auf die Natur bezogenen und von ihr mitbestimmten Motivationslage in der Zwei-Wege-Freiheit aus.[141]

Die wenigen Überlegungen zur Sozialität der Vollendung in der analytischen Debatte denken in jedem Fall nicht explizit von den ethischen Kategorien der Versöhnung her, sondern fragen lediglich, ob das eigene Glück mit dem Unglück des Anderen vermittelt werden kann. Dass das eigene Glück zumindest bei allen Menschen, die sich schuldig gemacht haben, der Vergebung des Anderen bedarf, kommt hier nicht in den Blick. Rein begrifflich betrachtet trifft deshalb auch die Rede von All*erlösung* den analytischen Ansatz weitaus besser als die Rede von einer All*versöhnung*, die der intersubjektiven Dimension von Aussöhnung durch Erbitten und Gewähren von Vergebung im eschatischen Prozess Rechnung trägt.

Der vorgebrachte Gedanke einer eschatischen Schicksalsgemeinschaft bleibt auch am Ende dieser Überlegungen virulent. Laut Florian Klee-

---

formulieren: herrlichkeitstheologischen – Motive von Ausgleich und Transformation begegnen in der transzendentalphilosophischen Eschatologietradition kaum. Hier wird die Vergebungsmöglichkeit eher in ethischen Dimensionen reflektiert unter Bezug auf eine Christologie des Kreuzes und der Ohnmacht Jesu, die sich mit dem Opfer solidarisiert und dem Täter einen Ausweg aus der Gewalt weisen will. Vgl. etwa *Ansorge*, Vergebung, 57. Beide Motive ergänzen sich gegenseitig und sind, folgt man an dieser Stelle Überlegungen von Hansjürgen Verweyen, so miteinander zu verbinden, dass durch das Leiden hindurch und nicht nachgeschoben Heil(ung) ermöglicht wird. Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ^{3}2000, 343. In eine solche Richtung gehen auch Überlegungen, die *McCord Adams*, Horrendous Evils, 167 f., anbietet.

[140] Eine solche Sensibilität besitzt eine theodizeetheologische Argumentation dann, wenn sie Opfer und Täter als Subjekte der Entscheidung ernst nimmt und deshalb niemals mehr als eine eschatische Zustimmungsmöglichkeit in der Reflexion benennt. Vgl. *K. v. Stosch*, Leiden als Preis von Freiheit und Liebe?, in: ThPh 81 (2006) 60–75, hier 70. Diese Bescheidenheit und Sensibilität fehlt m. E. der analytischen Argumentationsform.

[141] Was für den (restriktiven) Libertarismus gilt, gilt *a forteriori* natürlich auch für den Kompatibilismus, dem zufolge Freiheit und Natur ja gewissermaßen in eins fallen.

berg wird auch in transzendentalphilosophisch grundierten Eschatologien, bestimmt durch den Gedanken einer intersubjektiven Versöhnung, an der Schicksalsgemeinschaft aller Menschen festgehalten.[142] Der Himmel ist logisch möglich wie die Hölle auch, aber – sofern man nicht wie Walls die Annahme eines himmlischen Bedauerns als möglichen Ausweg aus dem Dilemma der Inkompatibilität von Himmel und Hölle ergreifen möchte – nicht beides zugleich. Angesichts dieser verfangenen Situation bleibt nur das Hoffen auf die größeren Möglichkeiten Gottes und seine gewinnende Liebe, um angesichts der Entweder-Oder-Situation auf die Verwirklichung des Himmels vertrauen zu dürfen. Weil Gott unendlich warten kann, bis Menschen in die Wahrheit finden, ist die Hoffnung auf Allerlösung durchaus begründet. Gegen jedes Nein der endlichen Kreatur hält er sein Ja zum geliebten Geschöpf und damit auch sein Angebot himmlischer Gemeinschaft aufrecht.[143] Der Universalismus ist aus Gründen von Gottes nicht enden wollender Liebe in einem approximativen Sinn womöglich sogar unendlich wahrscheinlich, ohne zur logischen Gewissheit zu werden.[144] Diese Position findet sich besonders bei John Hick, der den Universalismus für eine praktische beziehungsweise eine moralische, aber nicht für eine logische Gewissheit hält.[145] Plausibilität gewinnt der Allversöhnungsgedanke zudem aus der noch offenen Frage, ob eine Hölle des freien Willens wirklich mit der Theorie eines moralischen Verderbens begründet werden kann, für das der betreffende Mensch moralisch verantwortlich zeichnet und das auch das monströse Gewicht einer endgültigen Höllenentscheidung tragen könnte.

Damit Vollendung sein kann und nicht mit der Verweigerung des einen alle scheitern, könnte man in Anlehnung an Kants praktische Metaphysik vielleicht das *Postulat* formulieren, dass Gott in seiner unendlichen Geduld und mit dem Antlitz des Gekreuzigten einen Weg findet, von jedem Menschen, ob Täter oder Opfer, durch einen der prämortalen Existenz entsprechenden Transformationsprozess hindurch in – libertarisch verstandener – Freiheit ein Ja zu der universalen Versöhnung entgegenzunehmen.[146] In diesem praktischen, postulatorischen Sinn mag der Universalismus wahr sein. Die darüber nochmals hinausgehende These des starken, logisch notwendigen Universalismus ist angesichts der moralischen Problemindikationen aber nicht zu halten.

---

[142] Vgl. *Kleeberg*, Bleibend unversöhnt, 269. Als Belegstelle siehe etwa *Striet*, Versuch, 75.

[143] Vgl. *Reitan*, Human Freedom, 138–140; *Verweyen*, Hölle, 269; *Greiner*, Für alle hoffen, 258. Für Talbott ist es evident, dass es gegenüber dieser Unendlichkeit der göttlichen Liebe zu einer Selbstzerstörung des endlichen Bösen kommt. Vgl. *Talbott*, Providence, 244.

[144] Vgl. *Greiner*, Für alle hoffen, 259 f.; *Reitan*, Universalism and Autonomy, 228 f.

[145] Siehe dazu *Hick*, Evil, 380: „It seems morally (although still not logically) impossible that the infinite resourcefulness of infinite love working in unlimited time should be eternally frustrated, and the creature rejects its own good, presented to it in an endless range of ways."

[146] Vgl. *Walls*, Rethinking, 140–153, bes. 150–153. Zur christologisch begründeten Ausformulierung einer solchen moralisch zuträglichen Hoffnungsperspektive siehe *Remenyi*, Ende gut, 501–509.

Summary

In the German-speaking world so far barely noticed is an intensive debate in analytical philosophy of religion and theology since the late 80s, concerning the idea of the universal salvation of all human subjects. The ignition point in this dispute about universal salvation is Thomas Talbott's enduring commitment to a strong universalism, according to which the eschatological salvation of all people is not just a reasonable hope, but a certainty. Talbott's approach arouses interest because of his claim to design universal salvation in a way that meets the demands of libertarian freedom. Taking into account rationality as a condition for human freedom, a postmortal final decision of man is conceivable only as consent to God's offering of salvation. Above all, this thesis challenges the contradiction of Jerry Walls who, just out of respect for human freedom, wants to hold on to the possibility of hell.

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** 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

ThPh 95 (2020) 72–82 DOI: 10.23769/thph-95-2020-003

Mehr Spielraum als gedacht?

Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch *Dogma im Wandel*

Von Christoph Bruns

Die katholische Kirche befindet sich gegenwärtig in einer dramatischen Krise, die im Kern eine längst atmosphärische Glaubenskrise ist. In Europa greift diese Krise zwar nicht erst seit gestern um sich. Sie entfaltet heute jedoch in einer zuvor kaum gekannten Radikalität ihre identitätszersetzende Kraft. In dieser geschichtlichen Stunde ist die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihres Glaubens eine theologische Herausforderung allerersten Ranges. Zu ihrer Bewältigung möchte der Münsteraner Dogmatiker Michael Seewald einen Beitrag leisten mit seiner Monographie *Dogma im Wandel*, die bisher nicht nur in theologischen Fachkreisen, sondern auch in der breiteren Öffentlichkeit durchweg – soweit ich sehe – auf rege Zustimmung gestoßen ist.[1]

Ausgehend von der Diagnose, dass die „katholische Glaubenslehre unter beispiellosem Veränderungsdruck“[2] steht, fragt Seewald nach der Wandelbarkeit des Dogmas. Damit packt er das Problem an der Wurzel, das sämtlichen innerkirchlichen Reformdebatten von dogmatischem Gewicht zugrunde liegt. Ob es um das Priesteramt oder den Diakonat der Frau, den Eucharistieempfang wiederverheirateter Geschiedener, die Konfliktherde der Ökumene, strukturelle Fragen der Kirchenverfassung oder um die heißen Eisen der kirchlichen Sexual- und Ehemoral geht, immer steht im Hintergrund die eine, alles entscheidende Frage: In welchem Maß kann die katholische Glaubens- und Sittenlehre sich wandeln, ohne ihre Identität zu verlieren, die nach der Überzeugung der Kirche durch die Offenbarung des dreifaltigen Gottes selbst verbürgt ist? Der Schutzumschlag verspricht spannende Lektüre: Unter der in großen roten Lettern gedruckten Leitfrage „Kann die katholische Glaubenslehre sich verändern?“ wird dem interessierten Leser als Ergebnis der Untersuchung hoffnungsfroh verheißen: „Der Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche ist größer als gedacht.“[3]

Um diese systematische Kernthese zu rechtfertigen, skizziert Seewald in vier Kapiteln die Historie dogmatischer Entwicklungstheorien vom

[1] *M. Seewald*, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018. – Vgl. die Rezensionen von *St. Orth*, in: HerKorr 72 (2018) 53; *J. Knop*, in: ThG(B) 61 (2018) 314 f.; *A. Käfer*, in: ThR 83 (2018) 182–185; *J.-H. Tück*, in: Christ in der Gegenwart 70 (2018) 453; *St. Kiechle*, in: StZ 143 (2018) 823 f.; *S. Hartmann*, in: FKTh 34 (2018) 312–314; *N. Reck*, in: Conc(D) 54 (2018) 471–474, hier 472 f.; *Th. Marschler*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7. September 2018, 10; *H. Zander*, in: Neue Zürcher Zeitung, 12. Januar 2019 (https://www.nzz.ch/feuilleton/stabil-ist-nur-der-wandel-ld.1450875; letzter Zugriff: 30.11.2019).

[2] *Seewald*, Dogma, 270.

[3] Vgl. auch ebd. 20.

Altertum bis in die jüngste Vergangenheit. Sie alle, so erklärt er, suchen „die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität“[4] in der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre zu rechtfertigen. Neben einer Einleitung geht den vier Kapiteln je ein Abschnitt über die Geschichte des Dogmen- und Entwicklungsbegriffs sowie über die Bibel „als Resultat und Richtschnur dogmatischer Entwicklung“ voraus. Ein achtes Kapitel ist der Begründung der eigentlichen These gewidmet („Zusammenschau und Ausblick: Mehr Spielraum als gedacht“). Die Studie gliedert sich also in einen recht umfangreichen *historischen* (22–269) und einen vergleichsweise kurzen *systematischen* Teil (270–293).

Als Fachterminus, so erklärt Seewald, begegnet der Begriff „Dogma“ erst im 5. Jahrhundert bei Vinzenz von Lérins. Hier erst finde sich eine Begriffskonnotation, die der neuzeitlichen Wortbedeutung weitgehend entspreche.[5] Dem genuin neuzeitlichen Verständnis zufolge bezeichne der Terminus nämlich

> nicht mehr nur eine einzelne Lehre (*ein* Dogma) oder die gesamte Glaubenslehre (*das* Dogma), sondern auch eine spezifische Qualität von Glaubenslehren, nämlich […] das, was als „offizielle Lehre“ und als verbindliches „Bekenntnis“ galt […].[6]

Seine endgültige lehramtliche Präzisierung habe der Dogmenbegriff schließlich unter Pius IX. gefunden.[7] Eine „höchst folgenreiche Ausweitung des Dogmenbegriffs“[8] konstatiert Seewald im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992. Danach sind Dogmen nicht mehr nur Wahrheiten, „die in der göttlichen Offenbarung enthalten sind“, sondern auch definierte Sätze, „die mit solchen Wahrheiten in einem notwendigen Zusammenhang stehen“[9]. Der Weltkatechismus habe „also eine neue Form des Dogmas hervorgebracht: ein Dogma […], das der [sic!] ‚unwiderruflichen Glaubenszustimmung‘ (KKK 88) verlangt, obwohl es nicht Teil des Offenbarungsgutes ist“[10].

Das geschichtliche Denken im strengen Sinn sei zwar erst „ein Kind des 19. Jahrhunderts“[11], so dass sich das Problem der Dogmenentwicklung seither in einer vorher nicht gekannten Dringlichkeit stelle.[12] Die Frage nach der Wandelbarkeit der Glaubenslehre sei aber auch schon zuvor als Herausforderung erkannt worden.[13] Bereits die Bibel, in der sich diese Herausforderung etwa in 1 Tim 6,20 oder in den johanneischen Parakletsprüchen niedergeschlagen habe,[14] sei „selbst das Resultat dogmatischer Entwicklung *avant*

[4] Ebd. 19, 162, 285 u. ö.; vgl. 270.
[5] Vgl. ebd. 30.
[6] Ebd. 34 [Hervorhebung im Original].
[7] Vgl. ebd. 37.
[8] Ebd. 45.
[9] KKK 88.
[10] *Seewald*, Dogma, 46.
[11] Ebd. 55.
[12] Vgl. ebd. 55–73.
[13] Vgl. ebd. 106.
[14] Vgl. ebd. 101–106.

la lettre“[15], bevor sie mit dem Abschluss der Kanonbildung selbst als Norm der weiteren Dogmenentwicklung akzeptiert worden sei. Denn die Kanonbildung sei auf der Grundlage der verbindlich anerkannten Glaubenslehre erfolgt.[16] Die den neutestamentlichen Schriftenbestand normierende Glaubenslehre aber sei ihrerseits entlang einer ihr vorausliegenden Richtschnur formuliert worden, der Septuagintafassung des Alten Testaments nämlich, „dessen genaue Konfiguration aber wiederum von dem Glauben abhängig war, den man in ihm zu finden meinte“[17]. Diese ideengeschichtliche Dialektik veranlasst Seewald zu der Schlussfolgerung: „Wer nach einem unbewegten Anfangspunkt dogmatischer Entwicklung sucht, sucht vergeblich. Er ist historisch nicht zu greifen.“[18] Im christologischen „Bekenntnis des Philipperhymnus, das zum ältesten Traditionsgut zählt“, findet er allerdings die „normative Grenze und die Triebfeder christlicher Dogmenentwicklung“, gleichsam ihren Gipfelpunkt:

> Christlich ist diese Entwicklung dann – und nur dann – wenn sie im historischen Jesus zugleich den erniedrigten, menschengleichen und den erhöhten, gottgleichen Herrn erblickt. Dieses Bekenntnis mag sich sprachlich reformulieren lassen, der Sache nach ist es jedoch nicht mehr überbietbar und kann aus christlicher Sicht auch nicht zur Disposition gestellt werden.[19]

In den einzelnen Skizzen, die Seewald zu markanten Stationen der nachbiblischen Geschichte der Dogmenentwicklungstheorie präsentiert, werden aus der Antike unter anderem Basilius von Caesarea, Hieronymus, Augustinus, vor allem aber Vinzenz von Lérins behandelt. Dessen Anspruch, einen legitimen *profectus* von einer illegitimen *permutatio* der kirchlichen Glaubenslehre anhand der Kriterien *universalitas – antiquitas – consensus* unterscheiden zu können, hält Seewald für verfehlt. Die Regel des Vinzenz könne

> *nach* dem Streit, wenn sich die Lage übersichtlicher gestaltet, begründen, warum der angesteuerte Hafen [sc. der Wahrheit] der richtige sein soll; kriteriologisch im Nebel des Streits den Hafen zu weisen, vermag sie nicht, weil die Kennzeichen, die Vinzenz für die Orthodoxie anführt, von der Heterodoxie in gleicher Weise in Anspruch genommen werden.[20]

Aus dem Mittelalter kommen zu Wort: Anselm von Canterbury und Peter Abaelard als Begründer der Lehre von der *conclusio theologica*; Anselm von Havelberg, der die bleibende Identität des Glaubens vor allem pneumatologisch begründe; Petrus von Corbeil, auf den die Unterscheidung von *fides explicita* und *fides implicita* zurückgehe; Hugo von Sankt Viktor, der zwischen dem Glauben als *affectus* und dem Glauben als *cognitio* unterscheide (und damit den Unterschied zwischen *fides qua* und *fides quae*

[15] Ebd. 96.
[16] Vgl. ebd. 97.
[17] Ebd.
[18] Ebd. 85; vgl. 97, 294.
[19] Ebd. 100.
[20] Ebd. 137.

beschreibt); schließlich Thomas von Aquin, der Dogmenentwicklung gemäß antik-mittelalterlicher Tradition als Explikation verstanden und „dem Papst das Recht […], theologische Diskussionen zu entscheiden und verbindlich zu beenden“[21] zugesprochen habe.

Vom Mittelalter wandert Seewald ins 19. Jahrhundert. Mit Johann Sebastian Drey und Johann Adam Möhler geraten zunächst zwei Vertreter der katholischen Tübinger Schule in den Fokus. Charakteristisch für Dreys Beitrag sei der strenge Systemgedanke, wonach „die Dogmen ein System bilden, das von Gott konstituiert und von seinem Geist zusammengehalten wird“[22], so dass die Glaubenswahrheit bei aller Dynamik der Entfaltung stets mit sich selbst identisch bleibe. Für Möhler stelle im Geiste der Patristik „der lebendige Organismus“[23] das Modell dar, in dem Selbigkeit und Wachstum des Dogmas zusammengedacht werden könnten. In seiner Frühzeit habe Möhler die Identität des Glaubens streng pneumatologisch begründet. Diesen Ansatz kritisiert Seewald:

> Aus heutiger Sicht problematisch, aber aus seiner Sicht folgerichtig ist, dass sich für Möhler aus der exklusiven Bindung des Geistes an die Kirche auch ein ausschließlicher und damit ausschließender Erkenntnisanspruch ergibt: Die Wahrheit der kirchlichen Lehre könne nur in der Kirche wirklich verstanden werden, weil in den dogmatischen Ausprägungen […] nur der Geist sich selbst begegne.[24]

Neben John Henry Newman, aus dessen Ansatz Seewald „die Möglichkeit ekklesialer Selbstkorrektur“[25] ableitet, kommt der Beitrag der Neuscholastik in dem Jesuiten Johann B. Franzelin sowie in den Dominikanern Reginald Schultes und Francisco Marín-Sola zu Wort. Über die Modernismuskrise im frühen 20. Jahrhundert kommt Seewald auf Karl Rahner zu sprechen, der unter dem Eindruck der Assumptadefinition stehe. „Für Rahner“, so stellt er fest, „ist eine Entwicklungstheorie nur aus der Retrospektive möglich […], indem sie durch die Beobachtung des Gegebenen versucht, die Gesetze abzuleiten, die zur Entstehung des Bestehenden geführt haben“[26]. Beim frühen Ratzinger konstatiert Seewald einen weitgefassten, aktualistischen Offenbarungsbegriff, dem zufolge „Schrift und Überlieferung […] Erkenntnis- und Materialprinzipien der Offenbarung, nicht die Offenbarung selbst“[27] seien. Dieses Offenbarungskonzept impliziere großen Spielraum für dogmatische Entwicklungen, so dass aus ihm auch die Ausweitung des Dogmenbegriffs im Weltkatechismus hergeleitet werden könne, an dem Ratzinger bekanntlich federführend beteiligt war.[28] Für den Dogmenbegriff

[21] Ebd. 171.
[22] Ebd. 186.
[23] Ebd. 188.
[24] Ebd. 190.
[25] Ebd. 205.
[26] Ebd. 238.
[27] *J. Ratzinger*, Das Problem der Dogmengeschichte in der katholischen Theologie, Köln [u. a.] 1966, 21 (zitiert nach *Seewald*, Dogma, 254).
[28] Vgl. *Seewald*, Dogma, 257.

und die Entwicklungstheorie Walter Kaspers sei der ökumenische Dialog von fundamentaler Bedeutung. Deshalb unterscheide Kasper grundlegend zwischen Dogma und Evangelium, das seinerseits nie restlos im Dogma eingeholt werden könne.

Aus Seewalds Darstellung nimmt der interessierte Leser folgendes Ergebnis mit: Ungeachtet der Unterschiede im Detail sind sich alle vorgestellten Theologen darin einig, dass das der Kirche anvertraute *depositum fidei* der Erklärung und Entfaltung im Dogma bedarf, dabei jedoch – weil die Kirche durch Gott selbst vor Irrtum bewahrt wird – stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist.

Während Seewald im historischen Teil ein informativer Überblick über die in Frage stehende Problemgeschichte gelungen ist, vermag die Rechtfertigung seiner systematischen Kernthese nicht zu überzeugen. Dass der „Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche", wie vollmundig angekündigt, „größer als gedacht"[29] sei, wird zwar immer wieder behauptet, aber nirgends stichhaltig begründet und „inhaltlich […] nicht näher entfaltet"[30]. So heißt es etwa völlig vage:

> Theologische Entwicklungstheorien bieten keine dogmatische Weltformel, haben aber die Aufgabe, den Raum des *Möglichen* gegenüber seinen Bestreitungen – dem angeblich *Unmöglichen* und dem angeblich *Notwendigen* – offenzuhalten.[31]

Wie denn nun dieser „Raum des Möglichen" konkret aussehen könnte, erfährt der Leser nicht. Wer das Buch zur Hand nimmt in der Hoffnung, darin eine reflektierte Rechtfertigung seiner Sehnsucht nach konkreten innerkirchlichen Reformen zu finden, wird also enttäuscht.

Mit seiner systematischen Kernthese suggeriert Seewald von Anfang an, dass auch eine kontradiktorische Dogmenrevision möglich sei, ohne dass er dies freilich ausdrücklich sagt. Er rechnet jedenfalls mit der „Möglichkeit ekklesialer Selbstkorrektur" auf dem Feld des eigentlichen Dogmas, wie er sie ohne zureichende Begründung bei Newman angelegt findet.[32] Ja, er wagt sogar die weitreichende Behauptung: „Keine einzige der skizzierten Theorien gibt konkret vor, was in einer geschichtlichen Situation unbedingt notwendig oder aber auf keinen Fall [!] möglich wäre."[33] In diesem Sinn vertritt er durchweg die Ansicht, die Entscheidung über Veränderungen in dogmatischen Fragen sei eine Angelegenheit des theologischen Diskurses[34] „ohne Angst, Denkverbote und Scheuklappen"[35] „in einem offenen

[29] Ebd. (Schutzumschlag).
[30] So *Hartmann*, Rez. Seewald, 314.
[31] *Seewald*, Dogma, 270 [Hervorhebung im Original]; vgl. 275, 290.
[32] Ebd. 205; vgl. 290.
[33] Ebd. 270; vgl. auch 50f.
[34] Vgl. ebd. 143.
[35] Ebd. 294; vgl. 55, 270.

Gespräch“[36], als dessen verbindliche Grundlage er allein das christologische Bekenntnis ausweist.[37] Dabei lässt er eine Tatsache außer Acht, die für die Beantwortung seiner Leitfrage essenziell ist und über die er seine Leser im historischen Teil auch durchaus zutreffend informiert hat:[38] Nach der amtlichen katholischen Dogmatik und Kanonistik sind einzig und allein der Papst und die Bischöfe authentische Lehrer des Glaubens, indem sie ihr ordentliches oder außerordentliches Lehramt ausüben.[39] Wenn sie über eine Frage der Glaubens- und Sittenlehre urteilen, kommt ihrer Entscheidung unter bestimmten Umständen sogar Unfehlbarkeit und folglich der Charakter eines Dogmas im strengen, neuzeitlichen Sinn des Begriffs zu.[40] Hinter diesen Bestimmungen steht der Glaube, dass Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut hat.[41] Man muss diese Begründung nicht teilen und die daraus abgeleitete Dogmatik nicht gutheißen, man mag auch die Vorstellung „einer immer genau dasselbe lehrenden Kirche“ aus vielerlei Gründen als „ideologische Fiktion“ abtun.[42] Nur sollte man den dogmatisch-kanonistischen Befund und seine Begründung sachgerecht in Rechnung stellen, wenn man Möglichkeiten und Grenzen dogmatischer Entwicklung innerhalb der katholischen Kirche ausloten will.

Um seine Kernthese zu begründen, hätte Seewald eigentlich überhaupt nicht die Geschichte dogmatischer Entwicklungstheorien „erzählen“ (Schutzumschlag) müssen. Denn die von ihm referierten Konzepte sind ja allesamt nicht aus dem für ihn selbst maßgeblichen Interesse heraus entworfen worden, Spielräume für die Befreiung von dogmatischen Fesseln auszuloten. Vielmehr verfolgen sie die konservative Absicht zu begründen, dass und warum die kirchliche Glaubenslehre durch allen notwendigen Wandel hindurch unverfälscht dieselbe geblieben ist und bleibt. Stattdessen hätte Seewald im systematischen Teil das eigentliche Hindernis in den Blick nehmen müssen, das geeignet ist, kirchliche Reformforderungen von dogmatischem Gewicht von vornherein zu blockieren – dabei aber unsichtbar bleibt, weil auf Kanzel und Katheder kaum darüber gesprochen wird. Die Rede ist von der bereits erwähnten Unfehlbarkeitsdoktrin, die Hans Küng schon seit langem als Achillesferse des kirchlichen Reformdiskurses identifiziert und einer radikalen Kritik unterzogen hat.[43] Möglichkeiten und Grenzen des

[36] Ebd. 275.
[37] Vgl. ebd. 100.
[38] Vgl. ebd. 38–51.
[39] Vgl. LG 25.
[40] Vgl. ebd.; c. 749 f. CIC/1983.
[41] Vgl. LG 21–25; DV 7; CD 2.
[42] *M. Seewald*, Todesstrafe und Tradition, in: Christ in der Gegenwart 70 (2018) 373 f., hier 374. Vgl. *ders.*, Todesstrafe, Kirchenlehre und Dogmenentwicklung. Überlegungen zur von Papst Franziskus vorgenommenen Änderung des Katechismus, in: Conc(D) 55 (2019) 100–112, bes. 108–110.
[43] Vgl. *H. Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich [u. a.] 1970; *ders.,* Unfehlbarkeit, Freiburg

Wandels in der katholischen Glaubenslehre vermag ja allein derjenige zu bestimmen, der zuvor geklärt hat, welche Dogmen im weiteren Sinn nach katholischem Verständnis tatsächlich auch als Dogmen im engeren Sinn zu betrachten sind, als Glaubensdefinitionen also, die in ihrem Wesensgehalt nicht mehr angetastet werden können, weil sie vom kirchlichen Lehramt mit dem Anspruch auf Irrtumsfreiheit verkündet worden sind. Diese Frage streift Seewald höchstens am Rande.[44] Das eigentliche Problem lässt er seine Leser allenfalls erahnen, wenn er nebenbei lapidar behauptet: „Die Logik des Lehramts ist festgezurrt, bietet aber dem, der ihre Finessen kennt, durchaus Luft, um Entwicklung zu denken."[45]

Seewald versäumt es durchweg, die Frage zu beleuchten, welche Lehren der katholischen Glaubenstradition als unveränderlich, weil unfehlbar zu betrachten sind. Wenn er feststellt, „[e]indeutig zählbar" als Dogmen im eigentlichen Sinn seien nur das Immaculata-, das Infallibilitäts- und das Assumptadogma,[46] so erweckt er seiner Kernthese entsprechend einmal mehr zu Unrecht den Eindruck, die meisten Inhalte der katholischen Glaubenslehre stünden dem diskursiven Zugriff der Theologen und der Gläubigen offen und seien auch für den Papst und die Bischöfe verhandelbar. Das kirchliche Lehramt kennt aber sehr wohl eine größere Zahl „eindeutiger" Dogmen, an die es alle Glieder der Kirche im Glauben an die in Christus ergangene Offenbarung gebunden weiß: außer den altkirchlichen Konzilsentscheidungen zu Trinitätslehre, Christologie und Mariologie nicht zuletzt auch die Lehre über die Unmöglichkeit der Frauenordination. Dieses Dogma – das Seewald zu Unrecht als „Paradebeispiel für eine Dogmatisierungskompetenz, die die Päpste […] erst seit dem Katechismus von 1992 auch als Dogma bezeichnen"[47], betrachtet – wurde von Johannes Paul II. auf die unfehlbare Autorität des ordentlichen Lehramts zurückgeführt.[48] Auf dessen fundamentale dogmatische Bedeutung hat der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ladaria, im Mai 2018 noch einmal eindringlich mit den Worten hingewiesen:

> Es ist wichtig zu bekräftigen, dass sich die Unfehlbarkeit nicht nur auf feierliche Erklärungen durch ein Konzil oder auf päpstliche Definitionen *ex cathedra* bezieht, sondern auch auf das ordentliche und allgemeine Lehramt der in aller Welt verstreuten Bischöfe, wenn sie in Gemeinschaft untereinander und mit dem Papst die katholische Lehre als endgültig verpflichtend vortragen. Auf diese Unfehlbarkeit bezog sich Johannes Paul II. in *Ordinatio sacerdotalis*. Er verkündete also kein neues Dogma, sondern bekräftigte, um jeden Zweifel zu beseitigen, mit der ihm als Nachfolger Petri verliehenen Autorität in einer förmlichen Erklärung, was das ordentliche und allgemeine Lehramt in der ganzen Geschichte als zum Glaubensgut gehörend vorgetragen hat.[49]

i. Br. [u. a.] 2016.

[44] Vgl. *Seewald*, Dogma, 217.

[45] Ebd. 51.

[46] Ebd. 273.

[47] Ebd. 49.

[48] Vgl. AAS 86 (1994) 545–548, dazu AAS 87 (1995) 1114.

[49] *L. F. Ladaria*, Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von „Ordi-

Welche weiteren Lehren als unfehlbar zu qualifizieren sind, ist eine Frage, die den Dogmenhistoriker vor nicht unerhebliche hermeneutische Probleme stellt. Für die innerkirchlichen Reformdebatten aber ist genau sie entscheidend.

Ob eine Lehre als unfehlbar zu betrachten ist, kann allerdings nach der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses ohnehin nur das Lehramt selbst entscheiden, nicht hingegen der akademische Diskurs oder die „Vernunft des Einzelnen", wie Seewald glauben macht.[50] Man mag dies bedauern, muss diesem offenbarungstheologischen Modell und der daraus resultierenden Rechtslage in einer wissenschaftlichen Analyse allerdings Rechnung tragen. Dass die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen dogmatischen Wandels letztlich nicht im herrschaftsfreien Diskurs entschieden werden kann, ergibt sich aber auch zwingend aus dem Wesen dieser Frage. Zwar sind der Entwicklung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre in Schrift und Tradition Schranken vorgegeben, die verhindern, dass sie ins Beliebige abgleitet.[51] Die Rechtmäßigkeit einer dogmatischen Entwicklung aber lässt sich anhand rationaler Kriterien niemals letztgültig beurteilen. Vielmehr ist die Legitimitätsfrage im Letzten selbst eine Frage des Glaubens, der sich in einer Offenbarungsreligion auf ein ihm unverfügbares Offenbarungsgeschehen bezieht. Der Historiker kann immer nur den faktischen Verlauf der Dogmengeschichte *sine ira et studio* auf der Grundlage seiner Quellen zu rekonstruieren versuchen.[52] Eine dogmatische „Stunde null" oder ein theologisches Wahrheitskriterium ist für ihn aus seiner Perspektive in der Tat nicht zu greifen.

Deshalb gilt: Dass die Kirche bei allen Entscheidungen, die ihre Identität und damit die Substanz des christlichen Glaubens und der christlichen Moral betreffen, bisher nicht geirrt hat und auch künftig nicht irren wird – wie Seewald selbst dies jedenfalls ausdrücklich für das christologische Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Gottmenschen annimmt –,[53] lässt sich überhaupt nur im Glauben bejahen, nach katholischer Überzeugung im Glauben daran, dass Gott selbst die von ihm bevollmächtigten Lehrer seiner Kirche und durch sie und mit ihnen alle Gläubigen in der Wahrheit gehalten hat und hält.[54] Dies gilt folglich auch für die Ausweitung des Dogmenbegriffs im Weltkatechismus.

---

natio Sacerdotalis" (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatiosacerdotalis_ge.html; letzter Zugriff: 30.11.2019).

[50] Vgl. *Seewald*, Dogma, 142f., 279 sowie 50: Kritik an *Ordinatio Sacerdotalis*.

[51] Vgl. ebd. 65.

[52] Vgl. ebd. 54.

[53] Vgl. ebd. 100.

[54] Vgl. LG 12.

Diese ist im Übrigen keineswegs so „höchst folgenreich“[55] und revolutionär[56], wie Seewald behauptet. Denn zum einen erstreckt sich der Dogmenbegriff des Weltkatechismus ja nicht auf alle möglichen Wahrheiten, sondern nur auf solche, die mit der Offenbarung „in einem notwendigen [!] Zusammenhang stehen“[57]. Es ist bemerkenswert, dass Seewald in seinen Paraphrasen dieses Katechismuszitats das entscheidende Adjektiv „notwendig“ stets unterschlägt.[58] Zum anderen greift der Weltkatechismus nur auf eine These zurück, die sich schon im ersten Entwurf der Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanums findet, wo es in Canon IX heißt:

> Wenn jemand sagen sollte, dass die Unfehlbarkeit der Kirche sich nur auf das beschränkt, was in der göttlichen Offenbarung enthalten ist, und nicht sich auch auf andere Wahrheiten erstreckt, die notwendig gefordert werden, damit das Offenbarungsgut unversehrt bewahrt wird, so sei über ihn das Anathem verhängt.[59]

Der Sache nach wurde diese These, die durchaus der theologischen Tradition entspricht,[60] schließlich auch in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils übernommen, wo das „divinae revelationis depositum“ als „sancte custodiendum et fideliter exponendum“ bezeichnet wird.[61] Zu der an 1 Tim 6,20 (Vg) angelehnten Formulierung „sancte custodiendum“ bemerkt Karl Rahner im Blick auf die unfehlbare Lehrautorität des mit dem Papst vereinten Gesamtepiskopats:

> Dadurch […] werden auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen, die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositum gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind […].[62]

Die Kritik, die Seewald am frühen Möhler übt, ist somit unberechtigt: Natürlich kann die „Wahrheit der kirchlichen Lehre nur in der Kirche wirklich

---

[55] *Seewald*, Dogma, 45.
[56] Vgl. ebd. 45 f.
[57] KKK 88.
[58] Vgl. *Seewald*, Dogma, 258, 261.
[59] Primum schema constitutionis De Ecclesia Christi cum animadversionibus in illud a patribus scripto exhibitis, in: Mansi 51 (1926) 539–638, hier 552 (cap. XV, can. IX): „Si quis dixerit, ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi, quae divina revelatione continentur, nec ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur, ut revelationis depositum integrum custodiatur; anathema sit“ (Übersetzung: Ch. B.). Vgl. ebd. 543 (cap. IX): „Obiectum igitur infallibilitatis tantum patere docemus, quantum fidei patet depositum, et eius custodiendi officium postulat; adeoque praerogativam infallibilitatis, qua Christi ecclesia pollet, ambitu suo complecti tum universum Dei verbum revelatum, tum id omne, quod licet in se revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine quo illud tuto conservari, certo ac definitive ad credendum proponi et explicari, aut contra errores hominum ac falsi nominis scientiae oppositiones valide asseri defendique non possit“. Vgl. dazu *F. van der Horst*, Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil, Paderborn 1963, 276–279, 282–287.
[60] Vgl. *van der Horst,* Schema über die Kirche, 268 f. (mit Verweis auf *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 11,2 in Anm. 54: „Ad quam [sc. fidem] aliquid pertinet dupliciter […]: uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus [negatis] sequitur corruptio alicuius articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides“).
[61] LG 25. Vgl. auch c. 747 § 1, 750 § 2 CIC/1983; c. 1322 § 1 CIC/1917.
[62] *K. Rahner*, Kommentar zum Dritten Kapitel [von *Lumen Gentium*], Artikel 18 bis 27, in: LThK 12 (1966) 210–245, hier 238.

verstanden werden“[63], woraus allerdings nicht schlechthin folgt, dass „der Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen über den Glauben […] nicht möglich“[64] ist. Und wenn Seewald Vinzenz von Lérins vorwirft, seine Kriterien könnten die Rechtmäßigkeit einer dogmatischen Entwicklung nur retrospektiv erweisen, so scheint er von einer Dogmenentwicklungstheorie Unmögliches zu erwarten, wiewohl er andernorts doch selbst behauptet, eine „dogmatische Weltformel“ könne es nicht geben.[65] In der Perspektive des Glaubens – und nur in ihr! – gilt nämlich die Einsicht Karl Rahners: „Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses.“[66]

Halten wir fest: Es gelingt Seewald nicht, seinem systematischen Kernanliegen entsprechend den Nachweis zu erbringen, dass der „Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche […] größer als gedacht“ ist. Gewiss spricht aus jeder Zeile seines Buches die Überzeugung, dass dieser Spielraum größer *werden* muss, soll die katholische Kirche den Herausforderungen der Evangeliumsverkündigung in der Welt von heute gerecht werden können. Dazu müsste die Kirche allerdings grundlegende Prinzipien ihrer amtlichen Dogmatik aufgeben, insbesondere „die Doktrin von der Unfehlbarkeit des Lehramts“, die, wie Küng zuletzt noch einmal betont hat, der „entscheidende Grund für die Reformunfähigkeit“[67] der katholischen Kirche ist.

Und so stehen am Ende Fragen von eminentem Gewicht: Muss die Kirche diesen Weg gehen? Ist sie ihn möglicherweise *de facto* schon gegangen? Ist vielleicht die Absage an die sogenannte „Substitutionstheorie“[68] auf dem Zweiten Vatikanum[69] das beste Beispiel dafür, dass das kirchliche Lehramt eine bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert und damit seiner Unfehlbarkeitsdoktrin – die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts betreffend[70] – längst selbst widersprochen hat?[71] Andererseits: Kann und darf die Kirche, die nach 1 Tim 3,15 „die Säule

[63] *Seewald*, Dogma, 190.
[64] Ebd.
[65] Ebd. 270; vgl. 290f.
[66] *K. Rahner*, Die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Ergänzungen von 1959, in: *ders.*, Sämtliche Werke; Band 9: Maria, Mutter des Herrn, bearbeitet von *R. P. Meyer*, Freiburg i. Br. 2004, 21 (zitiert nach *Seewald*, Dogma, 239).
[67] *H. Küng*, Der Fehler der Unfehlbarkeit, in: Süddeutsche Zeitung, 8. März 2016 (http://www.sueddeutsche.de/politik/aussenansicht-der-fehler-der-unfehlbarkeit-1.2897409; letzter Zugriff: 13.11.2019).
[68] Zur Problematik dieses Begriffs vgl. neuerdings *J. Ratzinger (Benedikt XVI.),* Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: IKaZ 47 (2018) 387–406. Ratzinger kritisiert die Statik des Substitutionsbegriffs. „An die Stelle der statischen Sicht der Substitution oder Nicht-Substitution“ müsse „die dynamische Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte, die in Christus ihre ἀνακεφαλαίωσις (vgl. Eph 1,10) findet“, treten (394).
[69] Vgl. NA 4.
[70] Vgl. LG 12, 25; c. 749 § 2 CIC/1983.
[71] Vgl. *J. Negel,* „… quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“ Die Fraglichkeit des Traditionsarguments. Erwägungen zu möglichen lehramtlichen Entwicklungen

und das Fundament der Wahrheit" ist, auf einen Unfehlbarkeitsanspruch verzichten? Welche Gewissheiten würden bleiben, wenn prinzipiell alles in Frage stünde? Was aber ist der unverhandelbare, mithin *unfehlbare* Kern des Glaubens, was der Maßstab wahrer christlicher Reform? Und: Wer ist befugt, darüber zu entscheiden? Was bleibt am Ende von der Treue zum Ursprung, der Treue zum fleischgewordenen Wort Gottes „voll Gnade und Wahrheit" (Joh 1,14)?

In aller Radikalität stellt sich also nichts weniger als die Frage nach der Wahrheit: der Wahrheit der Offenbarung, der Wahrheit des Glaubens, der Wahrheit der Kirche.[72] Und so zeigt sich: Die theologischen Probleme, die mit dem heute allerorten geäußerten Wunsch nach Veränderungen *in rebus fidei et morum* einhergehen, sind weit gravierender und fundamentaler, als Seewald seine Leser glauben macht.

Summary

In his book *Dogma im Wandel* Michael Seewald takes the view that the dogmatic frame for reforms and changes within the Catholic Church is larger than generally assumed. Here we challenge this thesis and its argument. The result is: Seewald's thesis is not compatible with the principles of official Catholic dogma, in particular with the doctrine of the infallibility of the ecclesiastical magisterium, to which he does not pay enough attention. Wherever the discussion about reforms within the Church refers to matters connected with the identity and faith in the Church, the question of infallibility is the theologically crucial point.

am Beispiel der Konzilserklärung „Nostra aetate", in: *Ders.,* Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie, Münster 2013, 331–352, bes. 331–334, 342, 346, 351 f.

[72] Wie jedes Reformanliegen von dogmatischem Gewicht steht auch der ökumenische Dialog im Zeichen der Unfehlbarkeits- und damit der Wahrheitsfrage, an der eine Überwindung der Kirchenspaltung bis zur Stunde gescheitert ist. Vgl. *Ch. Bruns*, Wahrheit? Zur grundsätzlichen Problematik des ökumenischen Dialogs angesichts der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ThPh 94 (2019) 1–27.

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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-004 ThPh 95 (2020) 83–92

Zur Kritik von Christoph Bruns an *Dogma im Wandel*

Von Michael Seewald

1. Einleitung

Die Schriftleitung von *Theologie und Philosophie* hat mich gefragt, ob ich eine Replik auf die in diesem Heft von Christoph Bruns geäußerten Gedanken zu meinem Buch *Dogma im Wandel* verfassen würde. Ich komme dieser Anregung gerne nach, weil Bruns in Auseinandersetzung mit diesem Buch ein Bild von Theologie und Glaube entwirft, dem ich mich nicht anschließen kann.

Aus welcher verfallstheoretischen Perspektive Bruns schreibt, macht er zu Beginn seines Beitrags deutlich. Er sieht die katholische Kirche Europas in einer Krise, die heute „in einer zuvor kaum gekannten Radikalität ihre identitätszersetzende Kraft“[1] entfalte. Angesichts dieser von ihm als bedrohlich wahrgenommenen „geschichtlichen Stunde“ hält er ein Buch über das „Wesen der Kirche und ihres Glaubens“ für „eine theologische Herausforderung allerersten Ranges“.[2] Was das Letztgenannte betrifft, stimme ich zu. Auch ich würde gern ein gutes Buch über das „Wesen der Kirche und ihres Glaubens“ lesen, weil dies eines jener Themen ist, über die ich lieber lernen als lehren möchte. Selbst geschrieben habe ich ein solches Buch nicht. *Dogma im Wandel* behauptet an keiner Stelle, ein Werk über das Wesen der Kirche zu sein. Dass es das nicht ist, hat zwei Gründe. Erstens gehört zur Kirche mehr als ihr Dogma. Ein Buch ausschließlich über Dogmenentwicklung, das beanspruchen würde, das Wesen der Kirche zu erfassen, müsste von vornherein scheitern. Zweitens gehe ich mit dem Begriff des Wesens vorsichtig um. Ich halte ihn für unentbehrlich, aber auch für sehr anspruchsvoll, weshalb man zurückhaltender mit ihm verfahren sollte, als Bruns es in der Absicht tut, der „identitätszersetzende[n] Kraft“[3] der Gegenwart, wie er sie festzustellen glaubt, etwas Stabilisierendes entgegenzusetzen.

2. Das Lehramt in der Gemeinschaft der Kirche

In den Dienst dieser Stabilisierung stellt Bruns vor allem das dem Papst und dem Bischofskollegium zukommende Lehramt. Dabei ist sein Text von einer Spannung durchzogen: In formaler Hinsicht richtet er das Lehramt als

[1] *Ch. Bruns*, Mehr Spielraum als gedacht? Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch *Dogma im Wandel*, in: ThPh 95 (2020) 72–82, hier 72. Der genannte Aufsatz befasst sich mit *M. Seewald*, Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018.

[2] *Bruns*, Spielraum, 72.

[3] Ebd.

Schutzwall gegen die von ihm diagnostizierte Krise auf, interessiert sich in materialer Hinsicht jedoch nur oberflächlich für das, was das Lehramt – vor allem im Kontext des Zweiten Vaticanums – genau sagt. Wenn Bruns unter Verweis auf dieses Konzil behauptet, es sei der Glaube der Kirche, „dass Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut hat“[4], ist das in dieser Pauschalität sachlich falsch und an den von Bruns genannten Belegstellen (LG 21–25, DV 7, CD 2) nicht zu finden. Stattdessen lehrt die Kirchenkonstitution:

> Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15). Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft tut sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.[5]

Alle Getauften haben Anteil am *munus propheticum*, dem Lehramt Christi. Der Gesamtheit der Gläubigen kommt jene *indefectibilitas* zu, die die Grundlage der „unter Leitung des heiligen Lehramtes“[6] der Kirche anvertrauten *infallibilitas* ist. Davon, dass – wie Bruns behauptet – die Weitergabe und Auslegung des *depositum fidei* „allein den Aposteln und ihren Nachfolgern“ anvertraut sei, kann mit Blick auf das Konzil keine Rede sein. Dem Lehramt kommt eine unentbehrliche Funktion bei der Tradierung und Interpretation des Glaubens zu, aber das Lehramt ist nicht die alleinige Tradierungs- und Interpretationsinstanz dieses Glaubens, dessen Weitergabe und angemessene Auslegung Sache des gesamten Gottesvolkes bleibt, dem der Papst und das Bischofskollegium angehören.

Die Theologie als kirchlich gebundene Wissenschaft ist daher nicht nur eine lehramtliche Entscheidungen apologetisch kommentierende Disziplin, sondern sie findet ihren Gegenstand in der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition bezeugt wird. Die Offenbarung als Gegenstand der Theologie ist selbstverständlich eine in der Gemeinschaft der Kirche bereits interpretierte und dort fortwährend zu interpretierende Größe, weshalb ein Offenbarungszugriff, der völlig an der Kirche vorbeiginge, nicht sinnvoll erscheint. Deshalb hat sich die Theologie auch mit lehramtlich Vorgelegtem zu beschäftigen. Da kirchliches Leben als Resonanzraum der Offenbarung jedoch mehr ist als das Lehramt, muss diese Beschäftigung, bei aller Affirmation des Kirchlichen, auch kritisch sein. Ohne jede positive Bezugnahme auf das Lehramt wäre Theologie nicht mehr katholische Theologie. Umgekehrt wird die Theologie ihrem kirchlichen Auftrag jedoch gerade dann gerecht,

[4] Ebd. 77.
[5] LG 12.
[6] Ebd.

wenn sie kritisch auch gegenüber lehramtlichem Handeln bleibt. An dieser Dialektik zeigt Bruns keinerlei Interesse. Er begreift den Glauben der Kirche und die auf ihn reflektierende Theologie als eine vornehmlich durch lehramtliche Selbstbeschreibungen geformte Größe. Wie hoch der Verbindlichkeitsgrad einer Entscheidung anzusetzen sei, könne „nach der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses ohnehin nur das Lehramt selbst entscheiden, nicht hingegen der akademische Diskurs oder die ‚Vernunft des Einzelnen'"[7]. Die „Legitimitätsfrage" dieser Selbstbeschreibung und der aus ihr hervorgehenden, materialen Resultate betrachtet Bruns kurzerhand „als eine Frage des Glaubens"[8], nämlich des Glaubens daran, „dass Gott selbst die von ihm bevollmächtigten Lehrer seiner Kirche und durch sie und mit ihnen alle Gläubigen in der Wahrheit gehalten hat und hält"[9]. Wer sich also kritisch zum Lehramt positioniert, zweifelt an der Treue Gottes zu seiner Kirche, da Gott als Bürge für das mit der Lehre der Kirche identifizierte Handeln des Lehramtes betrachtet wird. Was daraus für das Problem der Dogmenentwicklung folgt, verdeutlicht Bruns anhand eines aus dem Zusammenhang gerissenen Wortes Karl Rahners: „Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses."[10] Anders gesagt: Das Lehramt geht in Vorlage, indem es kraft seiner Autorität und aus einem Regelkodex heraus, der sich der theologischen Kritik entzieht, Dinge definiert, denen die Theologie dann dergestalt hinterherzudenken hat, dass sie die passenden Begründungen nachliefert. Eine solche Konzeption fußt nicht nur auf einem verfehlten Verständnis des Lehramtes, sondern auch auf einem problematischen Dogmenbegriff.

3. Der Sekundärbereich des Dogmas

Bruns ist der Meinung, das Lehramt kenne „eine größere Zahl ‚eindeutiger' Dogmen, an die es alle Glieder der Kirche im Glauben an die in Christus ergangene Offenbarung gebunden weiß: außer den altkirchlichen Konzilsentscheidungen zu Trinitätslehre, Christologie und Mariologie nicht zuletzt auch die Lehre über die Unmöglichkeit der Frauenordination"[11]. Daran, dass es Lehren gibt, an die Christen im Glauben gebunden bleiben, zweifle ich nicht. Die Aufzählung, die Bruns nennt, offenbart jedoch dogmatische Maßlosigkeit. Ganz gleich, wie man zu *Ordinatio sacerdotalis* stehen mag – das Nein zur Frauenordination in seiner lehramtlichen Verbindlichkeit und seiner theologischen Wertigkeit auf eine Stufe mit der Trinitätslehre und den christologischen Lehrentscheidungen der altkirchlichen Konzilien zu stellen, ist haarsträubend. Die Folge wäre, dass Kritiker von *Ordinatio sacerdotalis* als

[7] *Bruns*, Spielraum, 79.
[8] Ebd.
[9] Ebd.
[10] Ebd. 81.
[11] Ebd. 78.

Häretiker auf eine Stufe zu stellen wären mit den Arianern der Alten Kirche. So undifferenziert wie Bruns agiert das von ihm in Anspruch genommene Lehramt bei weitem nicht. Das Lehramt unterscheidet, so erläuterte Joseph Ratzinger, präzise zwischen dem Primärbereich der *fides credenda*, der sich auf die Offenbarung bezieht, und dem Sekundärbereich der *fides tenenda*, „der zweiten Ebene des Bekenntnisses, den definitiv festzuhaltenden, aber nicht mit eigentlich theologalem Glauben aufzunehmenden Wahrheiten“[12]. Demnach gelten für den Sekundärbereich, obwohl dieser seit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 unter den Begriff des Dogmas fällt[13], andere Regeln als für den Primärbereich. Wer eine geoffenbarte Wahrheit aus dem Primärbereich leugnet (hier wären Christologie und Trinitätslehre einzuordnen), begeht nach kirchlichem Gesetzbuch ein Delikt „gegen die Religion“[14]. Wer hingegen eine Lehre aus dem Sekundärbereich verneint (zu dem *Ordinatio sacerdotalis* gehört), begeht ein Delikt „gegen die kirchlichen *auctoritates*“[15]. Diese Differenzierung ist für Bruns vernachlässigbar, weil er göttliche und kirchliche Autorität, *fides divina* und *fides catholica*, nicht präzise unterscheidet. Gott verbürgt seiner Argumentation nach vielmehr, dass das Lehramt in seiner Selbstbeschreibung nicht irregehe.

Aufgrund dieser Prämisse entzieht sich für Bruns die Ausweitung des Dogmenbegriffs, wie ihn der Katechismus vollzieht, jeder theologischen Kritik. Dass das Lehramt in für die Kirche identitätsrelevanten Fragen „bisher nicht geirrt hat und auch künftig nicht irren wird“[16], lasse sich, so Bruns, „überhaupt nur im Glauben bejahen, nach katholischer Überzeugung im Glauben daran, dass Gott selbst die von ihm bevollmächtigten Lehrer seiner Kirche und durch sie und mit ihnen alle Gläubigen in der Wahrheit gehalten hat und hält. Dies gilt folglich auch für die Ausweitung des Dogmenbegriffs im Weltkatechismus“[17]. Blieb das Dogma auf dem Ersten Vatikanischen Konzil noch dergestalt auf die Offenbarung bezogen, dass nur das zum Dogma werden konnte, was durch das Lehramt explizit „als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“[18], weitete der *Katechismus der Katholischen Kirche* den Begriff des Dogmas auf den Sekundärbereich aus, so dass das Dogma nun auch jene Lehren zu umfassen vermag, die mit geoffenbarten Wahrheiten „in einem notwendigen Zusammenhang stehen“[19], ohne selbst geoffenbart zu sein. Papst Johannes Paul II. unterschied zwei Arten, nach denen solch ein notwendiger Zusammenhang gegeben sein könne: „historica ratione sive

[12] *J. Ratzinger*, Stellungnahme, in: StZ 217 (1999) 169–171, hier 169.
[13] KKK 88.
[14] c. 1364 in Teil 2, Titel 1 des 6. Buches, CIC/1983: „De delictis contra religionem et ecclesiae unitatem“.
[15] c. 1371, 1°, in Teil 2, Titel 2 des 6. Buches, CIC/1983: „De delictis contra ecclesiasticas auctoritates et ecclesiae libertatem“.
[16] *Bruns*, Spielraum, 79.
[17] Ebd.
[18] DH 3011.
[19] KKK 88.

logica consecutione“[20]. Dass eine notwendige Schlussfolgerung ebenso als wahr anerkannt werden muss wie ihre als wahr angenommenen Prämissen, dürfte unstrittig sein. Kontrovers bleiben jedoch jene Lehren, die „nach Art der Geschichte“ notwendig mit der Offenbarung zusammenhängen sollen, aber selbst nicht geoffenbart sind. Bei ihrer theologischen Ausdeutung eröffnet sich ein breiter Spielraum des Diskutablen, den der Katechismus magisterial normieren will, indem er auch jene Lehren, die *historica ratione* als mit der Offenbarung notwendig verbunden vorgelegt werden, unter dem Begriff des Dogmas zusammenfasst. Damit wird der Sekundärbereich als durch die kirchliche Autorität zu regelnder in seiner Wertigkeit zwar nicht auf eine Stufe mit dem Primärbereich der göttlichen Offenbarung gestellt, weshalb die von Bruns eröffnete Reihung von Trinität, Christologie und Frauenordination auch aus lehramtlicher Logik problematisch erscheint; es findet aber sehr wohl eine lehramtliche Kompetenzausweitung statt, die deshalb kontrovers bleibt, weil ein Katechismus nicht kurzerhand die Festlegungen zweier Konzilien korrigieren kann.

Da dies auch Bruns klar ist, versucht er, den Dogmenbegriff des Katechismus auf das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil rückzudatieren. Er beruft sich dazu auf ein Anathem, das in einem den Vätern des Ersten Vaticanums vorgelegten Entwurf enthalten war und das denjenigen in den Bann stellt, der die Unfehlbarkeit der Kirche auf die Offenbarung beschränke und leugne, dass diese Unfehlbarkeit auch jene Wahrheiten umfasse, die zur integren Bewahrung des Geoffenbarten nötig seien, ohne selbst geoffenbart zu sein.[21] Dabei übergeht Bruns, dass ausgerechnet dieser Bannspruch und das mit ihm verbundene Anliegen keinen Eingang in die Dogmatische Konstitution *Dei filius* gefunden haben, da es, wie Klaus Schatz bemerkt, bei „der Bestimmung des sekundären Gegenstandes der Unfehlbarkeit […] eine große Bandbreite von Auffassungen“[22] gegeben habe, die derart kontroverse Diskussionen hervorriefen, dass die beiden Dogmatischen Konstitutionen des Konzils die Streitfrage mindestens offen ließen, wenn nicht gar negativ beantworteten. *Dei filius* etwa lehrt ausdrücklich, ein Dogma könne nur jene Dinge umfassen, die „tamquam divinitus revelata“[23] vorgelegt werden. Diese in ihrer Klarheit nichts zu wünschen übriglassende Aussage besitzt Geltung, nicht hingegen das von Bruns angeführte, aber vom Konzil verworfene Anathem aus einem, anachronistisch würde man sagen, unverbindlichen Arbeitspapier.

Auch mit Blick auf das Zweite Vaticanum vermag die von Bruns vorgetragene Argumentation nicht zu überzeugen. Man braucht viel Fantasie, um

[20] DH 5066.
[21] Vgl. Mansi 51, 552 A.
[22] *K. Schatz*, Vaticanum I. 1869–1870; Band 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“, Paderborn [u. a.] 1993, 128.
[23] DH 3011.

aus folgendem Satz eine Ausdehnung der Unfehlbarkeit auf den Sekundärbereich herauszulesen:

> Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung es erfordert, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muss [sancte custodiendum et fideliter exponendum].[24]

Bruns beruft sich mit seiner gewagten These, dass die der „theologischen Tradition" entsprechende Erstreckung der Unfehlbarkeit auf den Sekundärbereich „schließlich auch in die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils übernommen"[25] worden sei, auf Karl Rahner. Der große Jesuit taugt jedoch nur begrenzt als Kronzeuge. Rahner war, zumindest in seiner mittleren Schaffensperiode, der Position zugeneigt, dass die Unfehlbarkeit der Kirche auf die sogenannten *facta dogmatica* auszudehnen sei, wie er in dem 1962, also noch vor Beginn des Konzils, in der Festschrift für den Juristen Erik Wolf erschienenen Aufsatz zum *ius divinum* andeutete.[26] Bei näherem Hinsehen argumentiert Rahner in seiner Auslegung von LG 25 jedoch deutlich differenzierter, als Bruns es darstellt, der ihn nur verkürzt zitiert. Rahner gibt zu bedenken, dass „der dritte Abschnitt des Artikels 25", um den es hier geht, „in seinem Aufbau nicht sehr durchsichtig"[27] sei. Er interpretiert zwar die Wendung *sancte custodiendum* mit Blick auf die Unfehlbarkeit der Kirche dergestalt, dass „auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen [werden], die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind"; Rahner fügt jedoch sogleich an: „falls es solche Wahrheiten gibt, d. h. es eine *fides mere ecclesiastica* wirklich gibt und sie ein eigenes Objekt wirklich hat, worüber bei den Theologen keine Einhelligkeit besteht"[28]. Der Status des Sekundärbereichs ist also theologisch nicht geklärt und erfährt auch durch das Zweite Vatikanische Konzil keine abschließende Klärung, weshalb Rahner seine Deutung des *sancte custodiendum* äußerst vorsichtig *sub conditione* formuliert – eine Nuanciertheit, von der Bruns sich in seinem Streben nach dogmatischer Eindeutigkeit nicht beirren lässt.

So gerät die Frage, ob eine Interpretation des *sancte custodiendum* im Sinne einer Ausdehnung der Unfehlbarkeit in den Sekundärbereich eine Überstra-

---

[24] LG 25.

[25] *Bruns*, Spielraum, 80.

[26] Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des „ius divinum" im katholischen Verständnis, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz, bearbeitet von *J. Heislbetz* und *A. Raffelt*, Freiburg i. Br. 2003, 605–625, hier 624 f.

[27] *K. Rahner*, Dogmatische Konstitution über die Kirche. Drittes Kapitel. Kommentar zu Artikel 18 bis 27, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 21/2: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation, bearbeitet von *G. Wassilowsky*, Freiburg i. Br. 2013, 734–768, hier 761.

[28] Ebd. 762.

pazierung des Konzilstextes sein könnte, gar nicht erst in den Blick. LG 25 ließe sich nämlich auch in die entgegengesetzte Richtung deuten. Die Unfehlbarkeit der Kirche reicht so weit, wie das *depositum revelationis* geht, und damit nicht über die *revelatio* hinaus. Die Verbindung der Begriffe *depositum* und *custodire* bildet schlicht einen Verweis auf 1 Tim 6,20: „Bewahre das dir anvertraute Gut" – *depositum custodi*. Aus dieser Aufforderung des in der Autorität des Paulus verfassten Briefes eine Ausdehnung kirchlicher Unfehlbarkeit in den Sekundärbereich des Nichtgeoffenbarten, aber mit der Offenbarung notwendig Verbundenen herauszulesen, wäre – zurückhaltend formuliert – ein gewagtes Unterfangen.

4. Brunsens Verständnis einer homogenen Dogmenentwicklung und seine Anfragen gegenüber dem Lehramt

Das Verständnis des *depositum fidei* könne in Gestalt des Dogmas weiterentwickelt werden, allerdings nur derart, dass das *depositum*, so Bruns, „stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist"[29]. Ich bin ebenfalls der Meinung, dass es Marksteine christlicher Lehrentwicklung gibt, die irreversibel und unhintergehbar sind. In der von Bruns vertretenen Statik und in der maximalen Ausdehnung des von ihm zugrunde gelegten Dogmenbegriffs erscheint mir das Verständnis einer homogenen Entwicklung lehramtlichen Handelns jedoch unhaltbar.

Gerade der Sekundärbereich des Nichtgeoffenbarten, aber mit der Offenbarung als notwendig zusammenhängend Gedachten ist bei näherem Hinsehen Schwankungen unterworfen, weil das, was zu einer bestimmten Zeit lehramtlich als notwendig mit der Offenbarung verknüpft betrachtet wurde, in einem anderen Kontext ein lehramtlich zu beseitigendes Hindernis zum Verständnis der Offenbarung darstellte. Pius XII. etwa lehrte in seiner Enzyklika *Humani generis* noch im Jahr 1950, dass der Monogenismus (die biologische Abstammung aller Menschen von dem ersten Elternpaar, den historischen Persönlichkeiten Adam und Eva) notwendig mit der geoffenbarten Wahrheit der Erbsünde verbunden sei. Da alle Menschen – bis auf die Gottesmutter Maria und den uns in allem, „außer der Sünde" (Hebr 4,15) gleichen Jesus – von der Erbsünde betroffen seien, die Erbsünde aber durch Fortpflanzung übertragen werde, müssten alle Menschen von den ersten Sündern, Adam und Eva, abstammen.[30] Bereits Paul VI. hat diese Lehre, an deren Verbindlichkeit Pius XII. keinen Zweifel ließ, nicht mehr vertreten und sie damit stillschweigend aus dem Sekundärbereich des Dogmas ent-

[29] *Bruns*, Spielraum, 76.

[30] DH 3896–3899. Vgl. *H. J. Pottmeyer*, Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zu einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: StZ 217 (1999) 233–242, hier 240.

lassen.[31] Im *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 kommt sie überhaupt nicht mehr vor. Es ist also durchaus möglich, dass es Verschiebungen im Sekundärbereich gibt, den Bruns undifferenziert in eine Reihe mit der christologischen Lehrentwicklung der Alten Kirche unter dem Begriff des Dogmas einordnet, und dass diese Verschiebungen nicht bloß homogene Vertiefungen, sondern auch kontradiktorische Revisionen darstellen. Man sollte also das Lehramt in seiner Möglichkeit zur Korrektur, sei sie explizit geäußert oder stillschweigend vollzogen, nicht unterschätzen und Rechtgläubigkeit nicht exklusiv an einen allzu statisch gefassten Dogmenbegriff binden. Walter Kasper formuliert gar in einer über den Sekundärbereich hinausgehenden Stoßrichtung:

> Das Dogma, das an sich der ekklesialen Liebe dienen müsste, kann aufgrund der Sündigkeit der konkreten Kirche auch einmal gegen die Liebe verstoßen, indem es hart, abstoßend, frostig abweisend, unverständig für das wirkliche Anliegen des Anderen formuliert ist, indem es rechthaberisch und voreilig abgefasst ist. Um der wahren Funktion des Dogmas willen müsste die Kirche dann, wenn sie diese Mängel einsieht, ihr aktuelles Bekenntnis neu formulieren.[32]

Da solche Aussagen, folgt man Bruns, illegitim sein müssen, sieht sich das Lehramt vor eine Paradoxie gestellt: Auf der einen Seite darf es sich unter göttlichem Beistand in einer der theologischen Kritik entzogenen Weise selbst definieren. Auf der anderen Seite wird der Spielraum lehramtlichen Handelns von Bruns so eng gezogen, dass man sich fragen kann, ob das Lehramt überhaupt noch den verschärften Bedingungen, die Bruns ihm auferlegt – von welchem Standpunkt aus eigentlich, da das Lehramt doch „selbst entscheiden"[33] kann, wofür es in welcher Weise zuständig ist? –, gerecht zu werden vermag. Bruns illustriert die Folgen seiner Argumentation anhand eines verhängnisvollen Beispiels.

Die katholische Kirche müsse, wenn sie sich das mir von Bruns unterstellte Verständnis der Dogmenentwicklung zu eigen mache, „grundlegende Prinzipien ihrer amtlichen Dogmatik aufgeben", insbesondere „die Doktrin von der Unfehlbarkeit des Lehramts"[34]. Bruns schließt dieser vermeintlichen Feststellung eine Reihe von Fragen an, die nicht mehr an mich gerichtet zu sein scheinen, sondern die man nur noch als Anfragen an das Lehramt verstehen kann:

---

[31] So auch der spätere *K. Rahner*, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 30: Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik, bearbeitet von *K. Kreutzer* und *A. Raffelt*, Freiburg i. Br. 2009, 399–432, hier 420.

[32] *W. Kasper*, Dogma unter dem Wort Gottes, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften; Band 7: Evangelium und Dogma. Grundlegung der Dogmatik, Freiburg i. Br. 2015, 43–150, hier 146 f. Eine ähnliche Aufzählung möglicher Mängel des Dogmas findet sich auch bei *K. Rahner*, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 12: Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, theologischen Anthropologie und Eschatologie, bearbeitet von *H. Vorgrimler*, Freiburg i. Br. 2005, 150–170, hier 153.

[33] *Bruns*, Spielraum, 79.

[34] Ebd. 81.

> Muss die Kirche diesen Weg [sc. der Aufgabe ihrer Unfehlbarkeit] gehen? Ist sie ihn möglicherweise *de facto* schon gegangen? Ist vielleicht die Absage an die sogenannte „Substitutionstheorie" auf dem Zweiten Vatikanum das beste Beispiel dafür, dass das kirchliche Lehramt eine bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert und damit seiner Unfehlbarkeitsdoktrin – die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts betreffend – längst selbst widersprochen hat? Andererseits: Kann und darf die Kirche, die nach 1 Tim 3,15 „die Säule und das Fundament der Wahrheit" ist, auf einen Unfehlbarkeitsanspruch verzichten? Welche Gewissheiten würden bleiben, wenn prinzipiell alles in Frage stünde?[35]

Intoniert Bruns hier eine Kritik an der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in *Nostra aetate* vorgenommenen Neubestimmung des Verhältnisses zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum? In NA 4, das er als mögliches Beispiel einer Selbstaufgabe kirchlichen Unfehlbarkeitsanspruchs anführt, heißt es: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern." Stört Bruns sich ernsthaft an solchen Lehraussagen? Dass es sich dabei, wie der von Bruns in diesem Zusammenhang zitierte Joachim Negel zutreffend interpretiert, um eine „revolutionäre Überwindung der alten ekklesiologischen Substitutionstheologie"[36] handelt, scheint Bruns zu missfallen. Bruns insinuiert, dass *Nostra aetate* eine „bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert"[37] und sich damit in Widerspruch zum ordentlichen, von den Bischöfen auf dem gesamten Erdkreis zu allen Zeiten übereinstimmend ausgeübten Lehramt begeben haben könnte. Was aber wäre die Alternative zur Position des Konzils? Soll wirklich wieder eine Theologie vertreten werden, die der Sache nach einer Substitutionstheorie entspräche? Brunsens Gedankenspiele zeigen, dass dogmatische Spekulationen schnell gefährlich konkret werden können. Sein ungeschichtliches Dogmenverständnis bleibt anscheinend immun gegenüber jenen geschichtlichen Lernprozessen, zu denen sich die Kirche in den letzten Jahrzehnten nach Erfahrungen bitteren Leids durchgerungen hat.

5. Ausblick

In seinem Bemühen, die Kirche als die „Säule und das Fundament der Wahrheit" auszuweisen, die „Gewissheiten" sichert, damit nicht der Eindruck entsteht, dass „prinzipiell alles in Frage stünde"[38], zwängt Bruns die Kirche in ein Korsett, das deutlich enger ist, als es dogmatisch sein müsste. Dem Lehramt kommt darin vordergründig eine herausgehobene Stellung zu. Bei näherer Betrachtung rezipiert Bruns lehramtliche Dokumente jedoch

---

[35] Ebd. 81 f.
[36] *J. Negel*, Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie, Münster 2013, 346.
[37] *Bruns*, Spielraum, 81.
[38] Ebd. 81 f.

selektiv in einer Weise, die ihm zupass kommt. Er ordnet dem Lehramt die Funktion zu, sein Sicherheitsbedürfnis angesichts einer „atmosphärische[n] Glaubenskrise", die heute „in einer zuvor kaum gekannten Radikalität ihre identitätszersetzende Kraft"[39] entfalte, zu befriedigen. Wo das Lehramt dieser Aufgabe aus seiner Sicht nicht nachkommt, kritisiert er es viel fundamentaler, als ich es in *Dogma im Wandel* getan habe. Dass er mit seiner Argumentation mein „systematische[s] Kernanliegen"[40], das Bruns offenbar deutlich genauer vor Augen steht als mir, als gescheitert entlarvt hätte, kann ich nicht erkennen.

Summary

This article is a response to Christoph Bruns's criticism of the book *Dogma im Wandel: Wie Glaubenslehren sich entwickeln* (Freiburg 2018) by Michael Seewald. The article addresses three issues discussed by Bruns: the role of the magisterium of the pope and the college of bishops, the controversial question of the level of what is binding in the secondary realm of doctrine, and Bruns's conception of a homogeneous development of doctrine.

[39] Ebd. 72.
[40] Ebd. 81.

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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-005 ThPh 95 (2020) 93–102

Das Individuelle verstehen

Anmerkungen zu Vittorio Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft*

Von Christian Stoll

Ein Buchtitel, mit dem sich der Autor ohne Zögern neben Immanuel Kant stellt, weckt hohe Erwartungen. Der eine „Grundlegung der Geisteswissenschaften" verheißende Untertitel nimmt von diesem Anspruch nichts zurück.[1] Es gibt gegenwärtig wohl nicht viele Philosophen, die sowohl über das Selbstbewusstsein als auch über die Fähigkeiten verfügen, einen solchen Anspruch vorzutragen und einzulösen. Der mit italienischen Wurzeln in Deutschland aufgewachsene und akademisch ausgebildete Philosoph Vittorio Hösle zählt zu ihnen. Hösle (*1960), der seit langem an einer katholischen Universität in den USA lehrt, wurde oft als philosophisches Wunderkind porträtiert. Mit 26 Jahren hatte er sich in Tübingen über Hegels System habilitiert, vier Jahre zuvor eine Dissertation mit dem Titel *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon* vorgelegt. Hegel und Platon, die Vereinbarkeit von philosophischem Wahrheitsanspruch und der Geschichtlichkeit des Denkens sind seit langem Hösles Themen. Unverkennbar ist auch der frühe, in der akademischen Philosophie selten gewordene Drang zum System.

Diesen Drang hat Hösle in den letzten Jahrzehnten in ein beeindruckendes interdisziplinäres Forschungsprogramm integriert. Sein jüngstes Buch ist – wie schon frühere – angereichert mit Erkenntnissen der Kunstgeschichte und Musiktheorie, der Literaturgeschichte (mehrerer Sprachen), der Mathematik und Psychologie, der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften und zeugt nicht zuletzt von einer erstaunlichen Kenntnis der gesamten Philosophiegeschichte. An seiner Dissertation, die er hier rückblickend als „unreifes Jugendwerk" bezeichnet, bemängelt er den „naiven Fehler", sich „noch vor genauen Detailinterpretationen einzelner Philosophen an eine Deutung der Philosophiegeschichte als ganzer"[2] gewagt zu haben. Doch diese Einsicht hat Hösles Streben nach einer systematischen Vermittlung von Wahrheit und Geschichte nicht abgelöst. So mündet auch die Distanzierung vom Frühwerk in die Bekräftigung, die unbekümmerte Arbeit am System habe ihn „davor bewahrt, ein historistischer Philosophiehistoriker"[3] zu werden.

Dass sich Hösle in seinem neuen Buch viel vorgenommen hat, wird an seiner Gegenüberstellung von Wilhelm Dilthey und Edmund Husserl deutlich. So habe es dem einen an philosophischem, dem anderen an historischem Sinn gemangelt: „[O]hne eine Balance aus theoretischer und historischer Intelligenz ist aber an eine Grundlegung der Geisteswissenschaften nicht zu denken, denn die Grundlegung verlangt theoretische, der Gegenstand Geisteswissenschaften historische Intelligenz."[4] Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft* ist darum bemüht, durchgängig beides zu verbinden, in den systematischen und in den eher philosophiegeschichtlichen Teilen.

In Anlehnung an Kants *Kritik der reinen Vernunft* hat Hösle sein Buch in eine „Analytik" und eine „Dialektik" aufgeteilt. Der erste, umfangreichere Teil umfasst eine systematische Analyse der Gegenstände und Akte des Verstehens, gegliedert nach den menschlichen Ausdrucksformen (Affekte und Emotionen, Handlung, Werk, Sprache). Er schließt mit einer transzendentalphilosophischen Reflexion auf die „Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens". Der zweite Teil, die Dialektik, setzt sich mit den Aporien reduktionistischer oder einseitiger Hermeneutiken auseinander (unter anderem

[1] *V. Hösle*, Kritik der verstehenden Vernunft. Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften, München 2018.
[2] Ebd. 280.
[3] Ebd.
[4] Ebd. 467.

mit dem Behaviorismus, Freud, Dilthey und Gadamer). Daran angeschlossen ist eine „kurze Geschichte der Hermeneutik" von der Antike bis in die Gegenwart, die zum Teil die in der „Dialektik" kritisierten Positionen nochmals ausführlich behandelt und als philosophiegeschichtliche „Selbsteinholung" der in der „Analytik" entwickelten systematischen Position dienen soll.

1. Moderater Intentionalismus

Hösles Argumentation setzt mit der These ein, dass Verstehen ein grundlegender menschlicher Vollzug sei. Seine an den Anfang des Buches gestellte Typologie der Bedeutung des Wortes „verstehen" rückt – im Gegensatz zu Gadamer, der seine Hermeneutik vom Kunstverstehen aus entwickelte – die alltägliche Bedeutung des Wortes in den Vordergrund: „Sprechen Sie bitte Deutsch – ich verstehe leider kein Russisch." „Wiederholen Sie das bitte – ich habe Ihren schnell vorgetragenen Beweis der Vollständigkeit der Aussagenlogik nicht verstanden."[5] Die „Kernbedeutung" von Verstehen ist laut Hösle eine „intellektuelle Operation, in der ein Subjekt die mentalen Akte eines ihm nicht unmittelbar gegebenen, normalerweise also anderen Subjektes erfaßt"[6]. Verstehen ist also in der Regel auf das „Fremdseelische", auf das geistige Leben eines anderen Menschen gerichtet. Ob man auch Tiere verstehen und nicht nur ihr Verhalten erklären kann, wird von Hösle am Rande erwogen.[7] Entscheidend ist zudem, dass die mentalen Akte, auf die sich die Operationen des Verstehens richten, nicht – wie etwa das beobachtbare Verhalten oder das der Introspektion zugängliche eigene mentale Leben – unmittelbar zugänglich sind. Versuche, jemanden zu verstehen, sind daher auf den physischen Ausdruck von Fremdseelischem gerichtet.

Diese Grundentscheidungen überführt Hösle im ersten Teil des Buches in eine dichte Typologie der Objekte und Akte des Verstehens. Das dabei sichtbar werdende Profil bezeichnet Hösle beiläufig selbst als „moderaten, keinen radikalen Intentionalismus"[8]. Dementsprechend liegt das Hauptaugenmerk auf dem Verstehen von Handlungen und auf dem Sprachverstehen. Handlungen zeichnen sich für Hösle grundsätzlich durch eine intentional strukturierte Rationalität aus, und auch das Sprachverstehen im engeren Sinne richte sich auf Akte, durch die jemand einem anderen etwas mitteilen will. Die von Hösle hier eingebrachten Differenzierungen sind dabei durchgängig erhellend. Als fruchtbar erweist sich insbesondere die Anwendung der Husserl'schen Unterscheidung von Noesis und Noema auf die Literatur- und Kunstwissenschaften, mit der Hösle die anhaltenden Debatten um die angemessene Bedeutung der Autorintention und die Selbständigkeit des Werkes zu strukturieren versucht. Den Antiintentionalismus der neueren amerikanischen Werkästhetik hält Hösle für ein Missverständnis, das entsteht, wenn man die genannten Ebenen vermischt: „Was sie tun, ist, bestimmte Intentionen – diejenigen, die sich im Werke manifestieren – *auszuwählen,* aber auf Intentionen können sie schon deswegen nicht allgemein verzichten, weil Zeichen nur als vom Autor interpretierte Bedeutung haben."[9]

Moderat könnte man Hösles Intentionalismus dort nennen, wo er sich dem Verstehen von Emotionen und Affekten zuwendet. Ihr Ausdruck erfolgt nämlich nicht willentlich, ist also nicht-intentional; gleichwohl gehört er für Hösle zum Gegenstandsbereich dessen, was verstanden werden kann. Einen Grund hierfür sieht Hösle darin, dass die Entwicklung der menschlichen Sprache andernfalls schwer zu erklären sei.[10] Einiges spreche dafür, dass am Ursprung der Sprache Laute gestanden haben, die Ausdruck einer Emotion oder eines Affektes waren, die deshalb verstanden wurden, weil andere

[5] Vgl. ebd. 20.
[6] Vgl. ebd. 21.
[7] Vgl. ebd. 26.
[8] Ebd. 239.
[9] Ebd. 205 [Hervorhebung im Original].
[10] Vgl. ebd. 100, 108.

Menschen bei sich eine Korrelation zwischen demselben Ausdruck und dem durch Introspektion zugänglichen Gefühl feststellen konnten.[11]

Die menschliche Psyche bildet dort, wo sie nicht-intentional verfasst ist, wie etwa im Schmerzempfinden, zugleich die Grenze, die Objekte des Verstehens von denen anderer Erkenntnisformen trennt. Hieraus ergibt sich auch wissenschaftssystematisch die Grenze der Geisteswissenschaften. Da sich Verstehen auf das mentale Leben richtet, sei die Psychologie „als die Lehre vom mentalen Leben die Fundierung aller Geisteswissenschaft"[12]. Nicht mit Bewusstsein begabte Lebewesen oder die unbelebte Natur könnten – sofern man nicht Panpsychist sei – dagegen nicht verstanden, sondern nur beobachtet und in ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang erkannt werden; sie gehörten daher in den Bereich der Naturwissenschaften. In einem Zwischenbereich operieren nach Hösle die Ökonomie und die Sozialwissenschaften, in denen es um die „ungewollten Wirkungen menschlicher Handlungen"[13] gehe. Diese Wirkungen nähmen ihren Ausgang von intentional strukturierten Akten, seien aber nicht selbst so verfasst. Hösles Intentionalismus ist auch hier zurückgenommen, wenn er einen „weiteren Verstehensbegriff" als Grundlage „sozialwissenschaftlichen Verstehens" gelten lassen will, der über „das Verstehen individueller und kollektiver Intentionen"[14] hinausgeht. Bemerkenswert ist, dass Hösle die unbeabsichtigten Folgen des Handelns zuerst unter der Maßgabe thematisiert, dass sich diese zu Gesetzen, einem „System mit Eigengesetzlichkeit"[15], zusammenfassen ließen.

2. Im Haus der Wissenschaften

Hier zeichnen sich philosophische Probleme ab, die im Rahmen einer Grundlegung der Hermeneutik nicht erschöpfend diskutiert werden können, nach Hösle jedoch in sie hineingehören, wenn man die Aufgabe ernst nimmt. Denn Versuche, die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften zu behaupten, seien „ohne (im weiteren Sinne metaphysische) Annahmen zur Natur des Geistes schwer plausibel zu machen"[16]. Zur Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften bedürfe es einer Theorie des Mentalen und einer Stellungnahme zum *Mind-Brain-Problem*. Hösle geht darauf vor allem in seiner Zurückweisung des Behaviorismus ein, der das Bewusstsein anderer Lebewesen ignoriere und sich auf das beobachtbare, kausal erklärbare Verhalten beschränke, seine Mitmenschen also methodisch als „Zombies"[17] behandle. Demgegenüber betont Hösle, dass das Bewusstsein der Ort von Seiendem sei, das nicht auf Physisches reduziert werden könne, wie etwa das Schmerzempfinden, das nur dort existiere. Hinsichtlich des *Mind-Brain-Problems* plädiert Hösle auf knappem Raum für eine Supervenienz-Theorie, die eine „Kovarianz von Physischem und Mentalem" beinhalte.[18] Demnach sei Mentales nicht auf Physisches reduzierbar, aber einem physischen „Träger" zugeordnet, über dem es superveniere. Eine kausale Beziehung des Geistigen auf das Physische wird dabei nicht angenommen, die Position sei „mit einem Parallelismus kompatibel"[19]. Allerdings gebe es eine Art fester Zuordnung zwischen physischem Träger und mentalem Ereignis:

> Es kann sehr wohl der gleiche mentale Akt auf der Grundlage unterschiedlicher physischer Prozesse erfolgen, aber dem gleichen physischen Ereignis beziehungs-

[11] Vgl. ebd. 190–195.
[12] Ebd. 269 [im Original kursiv].
[13] Ebd. 39 [im Original kursiv].
[14] Ebd. 245 [im Original teilweise kursiv].
[15] Ebd. 39.
[16] Ebd. 460.
[17] Ebd. 47.
[18] Vgl. ebd. 58–61.
[19] Ebd. 59.

weise Prozeß können nicht unterschiedliche mentale Ereignisse bzw. Prozesse entsprechen.[20]

Mit Blick auf die Abgrenzung von Natur- und Sozialwissenschaften, sofern diese nach sozialen Gesetzmäßigkeiten suchen, belässt es Hösle bei einigen Andeutungen, die darauf zielen, das Bewusstsein des Menschen, nach Gründen frei zu handeln, und die kausalgesetzliche Verfasstheit der Wirklichkeit miteinander zu vereinen.[21] Auch die Hermeneutik sei „wohlberaten", „von einem Kompatibilismus auszugehen"[22] und eine „nomologische Korrelation zwischen Physischem und Mentalem" anzunehmen, „wenn man sich nicht der Hoffnung berauben möchte, einen Zugang zu Fremdseelischem zu finden"[23]. Dem entspricht, dass Hösle die gängige Unterscheidung von Erklären und Verstehen für „zutiefst irreführend"[24] hält. Unser Bedürfnis nach einer „kohärenten Wirklichkeit"[25] erfordere es, dass „erklärbar" sei, „wieso jemand zu mentalen Akten in der Lage war, deren Ausdruck zu verstehen die Aufgabe des Interpreten ist"[26].

Dass derart grundsätzliche Fragen in Hösles Grundlegung der Geisteswissenschaften Platz haben, zeigt, dass diese selbst keine geisteswissenschaftliche Aufgabe darstellt. Die systematische Philosophie ist für Hösle nämlich weder Natur- noch Geisteswissenschaft, da sie sich „primär begriffsanalytischer und nicht hermeneutischer Operationen" bediene und Geltungsreflexionen etwas anderes seien als das Verstehen von Fremdseelischem.[27] Dementsprechend liegt auch in Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft* das „Interesse nicht primär darin […] zu verstehen, sondern zu begreifen, wie Verstehen möglich ist"[28]. Die philosophische Hermeneutik sei dabei am besten „als ein begrenzter, aber den anderen Disziplinen der Philosophie an Strenge nicht nachstehender Teilbereich der Philosophie"[29] zu konzipieren. Dies hat unter anderem die Funktion, den Geltungsbereich der Geisteswissenschaften sinnvoll einzugrenzen. Gegen die Überhöhung der Hermeneutik zu einer Ersten Philosophie im Gefolge Gadamers wehrt sich Hösle daher entschieden. Insbesondere dessen Behauptung, „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache"[30], erregt Hösles Widerstand: „Wäre dem wörtlich so, wäre alle Wissenschaft Linguistik; doch sind Moleküle und Katzen, selbst menschliche Hormone keine Sprache, und daher ist deren Erkenntnis kein Verstehen."[31]

3. Transzendentale Bedingungen des Verstehens

Das Bemühen, den Geltungsbereich des Verstehens einzugrenzen, führt – wie schon deutlich geworden ist – zu philosophischen Grundlagenproblemen, die sich auf das methodische Profil der Geisteswissenschaften unmittelbar auswirken. Noch weiter ins Grundsätzliche führen die Überlegungen, die Hösle am Schluss des ersten Teiles unter dem Titel „Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens. Transzendentalphilosophie und objektiver Idealismus" vorträgt. Diese Überlegungen setzen mit einer im Blick auf den Titel überraschenden Distanzierung von Kant ein. Hösle lehnt Kants transzendental-idealistische Methode ab, insbesondere seine Lehre von einem unerkennbaren „Ding an sich", dem die Kategorie der Kausalität subjektiv übergestülpt wer-

[20] Ebd.
[21] Vgl. ebd. 189f.
[22] Ebd. 73.
[23] Ebd. 189.
[24] Ebd. 185 [im Original kursiv].
[25] Ebd. 186 [im Original kursiv].
[26] Ebd. 187.
[27] Vgl. ebd. 40f.
[28] Ebd. [im Original kursiv].
[29] Ebd. 36.
[30] Ebd. 42 [im Original kursiv].
[31] Ebd. 42f.

de.[32] Bereits im Vorwort des Buches distanziert er sich von der „subjektivistische[n] Engführung der transzendentalen Fragestellung", „die im Fall der Hermeneutik noch gefährlicher ist als im Fall der Erkenntnis der Natur"[33]. Seinen eigenen, seit langem verfolgten Ansatz bezeichnet Hösle demgegenüber als „objektiv-idealistisch"[34]. Er kommt hier nur insoweit zur Sprache, als er als Voraussetzung einer philosophischen Hermeneutik beansprucht werden muss. „Transzendental" bezieht sich hier auf „gewisse Notwendigkeiten des Seins, nicht nur unseres Denkens"[35], die Verstehen ermöglichen. „Die wirkliche Welt ist so, daß in ihr Verstehensprozesse möglich sind. Das hat einschränkende Bedingungen für physische Objekte ebenso wie für die Funktionsweise von Subjekten zur Folge."[36] Hösle benennt und begründet in der Folge verschiedene solcher Notwendigkeiten.

Zwei zentrale seien genannt. Erstens erfordere Verstehen eine objektive sinnliche Wahrnehmung: „Wer verstehen will, muß auch korrekt wahrnehmen können."[37] Dies ist nicht nur erforderlich, um den physischen Ausdruck des zu Verstehenden richtig zu erfassen, sondern auch, um die Möglichkeit des Sprachverstehens zu erklären, wie Hösle dies im Anschluss an Donald Davidsons *principle of charity* versucht. Demnach ist Sprache, die nicht bloßer Ausdruck von Emotionen ist, nur dann zu verstehen, wenn über die Sprachsituation auf physische Objekte Bezug genommen wird, die sich allen Teilnehmern gleich zeigen:

> Die Angewiesenheit auf äußere Gegenstände zeigt auf, daß Verstehende Realisten sein müssen – sie gehen davon aus, daß es etwas gibt, das nicht mit ihren mentalen Akten oder denen eines anderen identisch ist und auf das mentale Akte unterschiedlicher Subjekte referieren können.[38]

Außerdem müsse mit Davidson angenommen werden, dass die Mehrzahl menschlicher Sätze über solche Objekte wahr sei, das heißt, dass Menschen sich in der Regel nicht irrten. Wenn jemand nicht in der Regel denselben Farbeindruck korrekt wahrnehme und dafür das passende Wort verwende, habe ein anderer keine Chancen die entsprechende Sprache zu verstehen. Zweitens leitet Hösle aus folgendem Beispiel ab, dass es „allgemeine psychophysische Gesetze"[39] gebe, ohne die die „Erfahrung von Fremdseelischem" „gar nicht möglich"[40] sei:

> Ich stelle fest, daß ich in einer bestimmten Weise lache, wenn ich mich freue, und erkenne das gleiche Lachen bei einer anderen; daraus schließe ich, daß auch sie sich freut […] Mein Schluß ist allerdings nur berechtigt, wenn die Korrelation zwischen dem bestimmten mentalen Zustand und dem bestimmten physischen Ausdruck fast allgemein gilt.[41]

Hösle legt im ersten Teil des Buches eine beeindruckende Verteidigung des Wissenschaftscharakters der Geisteswissenschaften vor. Viele der dabei berührten Grundlagenprobleme sind Gegenstand langanhaltender philosophischer Auseinandersetzungen. Für sich genommen werden Hösles Positionen hier nicht jeden überzeugen. Das gilt etwa für seine – im Buch nur angedeutete – Präferenz für den Kompatibilismus oder die Ausführungen zum *Mind-Brain-Problem*. Insgesamt sind die vorgenommenen Positionierungen jedoch zu einem Gesamtkonzept zusammengefügt, von dem eine hohe Orientierungskraft auf dem Feld der philosophischen Hermeneutik aus-

[32] Vgl. ebd. 283.
[33] Ebd. 15.
[34] Ebd. 282 [im Original kursiv].
[35] Ebd. 283.
[36] Ebd.
[37] Ebd. 285.
[38] Ebd. 314 [im Original kursiv].
[39] Ebd. 295 [im Original kursiv].
[40] Ebd. 296.
[41] Ebd. 295.

geht. Auch wer mit dem von Hösle seit langem verteidigten starken philosophischen Begründungsanspruch hadert, muss einräumen, dass es ihm gelungen ist, die aufgeworfenen Grundfragen als philosophische Voraussetzungen alltäglichen Verstehens zu explizieren. Seine *Kritik der verstehenden Vernunft* führt die Leistungsfähigkeit der transzendentalen Methode vor Augen, indem sie grundlegende erkenntnistheoretische Fragen als Voraussetzung einer methodisch kontrollierten Wissenschaft des Verstehens ausweist. Sie kann so dazu beitragen, hermeneutisch arbeitende Wissenschaften und eine Philosophie, die an strengen erkenntnistheoretischen Fragen festhält, einander wieder anzunähern.

4. Jemanden besser verstehen als er sich selbst

Ein weniger überzeugendes Gesamtbild bietet Hösles Buch hingegen dort, wo er sich – vor allem im zweiten Teil – gegen abweichende Positionen, ja einen breiten Strom der modernen philosophischen Hermeneutik und Methodik der Geisteswissenschaften wendet. Nicht, dass es dort nichts zu bemängeln gäbe. In der Tat heben sich Hösles Klarheit und argumentative Stringenz wohltuend ab von der Enigmatik postmoderner Literaturwissenschaften. Über das scharfe Urteil, dass der französische Strukturalismus und Dekonstruktivismus zu einem „Mischmasch aus Pseudoliteratur und Pseudophilosophie“[42] geführt habe, mag man streiten. Dennoch fällt auf, wie wenig – der Ausdruck lässt sich hier nicht vermeiden – *Verständnis* Hösle insgesamt für Positionen aufbringt, die ein objektives Verstehen dadurch erschwert sehen, dass menschliche Kulturleistungen oft *relativer, opaker* und *irrationaler* sind, als es Hösles präferierte Beispielsätze für das alltägliche Verstehen abbilden.

Seine Kritik an der von Quentin Skinner angeführten Cambridge School der politischen Ideengeschichtsschreibung trifft sicher zu, wo sie sich gegen dessen Behauptung wendet, es gebe gar keine „perennial problems in philosophy“[43]. Dennoch zeigt sich Hösle wenig irritiert von der von Skinner in den Mittelpunkt gerückten Einsicht, dass die Bedeutung politischer Theorien – und man kann vielleicht ergänzen: in der Moderne mit zunehmenden Maße – mit ihrer Funktion in einem politischen Konflikt zusammenfallen kann. Verstehen würde dann eine ideologiekritische Hermeneutik erfordern, deren Möglichkeit Hösle kaum interessiert. Seine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse ist zwar insgesamt ausgewogen.[44] Wenn er in diesem Zusammenhang auf das *Mind-Brain-Problem* zurückkommt und auf einer physischen Basis des Unbewussten beharrt,[45] zeigt Hösle sich jedoch wiederum recht unbeeindruckt von Freuds Einsichten in die verborgenen Lagen aus Affekten und Wünschen, die den Menschen bestimmen. Ist nicht das psychoanalytische Unbewusste vor allem ein Verweis auf die individuelle Komplexität und Verschlungenheit des menschlichen Seelenlebens? Hösles Kritik erweckt demgegenüber den Eindruck, als sei dieses letztlich eine bloß zu dekodierende Variation der affektiven Grundausstattung des biologischen Menschen.

Auch die Gründe für den hohen Stellenwert, den Dilthey dem „Nacherleben“ in seiner Hermeneutik einräumt, bleiben ihm fremd. In Hösles Typologie scheint das, was Dilthey im Sinn hatte, als „widerhallendes Verstehen“ auf, das er zusammen mit dem „sympathetischen Verstehen“ vom theoretischen Verstehen abgrenzt: Das sympathetische habe im Unterschied zum theoretischen Verstehen „eine affektive Intensität, die dem ästhetischen Genuß vergleichbar“[46] sei. Das widerhallende Verstehen unterscheide sich vom sympathetischen darin, dass es kein direktes Mitfühlen bedeute, sondern die Kenntnis des Gefühls „aus eigener Erfahrung in der ersten Person“[47]. Hösle folgt dagegen Giambattista Vico, der „mit großem Nachdruck“ darauf bestanden habe,

[42] Ebd. 400.
[43] Ebd. 351.
[44] Vgl. ebd. 355–365.
[45] Vgl. ebd. 62–65.
[46] Ebd. 169.
[47] Ebd. 171.

dass dieses „Nachfühlen“ „nicht Voraussetzung wissenschaftlichen Verstehens“[48] sei. Demgegenüber nahm Dilthey an, dass historisches Verstehen es mit einem Geflecht von Kräften und Motiven zu tun hat, in das man sich einfühlen muss. Man kann mit Hösle der Ansicht sein, dass Dilthey dieser Dimension des Verstehens einen zu hohen Stellenwert eingeräumt und darüber das Verstehen der kognitiven Gehalte der Geistesgeschichte vernachlässigt hat. Umgekehrt erstaunt es jedoch, wie ungebrochen Hösles Vertrauen darin ist, dass das an der Geistesgeschichte zu Verstehende an ihrer intentional strukturierten Oberfläche liegt und nicht in oft unthematischen Motivlagen, welchen man durch Einfühlung auf die Spur kommen kann. „Jemanden besser verstehen als er sich selbst versteht“ – gibt es diesen Fall wirklich nur, wie Hösle behauptet,[49] im Bereich des noematischen Verstehens (ein begabterer Mathematiker versteht den von einem anderen entwickelten Beweis hinsichtlich seiner logischen Implikationen noch besser)?

5. Das Individuelle verstehen: Zum Anliegen des Historismus

An Hösles Urteil über Dilthey zeigen sich grundsätzliche Vorbehalte gegenüber der neueren deutschen Geisteswissenschaft, wie sie auch seine zuvor vorgelegte *Geschichte der deutschen Philosophie* kennzeichnen. Hösle preist dort die Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus, gekrönt von der Meisterschaft Hegels. Ihm folgt eine Reihe von Gestalten, die den Anspruch der Philosophie auf strenge Wissenschaftlichkeit untergraben. Auch hier ist es unter anderen wieder Dilthey, den Hösle für die „Formierung“ eines – eher zweifelhaften – „spezifischen geisteswissenschaftlichen Bewußtseins“ verantwortlich macht: „enorme historische Belesenheit bei Aversion gegen strenge philosophische Argumente“[50]. So wundert es nicht, dass auch in Hösles „Grundlegung der Geisteswissenschaften“ das Relativismusproblem eine wichtige Rolle spielt und der Historismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts sich als philosophiegeschichtliche Demarkationslinie erweist.

Hier wirft er Dilthey vor, die Arbeit an philosophischen Problemen durch biographisch orientierte Philosophiegeschichtsschreibung ersetzt zu haben.[51] Diltheys Absage an Hegels spekulative Geschichtsphilosophie versteht er als Verzicht auf eine normative Ethik und rückt ihn in die Nähe eines politischen Opportunismus, der das Faktische unkritisch affirmiert.[52] Dagegen wendet Hösle ein:

> Angesichts der zahlreichen miteinander inkompatiblen geschichtlichen Werte fragt sich der geisteshistorisch Gebildete unweigerlich, welche Werte vorzuziehen seien; und es ist nicht einzusehen, wie die Frage ohne einen ungeschichtlichen Maßstab beantwortet werden sollte.[53]

Ernst Troeltsch, dessen monumentales Werk *Der Historismus und seine Probleme* Hösle nicht berücksichtigt, hätte dieser Problemanzeige zugestimmt: Auch die Kulturwissenschaften bedürfen eines normativen Maßstabs, der nicht einfach mit dem faktischen Geschichtsverlauf zusammenfällt. Dennoch hätte Troeltsch nicht wie Hösle von einem „ungeschichtlichen Maßstab“ gesprochen, da er nicht der Behauptung zugestimmt hätte, dass „die Geltung einer Überzeugung mit deren Genesis nichts zu tun“[54] hat. Von den differenzierten Debatten, die um 1900 um das Verhältnis von ethischer Normativität und geschichtlichem Wandel geführt worden sind, scheint Hösle kaum beunruhigt.[55]

---

[48] Ebd. 448.
[49] Vgl. ebd. 174 f.
[50] *V. Hösle*, Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie, München 2013, 234.
[51] Vgl. ebd. 343.
[52] Vgl. ebd. 466.
[53] Ebd.
[54] Ebd. 342.
[55] Vgl. *E. Troeltsch*, Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der

Hösle übersieht dabei, dass die historistischen Debatten keineswegs nur dekonstruierend angelegt waren. Es ging nicht nur um die zweifelnde Frage, ob angesichts der Wandelbarkeit und historischen Relativität aller menschlichen Kulturleistungen überzeitlich gültige Erkenntnis überhaupt möglich sein kann. Der Abschied von der Hegel'schen Spekulation bei Dilthey folgte vielmehr der Überzeugung, dass das Historische in gewisser Hinsicht gar nicht rational erkannt werden kann, sondern einen irrationalen Kern hat, der sich gegen eine vollständige Rationalisierung sperrt. Dadurch entzieht sich Geschichte, wie Dilthey meinte, nicht dem Verstehen, wohl aber einer am Allgemeinen und Abstrakten ausgerichteten philosophischen Erkenntnis. Die Emphase der Historisten auf Erfahrung und Erleben zielte daher auf die Gewinnung eines historischen Sinns, der in Analogie zur ästhetischen und religiösen Erfahrung sich dem Irrationalen in der Geschichte nähern kann.[56]

Dilthey wollte damit dem gewachsenen Bewusstsein für die Individualität von Geschichte und Kultur Rechnung tragen. Verstehe man geschichtliche Konstellationen nur als Anwendungsfälle ewiger Vernunftwahrheiten, verstelle man sich gerade den Blick auf das Geschichtlich-Eigentümliche. An Troeltsch kann man dabei sehen, dass man sich der hier drohenden Gefahren des Relativismus und des Irrationalismus durchaus bewusst war. Dennoch hielt auch er einen solchen Weg für notwendig und suchte nach Lösungen, die geschichtliche Individualität und rationale Geltung miteinander vermitteln konnten. Bei Hösle spielt diese Frage keine Rolle, auf das Problem der Individualität geht er nur am Rande ein.[57] Damit kommt aber der viel kritisierte Historismus nicht mit seinem eigentlichen Anliegen zu Wort.

6. Zur Geschichte der Hermeneutik

Charakteristisch für die historistischen Debatten um 1900 ist, dass man diesen Blick auf das Geschichtlich-Individuelle für eine ureigene Erbschaft der deutschen Geistesgeschichte hielt. Troeltsch etwa führt sie auf die deutsche Romantik zurück und konstruiert eine Genealogie, die von den romantischen Dichterkreisen ausgeht und über die historische Rechtsschule und andere Stationen durch das 19. Jahrhundert weiterwirkt. Er kontrastiert diese Linie nicht nur im Ursprung mit dem aufklärerischen Rationalismus und mit Kant, dem das Problem der Geschichte noch fremd gewesen sei. Er beschreibt auch eine komplementär verlaufende, rationalistischere Linie des Geschichtsdenkens, die den romantisch-ästhetischen Strang zwar zu Recht korrigieren und einhegen wolle, dabei aber doch – am deutlichsten bei Hegel – das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe. Hösle hingegen verleiht nicht nur dem deutschen Geist in seiner *Geschichte der deutschen Philosophie* einen ausgesprochen klassischen Zug. Auch seine Hermeneutik ist in dem Sinne klassisch, als sie aufgeklärte und antike Vernunft miteinander zu verbinden sucht. Ja, Hösle könnte sich für seine philosophiegeschichtliche Perspektive einen bekannten Ausspruch Goethes zu eigen machen: „Das Klassische nenne ich das Gesunde, und das Romantische das Kranke."

Betrachtet man die auf die „Dialektik" folgende „kurze Geschichte der Hermeneutik", stellt sich somit die Frage, ob diese nicht dialektischer angelegt sein müsste. Hösle streicht zwar heraus, dass eigentliche hermeneutische Fragen in der antiken Philosophie noch vom Interesse an einer objektiven philosophischen Wahrheit überlagert waren und erst mit dem cartesischen Dualismus aufbrechen konnten.[58] Sein Hauptanliegen besteht jedoch darin, die die neuzeitliche Hermeneutik prägende Umstellung von „Wahrheit auf Sinn"[59] in eine neue Synthese zu überführen, die der Wahrheitsfrage

---

Geschichtsphilosophie (1922), in: *Ders.*, Kritische Gesamtausgabe, im Auftrag der Heidelberger Akademie herausgegeben von *F.-W. Graf* und *G. Hübinger*, Band 16, Berlin 2008.

[56] Vgl. dazu *M. Jung*, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1999.

[57] Vgl. *Hösle*, Kritik, 51–54.

[58] Vgl. ebd. 404 f.

[59] Ebd. 441.

wieder zu ihrem Recht verhilft. Hösles Überzeugung, dass es einen Fortschritt in der Geschichte der Philosophie gebe, entspricht es, dass die geforderte „Wiedergewinnung der Wahrheitsdimension der Hermeneutik“[60] seinem Urteil nach bereits stattgefunden hat. Dafür stünden Davidson und – durchaus überraschend – Gadamer, den Hösle einerseits dem Historismus zuordnet, ihm aber zugleich bescheinigt, gegenüber Dilthey das Werkverstehen wieder in den Vordergrund gerückt zu haben. Angesichts der Distanz, die Hösle zu den Anliegen des Historismus hält, bleibt jedoch die Frage, ob diese tatsächlich dialektisch in seine Geschichte der Hermeneutik aufgehoben sind.

7. Das Verstehen und die Theologie

Dass Hösles Buch auch der Theologie etwas zu sagen hat, liegt auf der Hand. So gibt er nicht nur in seiner Geschichte der Hermeneutik der Schriftauslegung bei Philo, Origenes und Augustinus sehr breiten Raum.[61] Er behandelt auch explizit Fragen, die die Theologie betreffen, insofern sie sich heute moderner hermeneutischer Methoden bedient wie in der Exegese und der Kirchen- und Dogmengeschichte. Hösle bringt hier hilfreiche Differenzierungen an, die das Verstehen von Texten betreffen, die von mehreren Autoren verfasst wurden,[62] und hält dabei seine eigene intentionalistische Perspektive konsequent gegen Vorstellungen eines überindividuellen Geistes des Textcorpus durch.[63] Zumindest mit bestimmten Tendenzen einer kanonischen Exegese dürfte diese Position unvereinbar sein. Andererseits hat für Hösle die typologische Interpretation doch „einen gewissen Reiz, so absurd sie auch als Interpretation ist“[64].

Dies wiederum hängt mit einer anderen Option zusammen, die zwar nur beiläufig auf die Theologie bezogen wird, für diese jedoch durchaus fundamentale Konsequenzen hat. Deutlich wird dies an der Stelle, wo Hösle die Theologie in eine Reihe mit der Jurisprudenz stellt. Diese habe mit der Theologie gemeinsam, dass Verstehen hier von der Wahrheit der zu verstehenden Normen ausgehe, im Unterschied etwa zur Rechtsgeschichte und der Religionswissenschaft. Letztere erschlösse

> zwar das geistige Leben anderer Menschen und Kulturen, aber die Fragen, welche Normen das eigene Leben lenken sollen […], kann sie mit ihren Mitteln gar nicht beantworten. Es gibt in ihr nichts Analoges zur Anwendung der Schrift auf Lebensprobleme der Menschen in der Predigt.[65]

Aus diesem Grunde sei die Religionswissenschaft „[t]rotz ihrer oft überlegenen Hermeneutik“ „keineswegs in jeder Hinsicht ein Fortschritt“[66].

Dabei ist Hösle keinesfalls der Meinung, dass die Theologie die von der Religionswissenschaft gelassene Lücke noch länger füllen könnte. Stattdessen schlägt er ein „funktionales Aquivalent“[67] vor, dem er die Aufgabe zuweist, das Wegbrechen einer „gültige[n] Metaphysik und Ethik“[68] zu kompensieren. Die von den Religionswissenschaften gelassene Leerstelle hinsichtlich der religiösen Lebensorientierung wandelt sich bei der Suche nach einem Ersatz in die Frage nach einer metaphysischen Weltdeutung, die dem Vordringen eines naturalistischen Reduktionismus und eines historistischen Relativismus etwas entgegensetzen kann. Was Hösle hier ausführt, ist durchaus bedenkenswert: Es sind teleologische Annahmen, die es gestatten, die Entwicklung der Natur auf die Hervorbringung von Geistigem und die geschichtliche Entwicklung als „durch die ‚Anziehungskraft‘ der richtigeren Ideen“ gesteuert zu betrachten. Dabei

[60] Ebd. 467.
[61] Vgl. ebd. 413–432.
[62] Vgl. ebd. 256–259.
[63] Vgl. ebd. 257.
[64] Ebd. 422.
[65] Ebd. 268 f. [im Original teilweise kursiv].
[66] Ebd. 269.
[67] Ebd.
[68] Ebd. 276 [im Original kursiv].

wird davon ausgegangen, dass diese Teleologie selbst von Geistigem hervorgebracht ist.[69] Hösle verwendet hierfür den Begriff der „Deutung"[70], wodurch angezeigt sein könnte, dass hier kein strenger Beweis zu führen ist, sondern eine Perspektive eröffnet werden soll, die Natur und Geschichte als „Ausdruck eines übernatürlichen geistigen Wesens" versteht.[71]

Fraglich ist jedoch, ob man auf diese Weise tatsächlich ein „funktionales Äquivalent" für die Theologie gewonnen hat. Der partikulare geschichtliche Charakter von Offenbarungsreligionen, insbesondere des Christentums, ist jedenfalls so noch nicht im Blick. Wie Hösle dazu steht, wird in dem Buch nur am Rande deutlich. Ausdrücklich weist er etwa die Möglichkeit zurück, seine teleologische Geschichtsdeutung auch auf die allmähliche Herausbildung einer dogmatischen Christologie anzuwenden: „Denn einem als allwissend angenommenen Wesen steht eine mangelhafte Selbstdeutung im Sinne einer impliziten Christologie nicht gut an."[72] In den Text eingestreut sind auch einige Sympathiebekundungen für eine rationale philosophische Theologie im Gefolge Platons und eine spekulative Trinitätstheologie im Sinne Hegels,[73] die allerdings, wie aus den Stellen zum Teil ebenfalls hervorgeht, nicht aufklärerisch gegen die „Volksreligion" gerichtet werden soll. Diese könne – wie Hösle mit Blick auf Platon ausführt – durchaus „Abbild bedeutender philosophischer Wahrheiten"[74] sein.

Eine „Grundlegung der Geisteswissenschaften" ist nicht der Ort, solche, zumal spärlich eingestreuten Positionsmarkierungen ausführlich zu diskutieren. Gleichwohl fällt auf, dass die angedeutete Präferenz für eine rationale Theologie, für die – so muss man es wohl lesen – die „Volksreligion" und die lebenspraktisch orientierte Auslegung autoritativer Texte lediglich Hilfsdienste erbringen sollen, sich aus Hösles Gesamtkonzeption der Hermeneutik stimmig ergibt. Seine Reserve gegenüber dem Historismus entspricht einer Reserve gegenüber dem partikularen Charakter der Religion in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und der individuellen religiösen Erfahrung. Damit soll keine theologische Fundamentalkritik an das Ende gestellt, sondern unterstrichen werden, dass Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft* so reichhaltig und zugleich von so hoher Konsequenz ist, dass sie eine fruchtbare Diskussion darüber eröffnen kann, welche Hermeneutik gelebter Religion entspricht. Dass in der katholischen Theologie schon abschließende Antworten auf diese Frage gefunden wurden, ist dabei nicht ausgemacht.

Summary

The article comments on Vittorio Hösle's book *Kritik der verstehenden Vernunft: Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. It is a major achievement of the book to bring hermeneutical humanities and a strict conceptual philosophy closer together again. Hösle shows that a transcendental reflection on hermeneutical understanding leads to fundamental philosophical problems. It is only in connection with these problems that an adequate hermeneutics can be conceptualized. The article takes a critical stand on Hösle's rejection of hermeneutics which do not focus on noematic understanding. Hösle's critique of German historicism seems to be especially unbalanced. This also has consequences for Hösle's account of religion and theology, which is discussed at the end.

[69] Ebd. 277 f.
[70] Ebd. 278.
[71] Ebd. 29.
[72] Ebd. 279.
[73] Ebd. 255, 385, 386 Anm. 42.
[74] Ebd. 385.

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** 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

ThPh 95 (2020) 103–160

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Perspektiven der Metaphysik im „postmetaphysischen" Zeitalter. Herausgegeben von *Paola-Ludovika Coriando* und *Tina Röck* (Metaphysik und Ontologie; 1). Berlin: Duncker & Humblot 2014. 177 S., ISBN 978–3–428–14422–8 (Paperback).

Schwerpunktmäßig geht es in den Beiträgen der vorliegenden Festschrift für Friedrich-Wilhelm von Herrmann um Perspektiven erstens auf den Metaphysikdenker Heidegger und zweitens auf den aktuellen Metaphysikdiskurs. Das erste Thema kann nur kurz im Blick auf vier Beiträge behandelt werden, etwas ausführlicher soll auf das zweite Thema eingegangen werden und dabei sollen neben den beiden Herausgeberinnen und dem Jubilar auch zwei Autoren zu Wort kommen, die nicht der Heidegger-Schule zuzurechnen sind.

Zu Heidegger als Metaphysikdenker: *Günther Pöltner* unterscheidet zweierlei Typen von Metaphysik. Aussichtslos ist nach Pöltner das Projekt einer Begründung des Seienden durch Rückführung auf Gott als das höchste Seiende, „zu dem nach Heideggers bekanntem Wort der Mensch weder beten, noch opfern, weder aus Scheu ins Knie fallen, noch vor ihm musizieren und tanzen kann" (134). Dieser Form „spekulativer" Gotteserkenntnis, die „nicht einer Erfahrung des Seins" (136) entstamme, sondern auf der „Explikation einer Seinsidee" (ebd.) basiere, stellt Pöltner eine Zugangsart zu Gott gegenüber, die Heidegger als „religiös" bezeichnet. Es gehe hier um ein Seinsverständnis, das der „Grunderfahrung des Seins als sich ereignenden Anwesens, Währens und Gewährens entstammt" (138). Dieses führt, wie Pöltner betont, zu einem „metaphysischen Grunddenken anderer Art", das in einer „Hermeneutik der erfahrenen Anfänglichkeit leibhaftigen Existierens" und des „selbsteigenen Anwesens" (142) besteht. Im Unterschied zu einem grundlosen Denken, handele es sich hier um „ein ‚abgründiges' Denken, [d. h. ein] in den Abgrund des Seinsgeheimnisses hineinreichendes Denken" (ebd.), das sich bereits bei Thomas von Aquin findet, dem Pöltner bescheinigt, er habe, obwohl er noch „auf weite Strecken hin die Sprache der Onto-Theologie" spreche, doch bereits „die Abgründigkeit des Seinsgeheimnisses bedacht" (140).

Giusi Strummiello diagnostiziert bei Heideggers Rekonstruktion der Metaphysikgeschichte „Züge einer gewaltsamen Homologisierung" (51). Jede mögliche Erfahrung des okzidentalen Denkens werde hier durch die Wahl eines einzigen Leitfadens „in die über die Maßen und künstlich ausgeweiteten Grenzen der Metaphysik zurückgeführt und zurückgepresst" (ebd.). Strummiello sieht bei Heideggers Rekonstruktionsversuch die Gefahr, dass hier die wirkliche Geschichte der Metaphysik verlorengehe, nämlich „ihre Text-Vorkommnisse, ihre unreduzierbare Vielfalt, ihre tiefgreifenden Aufspreizungen, die nicht als bloße Risse in der Oberfläche anzusehen sind" (52).

Norbert Fischer stellt in seinem Beitrag klar: „Wenn immer die Aufgaben der ‚Metaphysik', die uns durch die faktische Wirklichkeit des Lebens gegeben und auferlegt sind, in den Fragen nach ‚Gott', ‚Freiheit' und ‚Unsterblichkeit' kulminieren" (109), gehöre „Heideggers Denken zweifellos in die *Geschichte der Metaphysik*, sofern die Fragen nach ‚Gott' und dem innersten Sein des Menschen die Phänomenologie Heideggers bestimmen" (110). Zugleich macht er aber deutlich, dass Heidegger von einer anderen Basis aus denkt als Kant. Aufgrund einer fundamentalontologischen Intention, die er bei seiner Analyse des Seins des Daseins verfolgt, verformt sich für Heidegger, wie Fischer betont, die Auslegung des Vernunftwesens, das Kant als „Zweck an sich selbst" bezeichnet, dahingehend, dass eine Person als Zweck ihrer selbst existiert. Das widerspreche freilich der Intention Kants, denn für Kant sei klar, dass der Mensch „sich nicht selbst zum Zweck machen, sich nicht als Zweck seiner selbst ‚herstellen'" könne (126). Heidegger übergehe mithin „die Funktion des Daseins Anderer [sic!] Zwecke im Ursprung des moralischen Gesetzes, obwohl er das Ideal der Existenz ja im ‚eigentlichen Miteinandersein' sucht" (ebd.). Fischer resümiert: Heidegger habe seinen Denkweg „im

Jubel der ‚Gottinnigkeit' begonnen", habe „sich danach zur Epoché gedrängt" gefühlt und sei „am Ende in die Klage abgeglitten" (ebd.). Seine späte Abkehr von der Metaphysik bleibe freilich mit einer Sehnsucht verbunden, denn er räumt ein, ohne seine theologische Herkunft wäre er nie auf den Weg seines Denkens gelangt, und insofern bleibe Herkunft stets Zukunft.

Deutlich andere Akzente setzt *Ingeborg Schüßler*, die in ihrem Beitrag den Versuch unternimmt, „das *Gotteswesen als solches* aus der *Reszendenz* zu bestimmen, um sodann die mit ihm verbundenen trinitären Strukturen, also das verwandelte Wesen des Sohnes und des Geistes, aufzuzeigen" (71). Dabei orientiert sie sich an Heideggers Spätdenken, dem es ihr zufolge „ähnlich wie Hölderlin und Nietzsche" und zugleich doch „in anderer Weise" darum gehe, „*aus dem Untergang den Aufgang zu denken*" (ebd.). Bei aller Mühe, die Schüßler darauf verwendet, ihren Lesern durch eine strikte Orientierung am Heidegger'schen Text das Gottesverständnis des späten Heidegger nahezubringen, bleibt es doch bei einem „garstigen Graben" zwischen dem aktuellen religionsphilosophischen Diskurs über die Gottesfrage und den kryptischen Ausführungen des späten Heidegger zu diesem Thema, die in der These gipfeln, dass Gott „*sein Wesen im Winken*" (73) hat und „der winkende Gott" im *kairos* die Welt in der Wahrheit seines Wesens „durchgottet" (75).

Zum aktuellen Metaphysikdiskurs: In seinem Eröffnungsbeitrag bezieht sich *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* auf die vielfache Würdigung, welche die Metaphysik in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie" erfahren habe, und betont, diese Würdigung sei „nicht nur an die seinsgeschichtliche Blickweise auf die Metaphysik gebunden" (16). Denn nicht nur deshalb sei die Metaphysik „unbesiegt und unbesiegbar", weil sie „das Vorspiel des Ereignisses ist" (ebd.). Auch „in einer denkerischen Zuwendung zur Geschichte der Metaphysik außerhalb der seinsgeschichtlichen Blickbahn" seien „die großen Gestalten der Metaphysik unbesiegte und unbesiegbare ragende Berge" (ebd.). Die Metaphysik ist für ihn also nicht, wie oft behauptet wird, obsolet geworden. Neben dem historischen Interesse am Verlauf der Metaphysikgeschichte und dem intellektuellen Interesse an deren „Denkfiguren und Argumentationsweisen" (ebd.) stellt von Herrmann vor allem das existenzielle Interesse heraus, das metaphysische Fragen verdienen. Generell geht er davon aus, jede Metaphysik könne nur „eine *perspektivische*" und damit auch nur „*endliche Antwort* […] auf die großen metaphysischen Fragen" geben, „die von keiner Metaphysik abschließend beantwortbar sind" (18).

Paola-Ludovika Coriando unterscheidet vier mögliche Zugangswege zur Metaphysik, die sie jeweils als Möglichkeit existenzieller Selbstpositionierung gegenüber den in der Metaphysik erörterten Grundfragen versteht. Die erste Möglichkeit verortet sie im gedanklichen Horizont der rationalistischen Philosophie der frühen Neuzeit, die charakterisiert sei „durch das Vorhandensein des Sinnes […] und durch die sowohl ontologische wie auch die ethische ‚Wirksamkeit' dieses Sinnes" (159). Für die zweite Möglichkeit, die Coriando mit Kant in Verbindung bringt, gilt: Am Anspruch eines letzten Sinnes hält man zwar fest, obgleich der Mensch hier „eine erste Dezentrierung" (ebd.) erfährt. Denn diese zweite Möglichkeit sei geprägt durch eine „Kluft zwischen dem *geforderten* Sinn und dem nicht *Bestimmt*-Werden-Können dieses Sinnes" (160). Für die dritte Möglichkeit steht nach Coriando Nietzsche, der die Frage nach dem letzten Sinn als „eine unmögliche, ‚sinnwidrige Frage'" (ebd.) betrachte. Die vierte Möglichkeit bringt Coriando schließlich mit Heideggers seinsgeschichtlichem Denken in Zusammenhang, das wesentlich getragen sei „vom Gedanken einer ‚Wiederholung' des metaphysischen Anfangs" (161). Einen „besonders ausgewogenen Zugangsweg zur Metaphysik" eröffnet nach Coriando „die von Heidegger umrissene Grundstimmung der Verhaltenheit […] vor der Metaphysik" (162). Diese benennt, so betont Coriando, „eine ‚vorsichtige' nicht setzende Haltung gegenüber der Metaphysik […], in der metaphysische Positionen weder als schlechthin gültig noch als Irrtümer begegnen" (ebd.). Coriando ist der Meinung, dass sich bei Kant und Heidegger eine gemeinsame Ebene erschließen lässt, in der die Metaphysik uns verwandelt begegnen könne. Denn ihr zufolge zeigen das „kantische ‚als-ob' und die seinsgeschichtlich entworfene ‚Verhaltenheit' […] beide in einen Urgrund des menschlichen Wesens, den keine ‚Antimetaphysik' besiegen kann" (163). Dieser Urgrund bleibt – davon ist sie überzeugt – „auch

inmitten der Selbstzerstörung, die das ‚Unwesen' des menschlichen Verstandes uns seit Jahrhunderten unentwegt als ‚Fortschritt' präsentiert" (ebd.). An uns ist es freilich, diesen uns stets aufs Neue ansprechenden Urgrund zu bedenken.

Tina Röck wartet in ihrem Beitrag mit einer revolutionären These auf. Denn sie geht davon aus, das Ziel der aristotelischen Metaphysik sei kein theoretisches, sondern ein praktisches. Die Metaphysik, so ihre zentrale These, lasse sich als „Weg" verstehen, „der von den konkreten Fragen über abstrakte Antworten zu einer verwandelten Haltung und somit zu einer Verwandlung der Einstellungen des Einzelnen und seiner daraus resultierenden Interaktion mit der Wirklichkeit führt" (173). Deutlich ist bei ihr die Distanzierung von der klassischen Metaphysik als einer „objektiven Wissenschaft", deren Aufgabe „die Erkenntnis apriorischer und transzendenter Gegenstände" (ebd.) sei. An die Stelle der klassischen Metaphysik muss ihr zufolge eine „verwindende Metaphysik" treten, die keinen „direkten Fortschritt der Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit […] erbringen" und „weder zur Festigung eines Weltbildes, noch zur Begründung einer Kultur […] dienen" (174) kann. Diese „vermeintliche ‚Nutz-losigkeit' […] der verwindenden Metaphysik" (ebd.) ist für Röck kein Mangel, sondern durchaus sinnvoll, wenn man mit dem Wegcharakter der Metaphysik Ernst macht.

Edmund Runggaldier geht in seinem Beitrag ganz selbstverständlich von der Realität metaphysischer und ontologischer Theoriearbeit aus, die in den letzten Jahrzehnten dank der analytischen Philosophie einen Aufschwung erfahren hat. Daher macht er sich auch nicht die These zu eigen, dass wir gegenwärtig in einem postmetaphysischen Zeitalter lebten. Die analytische Philosophie sei zwar mehrheitlich naturalistisch geprägt, doch praktiziere man im analytischen Lager auch „den klassischen Typ von Metaphysik oder die Alltagsmetaphysik, die von der gemeinsamen Lebenswelt ausgeht, in der wir untereinander interagieren" (27). Diesem Metaphysiktyp, den Runggaldier favorisiert, gehe es darum, grundsätzlich „alles [zu] betrachten, was Gegenstand menschlicher Erfahrung und menschlichen Verhaltens sein kann, aber nicht auf die Weise einer rein einzelwissenschaftlichen Betrachtung" (22). Vielmehr gehe es ihm „um eine Interpretation des Einzelnen im Rahmen der Gesamtheit dessen, womit es der Mensch zu tun hat" (ebd.). Diese müsse „das von der Naturwissenschaft methodisch Ausgeklammerte nicht negieren" (27). Sie frage vielmehr „nach den ontologischen Verpflichtungen unserer Alltags-Rede und berücksichtigt auch die umfassendere Lebenserfahrung, die Indexikalität sowie die Erfahrungen der Vergänglichkeit, des Zeitflusses" (ebd.).

Christian Kanzian betont in seinem Beitrag die Notwendigkeit eines „integrativen Vorgehens in der Metaphysik" (97) und begründet das wie folgt: Der Metaphysik gehe es zwar um alles „unter allgemeinster Rücksicht, […] die sie nicht der Reflexion auf Partikulares und Besonderes entnehmen kann" (98). Sie habe aber die Aufgabe, „das Partikulare und Besondere [zu berücksichtigen], indem sie es integriert und in ihrer Stellung zum Ganzen und untereinander im Hinblick auf das Ganze interpretiert" (ebd.). Einen solchen Ansatz, der es unternimmt, „die Metaphysik im Hinblick auf andere, empirische Wissenschaften zu verstehen, und zwar nicht apriorisch, nicht aposteriorisch, sondern eben integrativ" (ebd.), bezeichnet er als integrative Metaphysik.

Abschließend kann festgehalten werden: Trotz der Krisensituation, in der sich die Metaphysik ihrer Meinung nach heute befindet, legen sich die Herausgeberinnen erstens nicht wie Habermas auf das Projekt eines nachmetaphysischen Denkens fest, sondern belassen es bei der Auskunft, es sei „eine offene Frage, ob und wie wir von einem ‚Ende' der Metaphysik sprechen können und sollten" (8). Entsprechend ist im Titel der Festschrift von einem postmetaphysischen Zeitalter in Anführungszeichen die Rede. Wenn in der Titelformulierung von „Perspektiven der Metaphysik" die Rede ist, dann soll damit zweitens signalisiert werden, dass die heutige Metaphysik alles andere als ein monolithisches Gebilde ist, sondern dass man heute von verschiedenen Standorten aus der Frage nachgeht, „was die Metaphysik und ihre Grundprobleme heute noch sein können" (ebd.). Notwendig ist nach Meinung der Herausgeberinnen heute drittens „ein offenes und unabschließbares Gespräch" über metaphysische Grundfragen, „das nicht nach forcierten ‚Lösungen' sucht, sondern die sich ergebenden Aporien des Denkens als Urtatsachen menschlichen Welterfassens berücksichtigt und erörtert" (ebd.). Eine Behandlung des Metaphysikproblems *in genere*, die auch die aporetischen Züge meta-

physischen Denkens nicht ausklammert, steht also für sie im Vordergrund. Runggaldier weist mit Recht darauf hin, dass auch die an einer konkreten Problemlösung interessierte metaphysische Theoriearbeit nach wie vor zum Geschäft der Philosophie gehört und dass es also auch bei dem heutigen Metaphysikdiskurs nicht allein um „‚meta-metaphysische' Fragestellungen über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Metaphysik" (19) geht. Runggaldier und Kanzian setzen auch sonst andere Akzente als die jüngere Heidegger-Schule. Runggaldier verteidigt das aristotelische Konzept der Metaphysik als einer theoretisch ausgerichteten „ersten Philosophie", die durchaus geerdet ist, da ihr Ausgangspunkt die gemeinsame Lebenswelt ist. Von der Notwendigkeit einer praktischen Erdung der Metaphysik, die Röck für erforderlich hält, ist bei ihm daher nicht die Rede. Kanzian kennt die für die Heidegger-Schule charakteristische Distanzierung von der modernen Wissenschaft nicht, die nach Coriando für eine „Perspektive der Machenschaft und des Ge-Stells" (162) verantwortlich ist, welche ihrer Meinung nach das neuzeitliche Denken als Ganzes prägt und unglaubwürdig macht, sondern er plädiert für eine Integration der Wissenschaft durch die Metaphysik. Auffällig ist, dass das Vorwort die zentrale Herausforderung für die heutige Metaphysik im Pluralismus sieht. Von einer anderen aktuellen Herausforderung des heutigen Metaphysikdiskurses, die Runggaldier in seinem Beitrag erwähnt, ist dort nicht die Rede, nämlich von der Herausforderung durch den modernen Naturalismus, der heute nicht nur in der *scientific community* hoch im Kurs steht. Auch wenn sich die Vertreter einer naturalistischen Weltanschauung dessen oft nicht bewusst sind, vertreten sie nämlich durchaus eine metaphysische Position, wenn sie behaupten, die gesamte Wirklichkeit sei materiell. Einer solchen für das menschliche Selbstverständnis ruinösen These kann man sicherlich nicht bloß mit einem Hinweis auf die Heidegger'sche „Verhaltenheit" oder den Wegcharakter des metaphysischen Denkens begegnen, sondern muss ihr mit rationalen Argumenten entgegentreten, wie das jüngst Holm Tetens getan hat. Hinzuweisen ist schließlich auch auf eine Differenz in der Bewertung der Metaphysikgeschichte innerhalb der Heidegger-Schule. Während Röck am Gang der Metaphysikgeschichte nach Aristoteles kein gutes Haar lässt – *en bloc* spricht sie „von der klassischen, selbstvergessenen und dogmatischen Metaphysik" (166), die hier das Sagen habe –, spricht von Herrmann mit Recht von dem Respekt, den wir „den großen Gedankenwerken" (18) der Metaphysikgeschichte schulden. Er bescheinigt nicht nur dem Denken Platons und Aristoteles' sowie dem von Augustinus oder Thomas von Aquin einen genuin metaphysischen Fragehorizont. Ein solcher finde sich vielmehr auch bei Descartes, Spinoza und Leibniz sowie bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel. H.-L. Ollig SJ

Sans, Georg: *Philosophische Gotteslehre*. Eine Einführung (Grundkurs Philosophie; 23). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 144 S., ISBN 978–3–17–032561–6 (Paperback); 978–3–17–032563–0 (EPUB); 978–3–17–032562–3 (PDF).

In den letzten Jahrzehnten hat die philosophische Gotteslehre nicht zuletzt in der analytischen Religionsphilosophie eine bemerkenswerte Renaissance erfahren, die sich auch in deutschsprachigen Aufsätzen, Monographien und Sammelbänden niedergeschlagen hat. Bisher fehlte allerdings ein knappes einführendes Werk, das jetzt Georg Sans SJ, Professor an der Hochschule für Philosophie in München, vorgelegt hat.

Die *Philosophische Gotteslehre* ist ein kurzes Buch, welches das Potential hat zum Standardwerk für Philosophiestudentinnen und -studenten zu avancieren. Es liefert einen prägnanten Überblick über grundlegende Fragen und Antworten der philosophischen Theologie und ist trotz seiner Kürze und Verständlichkeit nie oberflächlich. Die philosophische Gotteslehre als Thema der Philosophie entspringt Georg Sans zufolge der „Notwendigkeit einer rationalen Verständigung über den Gedanken Gottes" (13). Abzulehnen sei, „den religiösen Glauben gegen die philosophische Reflexion oder die Religion gegen den Glauben auszuspielen" (13). Seinen eigenen Text versteht er als „Beitrag zur Verständigung über den Begriff Gottes" (15), der „das Phänomen der Religion weder einfach außer Acht lässt, noch ein bestimmtes Glaubensbekenntnis bereits voraussetzt" (15). Die Darstellung der christlichen Positionen in ihrer Bezogenheit und ihren Entwicklungen ist ausgesprochen klar. Dabei ist die Struktur des Buches

systematischer Natur, sodass sich jedes der fünf Kapitel mit einer der großen Fragen der Gotteslehre auseinandersetzt: 1) Lässt sich von der endlichen Wirklichkeit auf Gott schließen? 2) Muss Gott als existierend gedacht werden? 3) Ist Gott jenseits der Welt oder in der Welt? 4) Wo liegt der Ursprung des Übels? 5) Ist Gott Person? In seinen Antworten auf die Fragen lässt Sans Autoren aus verschiedenen Epochen zu Wort kommen und versucht stets, sowohl die chronologische Aufeinanderfolge der Argumente als auch ihre systematische Bezogenheit herauszuarbeiten. Mit der Eröffnung jedes neuen Kapitels wird dabei die Uhr der Geschichte noch einmal zurückgedreht. So begegnen einem die klassischen Autoren wie Aristoteles, Thomas von Aquin, Gottfried Wilhelm Leibniz und Immanuel Kant naturgemäß mehrfach und aus immer anderen Perspektiven. Es fallen aber auch weniger bekannte Namen wie Georg Cantor oder David Hilbert, die wichtige Beiträge zur spezifischen Diskussion um die Möglichkeit eines aktual Unendlichen geliefert haben. Ergänzt wird die Fülle der dargestellten Denkformen durch die angemessen kurz gehaltene, kritische Bewertung des Autors, auf die an späterer Stelle kurz zurückgekommen werden soll. Das Ergebnis stellt ein Ensemble dicht gewebter Texte dar, in denen sich die philosophischen Argumente und Begriffe mit Autorennamen und Literaturangaben verbinden. Sie führen dem Leser nicht nur die wichtigsten Positionen und ihre Unterschiede kurz, aber klar vor Augen, sondern haben durch ihre vielen Verweise durchaus das Potential zum Nachschlagewerk. Besonders hilfreich sind in diesem Kontext ein im Anhang angefügtes Personen- und ein Stichwortregister, sodass eine gezielte Suche, z. B. nach Aussagen einzelner Philosophen, möglich ist. Einen Hinweis auf die tatsächliche Fülle der versammelten Inhalte bietet der nüchterne Blick auf die Zahlen: Das Literaturverzeichnis umfasst über 200 Referenzwerke, das Personenregister 69 Namen, das Stichwortregister 103 Hauptsuchwörter. Eine kurze Führung durch das erste Kapitel soll die Herangehensweise und die Stärke des Buches veranschaulichen. Das Kapitel beschäftigt sich mit der Frage „Lässt sich von der endlichen Wirklichkeit auf Gott schließen?“. Gleich zu Beginn stellt Sans klar, dass er eine Art „allgemeines Vorverständnis“ (19) darüber, was wir meinen, wenn wir von „Gott“ sprechen, voraussetzt, ein Vorverständnis, das zu diesem Zeitpunkt keiner ausführlichen Explikation bedarf. Er will sich in der Folge, beginnend beim Axiom des unbewegten Bewegers über die Differenz von kontingenter Wirklichkeit zur Notwendigkeit Gottes hin zum Schluss auf Gott als intelligentem Planer aus der „zweckmäßigen Ordnung“ (32) der Natur, in drei Schritten einer Antwort auf die Frage nähern. Im ersten Unterpunkt begegnen dem Leser Aristoteles, Thomas von Aquin und in einem letzten kurzen Absatz David Hume. Auf insgesamt sechs Seiten fasst Sans sowohl die aristotelische Kosmologie sowie deren Lehre vom unbewegten Beweger als auch die ersten beiden Wege des Thomas zusammen und nennt die für eine Einführung relevanten Begriffe und Werke, auf deren Grundlage ein jeder im Anschluss gut weiterarbeiten kann: *dynamis*, *energeia*, *noesis* und *theoria* mit Verweis auf die *Metaphysik* des Aristoteles, außerdem die fünf Wege des Thomas, die thomistischen Äquivalente der aristotelischen Begriffe *potentia* (*dynamis*) und *actus* (*energeia*) mit Verweis auf die *Summe der Theologie* sowie ein abschließendes Zitat Humes, das Sans selbst zum Fazit führt: „Wenn alles, was sich bewegt, von etwas anderem bewegt wird, und sich nichts selbst verursacht, dann fordern die genannten Grundsätze zwar vielleicht keine erste Ursache in der Zeit, aber ein logisch gesehen erstes Prinzip“ (25). Die Beobachtung des ständigen Wandels der Wirklichkeit erlaubt folglich den Schluss auf ein Prinzip, in dem dieser Wandel gründet und das ihn, wenn auch zeitlos, verursacht. Im zweiten Abschnitt diskutiert Sans – diesmal auf ca. sieben Textseiten –, ob die Unterscheidung von Kontingenz und Notwendigkeit es erlaubt, von der Erfahrung der Kontingenz der Wirklichkeit auf die notwendige Existenz eines vorgängigen Prinzips zu schließen. Ausgehend von der Einsicht, dass die „materielle Welt ebenso gut auch nicht existieren könnte“ (26), führt er über den dritten Weg des Thomas von Aquin zu Gottfried Wilhelm Leibniz und dessen Prinzip vom zureichenden Grund mit Verweis auf die Monadologie und Leibniz' Prinzipien und schließlich zum *kalam cosmological argument* (30), das auf al-Ghazali zurückgeht – womit wir einen von zwei Verweisen auf einen außerchristlichen Philosophen finden, allerdings nur in Hinsicht auf dessen christliche Rezeption. Sans äußert sich kritisch zu Leibniz,

da er erstens den Sprung vom zureichenden Grund zu einem göttlichen Wesen mit bestimmten Eigenschaften für unzulässig hält und zweitens das Prinzip vom zureichenden Grund als solches für zu stark, denn: „Die konsequente Anwendung des Prinzips vom zureichenden Grund verwandelt sämtliche Gegebenheiten in notwendige Folgen. Sowohl das Geschehen innerhalb der physischen Natur als auch die mentalen Vorkommnisse im Geist des Menschen werden restlos auf ihre zugrundeliegenden Bedingungen zurückgeführt" (29). Stattdessen macht er sich das Kalam-Argument zu eigen, dessen These vom Anfang der Welt zur naturwissenschaftlichen Annahme des Urknalls und der beginnenden Expansion des Universums passe, vor der es weder Zeit noch Raum gab. Vor aller Zeit und allem Raum, komme daher nur ein ewiges, selbst unverursachtes Wesen als Ursache des Seins in Betracht, das von den Verfechtern des Kalam-Arguments als „frei handelnde Person" (31) vorgestellt werde. Im dritten und letzten Abschnitt des Kapitels geht es dann um das physikotheologische Argument Kants bzw. um das *argument from design*, das aus der vermeintlich „zweckmäßigen Ordnung" (32) der Wirklichkeit auf Gott als einen personalen, intelligenten Planer schließt. Auf ca. fünf Seiten kommen Kant, Hume und Cicero zu Wort, es werden das *fine tuning argument*, das anthropische Prinzip und die Evolutionstheorie angesprochen. Sans' Fazit über den intelligenten Planer lautet wie folgt: „Die Existenz Gottes lässt sich mit den Mitteln der Naturwissenschaften weder begründen noch widerlegen. Der religiöse Glaube bildet nur eine Option, die Welt zu erklären, unter mehreren. Die Entscheidung für oder gegen Gott muss aus philosophischen Erwägungen getroffen werden" (35 f.). In den folgenden Kapiteln geht es dem Autor genau um solche Erwägungen: den Zusammenhang von Vollkommenheit, Denken und Existenz, um Gottes unendliches Sein außerhalb und in der Schöpfung, um das Problem des Übels und um die Personalität Gottes. Seine Positionen seien kurz zusammengefasst: Den Schluss vom Denken des Vollkommenen auf dessen notwendige Existenz findet Sans problematisch. Selbst wenn ein ontologisches Argument innerhalb einer „platonischen Metaphysik" (54) akzeptiert werde, sei hiermit noch nichts über Gott selbst und dessen Verhältnis zu endlichen Dingen ausgesagt. Dieses Verhältnis müsse derart sein, dass „Gott in der endlichen Welt weder ganz aufgeht, noch ihr als etwas Fremdes bloß gegenübersteht" (56). Letztlich ist für Sans das „Verhältnis Gottes zur Welt […] im Begriff der Schöpfung" (75) aufgeschlüsselt, der „die restlose Abhängigkeit alles Endlichen vom Absoluten" ausdrücke. Zurückhaltend äußert sich Sans über das Übel in der Welt; hier gäbe es keine „eindeutige[] theoretische Lösung" (99). Freiheit und menschliche Verantwortung stünden der göttlichen Allmacht und Verantwortung für seine Geschöpfe gegenüber. Zur Akzeptanz der Übel als sinnhaft könne der Gläubige nur in der „personalen Begegnung mit Gott" (99) kommen. Als Person könne Gott verstanden werden, insofern er christlich wesenhaft ein „Gefüge personaler Beziehungen" (115) sei und der „relationale[] Aspekt des Wesens Gottes" (115) auch eine Beziehung zu seinen Geschöpfen ermögliche, die das „Leben zu ändern" (121) vermag, sodass „er oder sie […] sich als das Gegenüber eines Gottes, der selbst Person ist" (122), erkennen kann. Abschließend zieht er das Fazit, dass die philosophische Gotteslehre keine „existenzielle Vergewisserung" (123) liefert, wohl aber mögliche Deutungen für religiöse Erfahrung und „genügend Bedenkenswertes", auf dessen Grundlage der Gläubige seine „Zustimmung bei Bedarf gegen kritische Einwände" (131) verteidigen kann. Es sei kurz angemerkt, dass Sans sich mit seinen Überlegungen ausschließlich auf die Gotteslehre innerhalb des christlichen Glaubens und der christlichen Philosophie bezieht. Wer sich für den philosophischen Gottesbegriff aus einem jüdischen oder islamischen Blickwinkel interessiert, wird hier nicht fündig. Das ist klar dem christlichen Profil des Autors und der Tatsache geschuldet, dass die hierzulande gelehrte Philosophiegeschichte stark auf die Theologiegeschichte und das Christentum fokussiert ist. Zwar wäre der Verweis auf parallele Denkfiguren beispielsweise in der islamischen Philosophie an einigen Stellen sicher spannend und würde pädagogisch einer Verengung auf die christliche Perspektive entgegenwirken. Diese Kritik ist allerdings vergleichbar mit der Beschwerde über eine fehlende Kirsche auf der Torte; denn darauf, dass er von der christlichen Perspektive ausgeht, weist Sans in der Einleitung ausdrücklich hin und er verweist außerdem auf zwei alternative Werke zu einer jüdischen und

einer islamischen philosophischen Gotteslehre. Georg Sans' Texte sind durchweg in einer klaren, verständlichen Sprache formuliert, die Studienanfängerinnen und -anfängern oder fachfremden Leserinnen und Lesern einen einfachen Einstieg in die Themen erlaubt. Er schafft es, die Waage zwischen Prägnanz und Tiefe zu halten, sodass man nach der Lektüre gut über die Kernpunkte einer philosophischen Theologie informiert ist. Gleichzeitig finden sich nützliche Wegweiser für weitere Vertiefungen der Fragestellungen. Die Kapitel und ihre Unterpunkte bauen zwar aufeinander auf und sind bewusst platziert, sie können aber ebenso gut für sich gelesen werden. All dies macht *Philosophische Gotteslehre* von Georg Sans zu einem empfehlenswerten Buch für Interessierte und Lernende der Philosophie, aber auch für Lehrende, die knappe Übersichts- und Arbeitstexte suchen. Es ist Einführungsliteratur auf hohem Niveau. Wer es sich ins Regal stellt, wird dieses Werk sicher gerne und regelmäßig konsultieren.

E. Jünger

Glaube und Rationalität. Gibt es gute Gründe für den (A)theismus? Herausgegeben von *Romy Jaster* und *Peter Schulte*. Paderborn: Mentis 2019. 205 S., ISBN 978–3–95743–143–1 (Paperback); 978–3–95743–789–1 (PDF).

Religionskritik durch Vertreter naturalistischer und atheistischer Weltanschauungen ist aus christlicher Sicht zu begrüßen und konstruktiv zu nutzen. Dies betrifft zwar auch den sogenannten Neuen Atheismus, der die öffentlichkeitswirksame Diskussion durchaus virulenter Anfragen an das Christentum provoziert, aber es gilt umso mehr, wenn die naturalistische Herausforderung auf der Höhe gegenwärtiger philosophischer Reflexion artikuliert wird, wie im Falle der Religionskritik durch *Ansgar Beckermann*. Der vorliegende Sammelband setzt in anregender Weise eine deutschsprachige Debatte über den rationalen Status religiöser Überzeugungen fort, die von Beckermanns diesbezüglichen Wortmeldungen stark beeinflusst ist.

In Beckermanns einleitendem Beitrag, der auf eine Einführung durch die Herausgeber folgt, wird moniert, dass christliche Vorstellungen von einem Eingreifen Gottes in den Weltlauf nicht durch empirische Belege gestützt seien. Angesichts des plausiblen epistemologischen Grundsatzes, dass nur das zu glauben ist, wofür man hinreichend gute Gründe hat, argumentiert Beckermann, dass die Abwesenheit ebensolcher Belege fatale Folgen für die rationale Rechtfertigung religiöser Positionen nach sich ziehe. Beckermann scheint zwar empirische Gründe mit Gründen simpliciter gleichzusetzen (23), was problematisch ist, doch seine Pointe besteht darin, dass empirische Belege für die Existenz Gottes zu erwarten wären, wären geläufige theistische Vorstellungen wahr. Umgekehrt spreche die Abwesenheit ebensolcher Belege gegen diese Vorstellungen.

Unumstritten ist, dass das Phänomen menschlichen Leidens einen außerordentlich starken empirischen Grund gegen die Wahrheit christlicher Grundüberzeugungen darstellt. Hierzu diskutiert *Katherine Dormandy* in ihrem interessanten und präzise argumentierenden Beitrag Beckermanns viel beachtetes anti-theistisches Argument aus dem Übel. Im Rahmen einer Untersuchung der jeweiligen relativen Wahrscheinlichkeiten des Theismus und des Naturalismus angesichts grausamen Leids schreibt Dormandy erstens beiden die gleiche Anfangswahrscheinlichkeit zu. Dann stellt sie fest, dass der Naturalismus einer Zusatzannahme bedürfe, um die Existenz des Leids erklären zu können, und zwar der Annahme, dass es naturalistisch zu erklärende Regelmäßigkeiten gebe, die die Entstehung bewussten Lebens ermöglichen, denn Leid impliziere die Existenz bewussten Lebens. In paralleler Weise benötige auch der Theismus eine Zusatzannahme, um die Existenz des Leids erklären zu können, nämlich die Annahme, dass es für jeden Fall von grausamem Leid eine moralisch annehmbare Erklärung gebe, die uns allerdings im Diesseits verborgen bleibe. Der Vergleich falle letztlich zugunsten des Naturalismus aus, was freilich nicht ausschließe, dass eine theistische Weltanschauung anhand anderweitiger Belege wahrscheinlicher gemacht werden und so die Oberhand gewinnen könne. In Dormandys Überlegungen scheint dieses Ergebnis darauf zurückzuführen zu sein, dass die Existenz des Leids die Wahrscheinlichkeit des Theismus „winzig klein" erscheinen lasse (49), während die Wahrscheinlichkeit des Naturalismus angesichts der Existenz bewussten Lebens lediglich

„sehr klein" sei (45). Demnach müsste „winzig klein" wesentlich kleiner sein als „sehr klein". Dormandy begründet dies damit, dass „Naturwissenschaftler […] in der Lage [sind], eine Geschichte zu erzählen", die die Annahme des Naturalismus stützt, dass es naturalistisch zu erklärende Regelmäßigkeiten gebe, die die Entstehung bewussten Lebens ermöglichen, während der Theismus „nur auf die bloß logische Möglichkeit der Kompatibilität mit [der Existenz des Leids] verweisen [kann]" (50). Denn die Möglichkeit, dass Gott moralisch legitime Gründe für die Zulassung von grausamem Leid hat, sei wegen ihrer „Unvorstellbarkeit" (57) weniger plausibel. Zugleich erwähnt Dormandy, dass ebendiese Möglichkeit „wesentlicher Bestandteil vieler religiöser Traditionen" sei, in denen sie „durch Geschichten und Bilder dargestellt" werde (ebd.). Es ist erstens nicht ganz klar, wie diese Möglichkeit gleichzeitig sowohl unvorstellbar als auch Gegenstand von Darstellungen sein kann. Zweitens dürfte man den innerchristlichen Ressourcen zur Plausibilisierung dieser Möglichkeit mehr abgewinnen können, als Dormandy es für möglich hält. Vielleicht liefe dann der Vergleich zwischen Naturalismus und Theismus doch auf eine Art Pattsituation hinaus.

Die Gegenüberstellung von Naturalismus und Theismus angesichts der Existenz bewussten Lebens einerseits und der Existenz des Übels andererseits bespricht auch *Christian Weidemann* in seiner Diskussion von Beckermanns Kritik am Fine-Tuning-Argument. Weidemann greift Beckermanns Behauptung auf, dass das Problem des Übels so überwältigend sei, dass es alle positiven Belege für die Existenz Gottes übertrumpfe (179). In seiner sorgfältigen und äußerst lesenswerten Analyse des Fine-Tuning-Arguments hält Weidemann diesem die extreme Unwahrscheinlichkeit der kosmischen Feinabstimmung im Falle der Nicht-Existenz Gottes entgegen und vermutet, „dass das – obschon natürlich beträchtliche – Gewicht des Problems des Übels nicht ausreicht, um eine theistische Erklärung der Feinabstimmung als unglaubhaft zurückzuweisen" (180).

Ebenfalls zum Thema Leid präsentiert *Peter Schulte* eine Modifikation von Beckermanns logisch-normativem Argument gegen den Theismus. Er stellt eine abgewandelte Form des Instrumentalisierungsverbots als Prämisse auf: Die Erschaffung einer Welt, die zusätzlich zu den vielen „Glückspilzen" (d. h. Menschen, die ein glückliches Leben führen) auch „Unglücksraben" (d. h. Menschen, die ein durch und durch unglückliches Leben führen) enthält, sei nicht moralisch vertretbar, da das in Kauf genommene Leiden der Unglücksraben nicht in moralisch erlaubter Weise durch das Glück der Glückspilze aufgewogen werden könne. Sie stelle daher keine mögliche Option für einen theistisch verstandenen, moralisch perfekten Gott dar, weshalb die theistische Hypothese angesichts der vielen tatsächlichen Unglücksraben unwahrscheinlich bzw. falsch sei. Die zentrale Prämisse impliziert folgendes Prinzip: „Die Tatsache, dass ein (möglicher) Mensch ein schlechtes Leben haben wird, ist ein starker Grund gegen seine Erschaffung […]" (145). Wenn unter „schlechtem Leben" ein Leben verstanden wird, das von körperlichen und seelischen Leiden geprägt ist, ist diesem Prinzip aus christlicher Sicht nicht zuzustimmen, da das alle anderen Güter überragende Gut die Gemeinschaft mit Gott ist und nicht ein möglichst leidfreier und beglückender Lebensweg. Die Tatsache, dass ein (möglicher) Mensch ein schlechtes Leben haben wird, wenn dieses Leben letztendlich zur Gemeinschaft mit Gott führt, stellt für Gott nicht unbedingt einen Grund gegen die Erschaffung ebendieses Menschen dar (so darf man zumindest vermuten), weshalb das Argument keine dialektische Kraft gegenüber einer christlichen Position entfaltet. Schulte geht allerdings auch auf die Tatsache ein, dass manche Menschen laut christlicher Orthodoxie möglicherweise diese sinngebende Gemeinschaft mit Gott dauerhaft verfehlen. Von hier aus lässt sich ein anti-theistisches Argument konstruieren, das in Zweifel zieht, ob ein moralisch perfektes Wesen eine Welt erschaffen kann, in welcher manche Menschen die Gemeinschaft mit Gott verfehlen und dadurch in existentieller Weise scheitern.

Franz von Kutschera zeichnet in seinem Beitrag die Geschichte des Verhältnisses von Glaube bzw. Religion und Vernunft nach. Der „Ortlosigkeit Gottes im modernen Denken" begegnet er mit dem Hinweis auf „überintentionale Erfahrungen", in denen sich „die Einheit von Glaube und Vernunft wiederfinden [lässt], die im Übergang zum modernen Denken verlorengegangen ist" (76).

Herman Philipse argumentiert, dass die epistemische Ebenbürtigkeit inkompatibler religiöser Überzeugungen dazu führe, dass ein Festhalten an ihnen nicht rational sei. Ob es ihm gelingt, die These von der epistemischen Ebenbürtigkeit zu untermauern, mag bezweifelt werden. Die maßgebende Inferenz, dass „[m]iteinander inkompatible Religionen epistemisch ebenbürtig [sind], da sie auf denselben Arten von vermeintlichen Wissensquellen beruhen […]" (111), ist jedenfalls falsch (*non sequitur*), woran die ganze Argumentation des Beitrags krankt.

Winfried Löffler schlägt vor, theistische Überzeugungen auf der Ebene von „Weltbildsätzen" zu verhandeln. Im Unterschied zu den als Moore-Propositionen bekannt gewordenen Sätzen, die in ihrer weltbildtragenden Funktion der rationalen Kritik entzogen sind, sind Weltbildsätze dieser Art („Löffler-Propositionen"?) kritisier- und revidierbar. Sie sind außerwissenschaftliche Sätze, deren Wahrheit sowohl in wissenschaftlichen Praktiken als auch in lebensweltlichen Vollzügen implizit vorausgesetzt werden, ohne dass sie im strengen Sinn bewiesen werden könnten. Beispiel hierfür wäre die Unterscheidung zwischen Objekten und deren Eigenschaften oder die Annahme des Kausalprinzips bzw. des Prinzips vom zureichenden Grund, also Propositionen, die unseren kognitiven Praktiken unthematisiert zugrunde liegen, die aber durchaus im Zusammenhang mit Grundsatzfragen eines Diskurses explizit und zum Gegenstand rationaler Diskussion gemacht werden können: „Metaphorisch gesprochen, stellt das vor- und außerwissenschaftliche Weltbild das tragende und orientierende Gerüst dar, in das die spezielleren wissenschaftlichen Weltzugänge eingehängt sind und dem sie ihre Stabilität und ihren Wirklichkeitsbezug verdanken" (96). Nicht nur sollten theistische Sätze als Weltbildsätze in diesem Sinne beschrieben werden, sondern nichtreligiöse Weltbildsätze können in Argumente für theistische Sätze einfließen, was Löffler beispielhaft am Kalam-Argument für die Existenz Gottes darlegt. Zum rationalen Status der Weltbildsätze weist er auf die Tatsache hin, dass die Affirmation von Sätzen bzw. Argumenten den Akt der subjektiven Zustimmung erfordert – zur objektiven Komponente der Gründe trete die subjektive Seite einer nicht erzwingbaren Gewissheit hinzu. Löffler unterstreicht nun, dass dies in besonderer Weise in den Grundlagendebatten eines jeden Diskurses von Bedeutung sei, denn hier würden Weltbildsätze verhandelt, die, obwohl durch einschlägige Gründe gestützt, nicht konklusiv gerechtfertigt werden könnten. Im Hinblick auf den Theismus folgert er, dass erfolgreiche „Argumente für theistische Sätze also zumindest [zeigen], dass theistische Sätze nicht irrational sind […]" (101), obwohl die Zustimmung zu ihnen dem Gläubigen ein gewisses Maß an freier Gewissheit abverlange. Es ist wohl richtig, dass Zustimmung in vielen Fällen ein freier Akt ist, und dies umso deutlicher, je unübersichtlicher und unschlüssiger die Beweislage ist. Doch zugleich gilt, dass Erkenntnissubjekte, sofern sie rational bleiben wollen, ihre freie Gewissheit proportional zu den vorhandenen Gründen gradieren und einem umstrittenen Satz unter Umständen eine geringere Wahrscheinlichkeit zuschreiben sollten. Dies gilt zum Beispiel, wenn es mehrere gleichwertig begründete, sich aber gegenseitig widersprechende Alternativen gibt, was unter Umständen die Urteilsenthaltung rational nahelegt. Löfflers Argumentation lässt offen, inwieweit eine handlungsleitende Zustimmung angesichts alternativer Weltbildsätze rational verantwortbar ist. Sein Verdikt, dass sich „die Rationalität und Verteidigbarkeit theistischer Überzeugungen […] gut begründen [lassen]" (103 f.) mithilfe von Argumenten, die auf Weltbildsätzen beruhen, mag zutreffen, wenn mit Rationalität nur die Abwesenheit „evidenter Unvernünftigkeit" (104) anvisiert ist. Eine handlungsleitende Zustimmung verlangt jedoch mehr, soll sie rational begründet sein. Selbstverständlich kann eine Zustimmung auch angesichts unsicherer Evidenzen rational zulässig und sogar geboten sein – man denke an den Klimaschutz –, doch diese hängt dann von anderweitigen Überlegungen ab, zum Beispiel von dringenden praktischen Gründen. Vor diesem Hintergrund wäre eine vertiefende Analyse der Verortung von Weltbildsätzen im Überzeugungssystem des epistemischen Subjekts – unter Berücksichtigung der praktischen Signifikanz eines Weltbilds – wohl eine sinnvolle Weiterführung dieser vielversprechenden Diskussion.

Löfflers Gedankengang ähnelt *Holm Tetens'* aufschlussreichen Überlegungen zu metaphysischen Überzeugungen, in deren Lichte wir „alle unsere sonstigen Überzeugungen über die Welt und uns selbst" interpretieren und verstehen (152). Auch

Tetens betont, dass solche Überzeugungen, obwohl ihre Wahrheit nicht zweifelsfrei ausgewiesen werden könne, doch der rationalen Prüfung fähig seien. Verschiedene sich widersprechende Metaphysiken könnten durchaus in einen gemeinsamen Diskurs gebracht werden, denn darauf, „wie und warum sich die spezifischen inferenziellen Potentiale ihrer jeweiligen Metaphysiken unterscheiden", könnten sich Anhänger konträrer Metaphysiken verständigen, was eine gemeinsame Argumentationsgrundlage schaffe und Inkommensurabilität verhindere (159). Auch hier stellt sich die Frage, inwieweit die Bevorzugung eines spezifischen metaphysischen Rahmenwerks eine rational begründete Wahl darstellt. Hierzu Tetens: „[I]n dem Maße, in dem es vernünftig ist, an einem normativ-praktischen Selbstverständnis und Selbstbild festzuhalten, in dem Maße ist es vernünftig, an den Unterstellungen festzuhalten, die für ebendieses Selbstverständnis konstitutiv sind" (161). Dies wirft die Frage auf, worin die Vernünftigkeit eines Selbstverständnisses ihrerseits besteht und inwiefern diese Vernünftigkeit unabhängig von der Vernünftigkeit der diesem Selbstverständnis zugrundeliegenden metaphysischen Unterstellungen bestehen kann. Womöglich begibt sich Tetens hier in einen Zirkel, denn die Vernünftigkeit eines normativ-praktischen Selbstverständnisses, soll sie nicht lediglich eine Umschreibung für die subjektive Präferierbarkeit eines Selbstverständnisses sein, hängt sicherlich zum Teil davon ab, wie vernünftig die metaphysischen Annahmen sind, die dahinterstehen. Å. Wahlberg

Kern, Udo: *Der transzendentale Aufklärer Meister Eckhart* (Rostocker Theologische Studien; 31). Berlin: LIT 2018. 393 S., ISBN 978–3–643–14047–0 (Paperback).

In seinem neuen Buch lenkt Udo Kern (= K.) den Fokus auf Meister Eckhart als Denker, betont dessen Nähe zur Aufklärung und Transzendentalphilosophie, vertritt aber problematische Thesen zu Kant als Protagonisten der „transzendentalen Aufklärung" und als „Philosophen des Protestantismus": „Wie stark der *Philosoph des Protestantismus* [scil. Kant] tatsächlich in seiner gesamten Philosophie protestantisch geprägt ist, ist trotz der bisher dazu vorliegenden Arbeiten in der philosophischen Zunft zuwenig bei der Hermeneutik des Kantschen Werkes berücksichtigt worden. Kants Sittlichkeit ist geprägt von knochenharter protestantischer Ehrlichkeit und Nüchternheit" (22). Unbeachtet bleiben Friedrich Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus* (Berlin 1899), aber auch die nötigen Debatten: z. B. *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hrsg. von Norbert Fischer, Freiburg 2005; darin u. a. Albert Raffelt, „Kant als Philosoph des Protestantismus – oder des Katholizismus?"; Aloysius Winter, „Kann man Kants Philosophie ‚christlich' nennen?". Winter expliziert dort wohlbegründet die These zu Kant: „Daß es nicht gerechtfertigt ist, ihn den ‚Philosophen des Protestantismus' zu nennen, wie es vielfach geschehen ist, hat Werner Schultz 1960 überzeugend dargelegt, obwohl sich mancherlei Entsprechungen angeben lassen" (34).

K. entfaltet sein für die Eckhart-Rezeption bedenkenswertes Thema in zwölf Kapiteln: 1. Transzendentale theoontologische Menschenwürde; 2. Transzendentaler Sohn Gottes in der Bibel; 3. Transzendentaler Sohn Gottes bei Meister Eckhart; 4. Transzendentale Geburt: Ich bin der Sohn durch die Geburt des Wortes; 5. Transzendentale demütige Gnade: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin."; 6. Transzendentales Einbrechen der Vernunft, der *regressus in deum* im Demütigsein; 7. Transzendentales Einssein: In der ersten Ursache stehendes Ich als *filius dei*; 8. Transzendentaler Gott, Nichts und die Kategorien des Seienden; 9. Transzendentale Weiselosigkeit: *ane wise*; 10. Der idealtypisch *in Christo* transzendental-vernünftig tugendhaft wissende Mensch; 11. Transzendentales *sunder warumbe*; 12. Transzendentale *conclusio*: Ledige Freiheit und fruchtbares Weibsein.

K. führt Ungleiche an (9–15): John Freely, Friedrich Nietzsche, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Denis Diderot, G. W. F. Hegel, Franz Pfeiffer, Michel Henry, Werner Beierwaltes, Loris Sturlese, Kurt Flasch, Jürgen Habermas. Danach spricht er (mit Verweis auf seine früheren Arbeiten) explizit von Kant (16–27). Er erwähnt Johann Georg Hamanns „Kritik an Kants spekulativer reiner Vernunft" in zwei Fragen, die „zwei essentielle Kantische Defizite" beträfen: „1. Kann menschliches Denken als reines

Denken ohne seine *sprachliche Grundverfassung* angemessen bedacht werden? 2. Kann menschliches Denken als zeitloses Denken ohne seine Einbindung in die *Geschichte* angemessen bedacht werden?“ (18)

Otfried Höffe folgend rechnet K. Kant „zu den größten Denkern des Abendlandes“ (18), betont aber, dass „das Kantische Kritikpotential [...] auch ihm selbst gegenüber anzuwenden ist“ (19). Ohne die nötige Klärung weist K. auf „Kants philosophische Rezeption und Adaption des alten theologischen, wesentlich von Augustin (354–430) verfassten, [in] der Lutherischen Orthodoxie verschärften Dogmas von der Erbsünde“ (19) hin. Augustinus hat früh *De libero arbitrio* verfasst (beendet 395), Luther *De servo arbitrio* (1525) (zur Diskussion vgl. z. B. *Die Gnadenlehre als „salto mortale“ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, hrsg. von Norbert Fischer, Freiburg 2012). Unerwähnt bleibt, dass Augustinus auch nach seiner Hinwendung zur „Gnadenlehre“ an der Lehre von der Freiheit als „prima causa peccandi“ festgehalten hat (*lib. arb.* 3,49; *retr.* 1,9,3–5). K. behauptet die Nähe Kants zu Luther und Paulus (13 im Blick auf Kants *Kritik der reinen Vernunft*, B 25; 16 f. zu *Was heißt Aufklärung?*), diese These bleibt aber unklar. K. resümiert: „Kants praktisch-philosophische hehre Betonung der Freiheit, die nicht verwechselt werden dürfe mit *Bandenlosigkeit,* sondern die einhergeht mit rigoroser Pflicht, steht auf den Schultern von Luthers *libertas christiana,* die Kant auf seine philosophische Weise nutzt: Luther beruft sich in seinem Freiheitstraktat auf Paulus, insbesondere auf 1. Kor. 9,19: ‚Ich bin frei in allen Dingen und habe mich doch jedermann zum Knecht gemacht‘“ (22).

Luther beruft sich in *De servo arbitrio* auf Augustinus, lässt dessen *De libero arbitrio* aber unerwähnt (er hat nur Erasmus von Rotterdam im Visier). K. liest Kant aus protestantischer Sicht, nennt auch andere Zugänge, z. B. Karl Rahner, der „von der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen auf die geschichtlich sich ereignende christliche Offenbarung“ rede (25–27). Die Mehrdeutigkeit des Wortes „transzendental“ wird nicht erwähnt. Mit Andrés Quero-Sánchez weist K. auf ein Augustinus-Zitat mit Bezug zu Platon (27 f.), dessen Quelle jedoch Aristoteles ist (*De anima* III 8, 431b20 f.); der Begriff „Transzendentalphilosophie“ bleibt also unpräzise. Referiert werden einleuchtende Thesen von Loris Sturlese (28–33), aber auch pauschalisierende von Kurt Flasch (z. B. 33 zur „thomistischen Verengung in Orden und Kirche“). Die Aussagen zum Schluss des ersten Kapitels haben wenig mit „transzendentaler Aufklärung“ im Sinne von Kants „kritischer Philosophie“ zu tun. Eher im Predigtstil erklärt K.: „Das Erkennen des wahren wesenhaften Gottes in der Gottesgeburt ist der Grund dafür, dass der Mensch *homo beatus* (glücklicher Mensch) wird“ (36). Dass der Mensch nach K. nicht nur ein „erkennender Gottsucher“, sondern auch ein „Gottfinder“ sei (37), ist mit Kant nicht kompatibel, erlaubt auch nicht, Eckhart als „transzendentalen Aufklärer“ zu betrachten, sofern dabei das „kritische Motiv“ fehlt, das bei Kant vorherrscht und auch bei Eckhart aufzuspüren ist. Das erste Kapitel endet mit Zitaten, die weiterer Auslegung fähig wären, auch mit Hilfe der Frühschrift *Die rede der unterscheidunge*, in der Eckhart seine erste Orientierung im Denken suchte (vgl. 38 und 40).

In den Kapiteln 2–12 (s. o.) bearbeitet K. genuin theologische Fragen, die er im Rahmen der von ihm ausgelegten transzendentalen Aufklärung heutigem Denken zugänglich machen will. Kapitel 2 bietet Thesen zum transzendentalen Sohn Gottes im Anschluss an Oscar Cullmann, Gerhard Barth, Udo Schnelle, Leonhard Goppelt und Ulrich Wilckens; K. resümiert: „Eschatologisch bestimmt die Apokalypse des Johannes (21,7) das Sohn[-]Sein des Menschen: ‚Ich werde sein Gott sein (*esomai auto theos; ero illi Deus*) und er wird mein Sohn sein (*autos estai moi hy[i]os; ille erit mihi filius*)‘“ (51).

Kapitel 3 (53–65: „Transzendentaler Sohn Gottes bei Meister Eckhart“) betont die Bedeutung der Bibel für Eckhart: Nach Bernard McGinn sei die Bibel „Eckharts am häufigsten zitierte ‚Quelle‘ seines Werkes“ (53); mit Kurt Flasch empfiehlt K. die Lektüre der „Bibel als Parabel“; die Absicht von Eckhart sei es, „das, was der christliche Glaube und die Schrift beider Testamente beanspruchen, mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen“ (53 f.). Eckhart verändere den Text der Schrift so, „dass seine Übereinstimmung zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit von vornherein eindeutig ist“ (54). Nach der These, dass Eckhart „den ersten Menschen“

christologisiere und „ad imaginem dei“ auslege (60), schließt das Kapitel mit wesentlichen Zitaten, vor allem aus deutschen Predigten (60–65).

Die Kapitel 4–7 versuchen, christliche Theologoumena und Haltungen („Sohn Gottes“, „Gnade“ und „Demut“) transzendental(-philosophisch) auszuweisen. Zentral ist die These: „Gott – so Eckhart – wiederholt sich als *reditio dei* [...] im Sohnwerden des Menschen durch die Gottesgeburt. Diese *reditio dei* ist die Basis des dem Grund entsprechenden – also in Gott das Fundament und das Ziel suchenden und findenden – Menschen“ (69). Als für Eckhart maßgebendes Wort führt K. eine Stelle aus dessen Predigt 28 an (zitiert 69 f.): „Ez blîbet allez daz eine, daz in im selben quellende ist. ‚Ego‘, daz wort ‚ich‘, enist nieman eigen dan gote aleine in sîner einicheit.“

Gestützt auf Sekundärliteratur (Kapitel 8–10; z. B. auf Kurt Flasch, „Aufklärung im Mittelalter“, in: Ders./U. R. Jeck: *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997) wird das Thema der „transzendentalen Aufklärung“ vorgestellt, jedoch ohne Bezug zur neueren Philosophie. Es folgen „Philosophische Annäherungen“ mit Blick auf Friedrich Nietzsche (315–318) und Martin Heidegger (318–321), die wohl keine Protagonisten einer „transzendentalen Aufklärung“ waren, bei denen K. dennoch einen „Zugang zu Eckharts warumbe-Verständnis“ sucht. Kant, auf den der Buchtitel anspielt, kommt nicht mehr zur Sprache (außer 353 im Hinweis auf Werner Stegmaier, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche*, Stuttgart 1997).

„Eckharts warumbe-Verständnis“ betrachtet K. also vorerst mit Nietzsche und Heidegger. Dazu zitiert er *Jenseits von Gut und Böse* und *Die fröhliche Wissenschaft*. Nietzsches Frage „Warum das Warum?“ habe „pathogene und therapeutische Gründe“ (316), so dass sein Ansatz zur Deutung von Eckhart wenig taugt; K. zitiert dazu Nietzsches *Götzen-Dämmerung* (KSA 6,83): „Der Ursachen-Trieb ist also bedingt und erregt durch das Furchtgefühl. Das ‚Warum?‘ soll, wenn irgend möglich, nicht sowohl die Ursache um ihrer selber willen geben, als vielmehr eine *Art von Ursache* – eine beruhigende, befreiende, erleichternde Ursache.“ Plausibel resümiert K. seine Skizze zu Nietzsche, die dessen innere Zerrissenheit belegt: „Dieser drei Warumgründe wegen bleibt die Warumfrage eine unausrottbare für den Menschen, obwohl nach Nietzsche die Antwort leer bleibt und leer bleiben muss“ (318).

Heideggers „Warumfrage“ untersucht K. nur für dessen spätere Schriften, obwohl sie schon in *Sein und Zeit* (SuZ) eine zentrale, obzwar zwiespältige Rolle gespielt hat; vgl. bes. SuZ, 100: „Hierfür muß gezeigt werden (vgl. I. Teil, Abschnitt 3): // 1. Warum wurde im Anfang der für uns entscheidenden ontologischen Tradition – bei *Parmenides* explizit – das Phänomen der Welt übersprungen; woher stammt die ständige Wiederkehr dieses Überspringens? // 2. Warum springt für das übersprungene Phänomen das innerweltlich Seiende als ontologisches Thema ein? // 3. Warum wird dieses Seiende zunächst in der ‚Natur‘ gefunden? // 4. Warum vollzieht sich die als notwendig erfahrene Ergänzung solcher Weltontologie unter Zuhilfenahme des Wertphänomens?“ Den Abschnitt 3, „Zeit und Sein“, der auf die „Ewigkeit Gottes“ zielt (vgl. SuZ, 39; 427 Fn. 1) hatte Heidegger geschrieben, aber mit Jaspers (nach der Nachricht vom Tod Rilkes) verbrannt. Heidegger beklagt 1973 die Missachtung dieses (jedoch von ihm selbst verursachten) Fehlens (GA 3, XII f.), übergeht also in SuZ selbst die für ihn ursprünglich wesentliche Warumfrage (z. B. auch SuZ, 227: „Warum müssen wir voraussetzen, daß es Wahrheit gibt?“; vgl. auch SuZ, 425 f.). K. verfolgt Heideggers „Warumfrage“ lediglich im Blick auf den Band *Besinnung* (GA 66), dessen Manuskript 1938/39 entstanden ist (vgl. Nachwort des Herausgebers Friedrich-Wilhelm von Herrmann in GA 66, 429). Nebenbei zitiert K. (319) treffend ein Wort Heideggers von 1928, das auch mit Fragen von Kants ‚Transzendentalphilosophie‘ kompatibel ist (GA 26, 276): „Weil wir sind in der Weise des transzendierenden Existierens, in der Weise des In-der-Weltseins, und dieses Zeitigung ist, deshalb fragen wir nach dem Warum.“ K. stimmt Heidegger zu, der „keinen Raum für vordergründiges Warum“ lasse (321) und führt diesen Ansatz metaphysikkritisch in Richtung von Eckharts „sunder warumbe“ fort. Erhellend für den weiteren Gedankenweg sind die gewählten Untertitel (321: „Leben ohne Warum“; 328: „Das ‚Warum‘ der Dinge in der Zeit“; 331: „Gott ist und wirkt *sunder warumbe*“; 336: „Der Gerechte hat kein *warumbe*“; 339: „Das *erkenntnis*theoretisch verortete

akzidenzfreie *sunder warumbe* als das Kennzeichen (*nota*) rechter Tugendhaftigkeit, Gelassenheit und Freiheit").

Das Schluss-Kapitel (347–380) „Transzendentale *conclusio*: Ledige Freiheit und fruchtbares Weibsein" leitet K. so ein: „Mein Buch *Der transzendentale Aufklärer Meister Eckhart* fassen wir jetzt zusammen unter Verwendung des Eckhart[s]chen Freiheitsverständnisses" (347). K. beginnt mit einem nicht problemfreien Zitat: „Der römisch-katholische Theologe Wolfgang Beinert (* 1933) definiert den elementaren Stellenwert der Bibel im Christentum: ‚Die Heilige Schrift ist der aus dem Glauben der Kirche entstandene und seither diesen Glauben normierende schriftliche Niederschlag des in der Offenbarung ergangenen Wortes Gottes und daher oberste theologische Erkenntnisquelle'" (347). Bevor solche Thesen beurteilt werden könnten, müsste das Verhältnis der *Arten* und *Grade* dessen, was als „Erkenntnis" oder (womöglich vernünftig reflektierter) „Glaube" behauptet wird, (oder das Verhältnis von „Vernunftreligion" und „Offenbarungsglauben") bedacht worden sein. Bei allem Materialreichtum des Buches, das zuweilen in atemberaubender Kürze recht diverse Zitate kombiniert (352 f.: von Melanchthon, Hegel, Jakob Böhme, Schelling, Werner Stegmaier, Marx und Engels), hätte Kants Wort erste Orientierung bieten können, in dem er erklärt (KrV, B XXX): „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

In einer Fußnote verborgen findet sich ein mögliches Resümee der Absichten von K.: „Aufklärung im Mittelalter ist auch das Thema des lutherischen Theologen Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts, 2 Bände, Berlin 1875/1877 (Nachdr. Aalen 1963). Reuter (ebda, Bd. I, V) definiert: ‚Unter „Aufklärung" verstehe ich die Opposition der als selbständiges Licht sich wissende[n] Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus, die Bewegung der Emanzipation von autoritativen Gewalten, welche den Sturz oder doch eine wesentliche Schwächung derselben erzielt, in der Absicht an Stelle des katholischen Christentums wenigstens in den Kreisen der Gebildeten sei es ein von der Kritik gereinigtes, von der Vernunft als dem höchsten Kriterium der religiösen Wahrheit umgestaltetes (Christentum), sei es die natürliche Religion zu setzen, sei es alle Religion aufzulösen. Gerade die beiden zuletzt erwähnten Richtungen gelten mir als aufklärerische im engeren Sinne.' M. E. wäre es heute im 21. Jahrhundert sinnvoll und nicht ohne Ertrag, den kühnen Ansatz Hermann Reuters aus dem 19. Jahrhundert von der Aufklärung im Mittelalter kritisch zu überprüfen" (144).

Das neue Buch von K. zielt auf notwendige, selten bedachte Aufgaben der Eckhart-Forschung, ist über weite Strecken anregend, teils aber auch unzulänglich, da einige Themen nicht genügend geklärt werden (z. B. im Blick auf den Sinn des alten, mehrdeutigen Wortes „transzendental"). N. Fischer

Der Bildbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. Herausgegeben von *Harald Schwaetzer* und *Marie-Anne Vannier* in Verbindung mit *Johanna Hueck*, *Matthias Vollet* und *Kirstin Zeyer* (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte. Reihe B; 9). Münster: Aschendorff 2015. 284 S., ISBN 978–3–402–15996–5 (Paperback).

Mit dem vorliegenden Sammelband liefern die Herausgeber und der Aschendorff-Verlag nach dem 2013 erschienenen Werk zur cusanischen Ästhetik und Theologie einen weiteren wertvollen Beitrag zur Erforschung der Rheinischen Mystik und angrenzender Themen im Ausgang von zwei zentralen Gestalten der philosophischen Gotteslehre, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues. (Nur kurz verwiesen sei an dieser Stelle auf die u. a. durch die Beiträge der Bochumer Schule bestimmte und hier nicht detailliert aufzugreifende Debatte um die Frage, inwiefern Meister Eckhart überhaupt zu den Mystikern zu zählen sei. Grundsätzlich kann diese Frage im Hinblick auf eine klassische visionäre Mystik verneint, in Bezug auf basale systematische Elemente der negativen Theologie jedoch affirmiert werden.) Die einzelnen Beiträge dieser Publikation stellen eine Auswahl von Konferenzbeiträgen dar, die auf zwei unterschiedlichen, jedoch inhaltlich aufeinander verweisenden Symposien vorgetragen wurden. Diese zweifache Quelle der in diesem Band enthaltenen Abhandlungen spiegelt sich im Auf-

bau des Werks wider: Der erste Teil, welcher die ersten zehn Beiträge umfasst, basiert auf einer 2012 in Metz abgehaltenen Tagung zum Bildbegriff in der Rheinischen Mystik und bei Nikolaus von Kues, während die sieben Beiträge des zweiten Teils auf eine im selben Jahr veranstaltete Tagung zu den verschiedenen Gottesnamen im Werk des Cusaners an der Akademie für Europäische Geistesgeschichte in Kues zurückgehen.

Im Anschluss an die diesbezüglichen Ausführungen sowohl im Vorwort als auch im ersten Beitrag von *Marie-Anne Vannier* (= V.; 9–17) ist zu berücksichtigen, dass mit dem Begriff des Bildes im ersten Abschnitt des Werks nicht einfach nur die herkömmliche Idee der visuellen Darstellung einer (realen oder fiktiven) Entität gemeint ist. Vielmehr werden damit unter Rückbezug vor allem auf Meister Eckharts trinitätsontologische Interpretation der zweiten Hypostase die Formen der Veranschaulichung der „Theosis" des Menschen bezeichnet. Die Autorin arbeitet in diesem Kontext nachvollziehbar heraus, dass und inwiefern Eckharts Bildbegriff über eine direkte hermeneutische Rückbindung an den in Genesis 1,26 artikulierten Gedanken von der Erschaffung des Menschen als Bild Gottes verfügt (11) und wie dieses Kernkonzept im Spannungsfeld der Ideen vom Sohn Gottes als perfektem Abbild des Vaters (*imago*) und der auf das Bild verweisenden Schöpfung (*ad imaginem*) entwickelt wird. Der einführende und pointierte Aufsatz zu Eckharts Bildbegriff und der Rheinischen Mystik verdeutlicht zudem die Unterschiede von Eckharts Zugang zur Bildthematik im Vergleich zum wirkmächtigen platonischen Ansatz. So hebe sich Eckhart von Platon dadurch ab, dass das Bild als Abbild in ontologischer Perspektive nicht vom Urbild getrennt und automatisch depotenziert werde, sondern vielmehr als auf das Urbild Hingeordnetes und über den Bezug zur Schöpfungsrelation an ihm Teilhabendes über einen größeren Eigenwert verfüge (13). Dieser letzte Punkt wird auch im nachfolgenden Beitrag von *Yves Meesen* (19–36) thematisiert, wobei als Textbeleg u. a. die Predigt 16b fungiert, in der Eckhart klarstellt, dass das Sein des Bildes in unmittelbarer Verbindung zum Sein dessen steht, was durch es abgebildet wird. Zu Recht verweist V. an dieser Stelle schließlich auf Eckharts praktisch-normative Idee der Entbildung, d. h. des Überstiegs über alle Bilder im Sinne der Gottesgeburt in der menschlichen Seele. Die bei Eckhart fokussierte Gottessohnschaft wird auf unterschiedliche Weise auch in den beiden Beiträgen von Harald Schwaetzer und Klaus Reinhardt aufgegriffen.

Harald Schwaetzers Beitrag (= S.; 155–166) stiftet eine gewisse systematische Verbindung der beiden Teile des Sammelbands, wenn er im Hinblick auf Cusanus auf den Zusammenhang von dessen Idee des lebendigen Spiegels aus „De filiatione dei" und der Bezeichnung für Gott als dem Nicht-Anderen (*non aliud*) reflektiert. In diesem Kontext macht S. deutlich, dass der „Spiegel ohne Flecken" von Cusanus mit der zweiten Person der Trinität identifiziert und damit ausgesagt werde, dass die Vollkommenheit des Logos *nichts anderes* sei als die Vollkommenheit des Menschen. Demnach habe Cusanus bereits um 1445 (d. h. mehr als 15 Jahre vor der Publikation von „De non aliud") das Konzept des Nicht-Anderen sinngemäß für die Beschreibung der Relation von Gott und Mensch fruchtbar machen können (158). Der Vergleich der Spiegelmetapher und der Idee des *non aliud* laufe schließlich darauf hinaus, dass die Seele in einem Prozess der sich transformierenden Selbstkonstitution zum makellosen Spiegel des Nicht-Anderen werde (164). *Klaus Reinhardt* (= R.) behandelt neben der christologischen, auf das Neue Testament rückführbaren Bedeutung von *imago Dei* vor allem die Frage, inwiefern die auch anthropologische Konnotation dieses Konzepts bei Nikolaus von Kues eine Rolle spielt und wie sie zu der christologischen Deutung in Beziehung gesetzt wird (143–154). Die für den Cusaner maßgeblichen Einflüsse auf seine Rekonstruktion der Idee der Gottebenbildlichkeit skizziert R. in sachlicher Übereinstimmung mit früheren Beobachtungen von *Rudolf Haubst* im Ausgang von der paulinischen Theologie bzw. Mystik (*raptus Pauli*), womit Cusanus historisch in die umfassendere Strömung der affirmativen und mystisch orientierten Paulus-Rezeption in der Renaissance eingeordnet wird (147). R. beantwortet die ursprüngliche Frage nach dem Verhältnis von anthropologischen und christologischen Strukturmomenten der Gottebenbildlichkeit insofern zu Recht unter Rekurs auf *Niklas Largiers* jüngere Arbeiten zu Meister Eckhart, als Cusanus ihm zufolge besagtes Verhältnis, ähnlich wie Eckhart, als ein dynamisches und integratives versteht: Die anthropologische Dimension des *imago*

Dei sei in die christologische dergestalt integriert, dass die Bildhaftigkeit Jesu Christi für den Menschen ein normatives Ideal darstelle, dessen Verwirklichung anzustreben, jedoch nie in letzter Vollkommenheit zu erreichen sei. In dieser Perspektive stellt die Geburt des Logos im menschlichen Intellekt (Cusanus) bzw. die Gottesgeburt in der Seele (Eckhart) eine notwendige Vorbedingung für das „Bildsein" des Menschen und damit für seine Miteinbeziehung in das trinitarische Geschehen dar (153). Sowohl die Geburt des Logos im Intellekt als auch die Gottesgeburt in der Seele des Menschen setzten unter anderem bestimmte kognitive und volitive Akte des Akteurs voraus, die auf unterschiedliche Weise eine Transformation der alltäglichen Wahrnehmung und der herkömmlichen Form der Deliberation implizieren. In diesem Kontext kommt insbesondere dem Begriff des Sehens eine wichtige systematische Rolle zu. Eine instruktive Vertiefung primär des cusanischen Konzepts des Sehens im Ausgang von seiner mystischen Theologie in „De visione dei" legt *Elena Filippi* vor (123–137). Ihr Beitrag widmet sich nicht nur einer genaueren Erläuterung des Sehens als Bezeichnung für epistemologisch ausgezeichnete Formen der kontemplativen Kognition des Menschen (124 f.), sondern thematisiert zudem das Sehen Gottes als schöpferisches Handeln (125) sowie Auswirkungen beider Konzepte des Sehens auf die Malerei (126–128).

Der erste Teil des Sammelbandes umfasst nicht nur Ausführungen zu unterschiedlichen Aspekten von religionsphilosophischen und theologischen Reflexionen auf die Begriffe des Bildes und des Sehens von Nikolaus von Kues und Meister Eckhart, sondern gleich mehrere Beiträge behandeln die Bedeutung des Bildes allgemein und der Ikonographie insbesondere bei Heinrich Seuse, neben Meister Eckhart und Johannes Tauler einer der prominentesten Vertreter der Rheinischen Mystik. So klärt *Silvia Bara Bancel* in ihrem Aufsatz (65–80) darüber auf, welche verschiedenen Bedeutungen und Abwandlungen des Bildbegriffs wie z. B. „Vorbild" oder „Symbol" in Seuses Denken eine zentrale Rolle spielen. Sie skizziert zudem Seuses trinitarisch geprägte Anthropologie sowie die Idee von Jesus Christus als dem „höchsten Bild" (70 f.) und greift damit das bereits zuvor im Hinblick auf Cusanus und Eckhart thematisierte Verhältnis von anthropologischen und christologischen Gesichtspunkten auf.

Der zweite, vergleichsweise kürzere Teil des Werks fokussiert zwar nicht mehr den zuvor behandelten Bildbegriff, doch schließt er insofern in inhaltlicher Hinsicht an dort behandelte Themen an, als es im Sinne der Überwindung von Bildern als Vermittlungsinstanzen von Mensch und Gott zumindest *auch* um die Notwendigkeit der Überwindung bzw. Relativierung der unterschiedlichen theologischen und philosophischen Gottesnamen geht. Neben dem Rekurs auf Kernautoren wie Cusanus und Meister Eckhart gibt es in diesem Abschnitt auch eine pointierte Reflexion auf die Problematik der Bezeichnung Gottes bei Eriugena (s. den Beitrag von *Agnieszka Kijewska*, 167–178) sowie direkte Bezüge auf Giordano Bruno (s. den Beitrag von *Gianluca Cuozzo*, 229–242), Karl Jaspers (s. den Beitrag von *Christiane Bacher*, 255–268) sowie Ernst Cassirer (s. den Beitrag von *Kirstin Zeyer*, 243–253). Einen guten und lehrreichen Überblick über die systematischen Relationen verschiedener einschlägiger Gottesnamen bei Nikolaus von Kues legt *Catalina Cubillos* vor (179–199). Ihr geht es nicht um die Frage nach einer bei Cusanus aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vorfindlichen chronologischen oder logischen Entwicklung des Gottesbegriffs in Anlehnung an z. B. Hegels Vorgehensweise, sondern um eine kriterielle Analyse sowie eine Hierarchisierung der in der bisherigen Forschung fokussierten Bezeichnungen des eigentlich Namenlosen (181). Vor dem Hintergrund der apophatischen Tradition sei festzuhalten, dass einzig das *tetragrammaton* („JHWH" als die hebräischen Konsonanten des Gottesnamens Jahwe) als direkt von Gott offenbarte Bezeichnung für die menschliche Unfähigkeit der positiven Erkenntnis Gottes den obersten Platz in einer möglichen Namensliste innehaben könne (182 f.). Über den Weg der kritischen Analyse und der hermeneutischen Kontextualisierung einiger zentraler Bezeichnungen für Gott gelangt die Autorin schließlich bis zur cusanischen Einsicht aus „De visione Dei", dass es prinzipiell keinen angemessenen Namen für Gott geben könne, da Gott nicht verobjektivierbar sei (191 f.). Nun ist es jedoch keineswegs damit getan, einfach nur auf die Unbenennbarkeit Gottes zu verweisen, als sei jegliche Form der Rede von Gott gleichermaßen verfehlt und letztlich sinnlos, wenn man dem cusanischen

Ansatz gerecht werden will (s. dazu dessen Überlegungen zur Idee des *nihil omnium*). Dementsprechend müsse es im Anschluss an *Werner Beierwaltes'* Deutung darum gehen, über den Rekurs auf spezifische Begriffe mittels ebendieser Begriffe über sie hinauszugehen, d. h. die bloß objektreferentielle Dimension der menschlichen Sprache zu transzendieren (193). Die im Aufsatz bezogene Position läuft schließlich darauf hinaus, dass die überzeugendsten Gottesnamen bei Cusanus nicht wirkliche Namen oder herkömmliche Bezeichnungen wie „Licht" oder „Wahrheit", sondern eher Sprachrätsel und Bezeichnungen von Geheimnissen bzw. inhaltlich nur schwer präzisierbare Ideen sind, die wie z. B. „possest" oder „non aliud" Versuche darstellen, die traditionelle objektbezogene Sprachlogik zu durchbrechen. Diese Überlegungen zur Systematisierung der Gottesnamen werden gewinnbringend ergänzt durch die beiden Aufsätze von *Stephan Grotz* zum Zusammenhang von Negation und Gottesnamen bei Nikolaus von Kues (201–214) sowie von *Wolfgang Christian Schneider* zur Poetik der cusanischen Gottes-Neologismen (215–228). In beiden letztgenannten Arbeiten wird der obigen Einsicht Rechnung getragen, dass sich die apophatische Theologie von Nikolaus von Kues nicht einfach in der bloßen Negation aller begrifflichen Bestimmungen von Gott erschöpft, sondern vielmehr in unterschiedlichen, aufeinander irreduziblen Anläufen mit dem Problem gerungen wird, sich dieser Unaussprechlichkeit über den Weg der begrifflichen Transzendierung des Begrifflichen epistemologisch anzunähern.

Der vorliegende Sammelband zum Bildbegriff bei Cusanus und Meister Eckhart fördert nicht nur maßgeblich das Verständnis von zentralen Parallelen und Unterschieden zwischen beiden Denkern, sondern trägt auch zu einem genaueren Begreifen des Zusammenhangs von anthropologischen und theologischen Aspekten insbesondere des cusanischen Denkens bei. Zudem wird man durch die konstruktive Zusammenschau von logischen, hermeneutischen und ästhetischen Reflexionen für bestehende Strukturanalogien sensibilisiert, die den komplexen Begriffsnetzen der jeweils fokussierten Ansätze implizit sind, jedoch nicht unmittelbar ins Auge fallen. Eine gewinnbringende Lektüre setzt dementsprechend nicht unbedingt ein vitales Interesse speziell an der Bildthematik voraus. Ein solches Interesse kann jedoch sehr wohl durch das vorliegende Werk geweckt bzw., falls bereits vorhanden, auf unterschiedliche Weise vertieft und erweitert werden. Nicht zuletzt aus diesem Grund ist dem Sammelband eine rege und konstruktive Rezeption zu wünschen. Ch. Bambauer

Reich, Johannes: *Heiligkeit und Gottes Beistand*. Ein moraltheologischer Blick auf die Ethikvorlesungen und die Religionsschrift Immanuel Kants (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie; 27). Tübingen: Narr Francke Attempto 2019. 378 S., ISBN 978–3–7720–8675–5 (Paperback); 978–3–7720–5675–8 (PDF).

Der Buchtitel lässt zwei Lesarten zu, insofern mit dem Ausdruck „Moraltheologie" zum einen der von Kant bisweilen „Ethikotheologie" genannte Systemteil der kritischen Philosophie, zum anderen die Teildisziplin der katholischen Theologie – die evangelische Theologie spricht von „christlicher Ethik" – gemeint sein kann. Kants Moraltheologie in dem zuerst genannten Sinn umfasst nicht nur seine in der *Kritik der praktischen Vernunft* enthaltene Lehre vom höchsten Gut und das Postulat der Existenz Gottes, sondern auch die in der *Religionsschrift* entwickelten Überlegungen zur Überwindung des radikalen Bösen in der menschlichen Natur. Kants Grundlegung der Ethik, das heißt etwa die Lehrstücke vom kategorischen Imperativ und von der Selbstgesetzgebung der reinen praktischen Vernunft gehören hingegen nicht zur Moraltheologie im kantischen Sinn. Es ist wichtig, das im Blick zu behalten, wenn man nach der Bedeutung Kants für die katholische Moraltheologie fragt. Hier wurde Kant lange Zeit vor allem als Ethiker und kaum als der Vertreter einer philosophischen Theologie wahrgenommen. Insbesondere während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fiel der Name Kants meist im Zusammenhang der Auseinandersetzungen um die sogenannte autonome, das heißt von theologischen, insbesondere lehramtlichen Vorgaben unabhängige Moral. Dagegen blieben andere Aspekte der praktischen Philosophie Kants, wie der Autor in seiner Einleitung zutreffend festhält, eher unterbelichtet. Dem möchte Reich (= R.) mit seiner Studie abhelfen. Mit den zwei Bedeutungen

des Ausdrucks spielend, könnte man sagen, es geht ihm darum, aus der kantischen Moraltheologie Anregungen für die katholische Moraltheologie zu ziehen. Näherhin legt R. sein Augenmerk nicht auf die Frage nach der Rolle Gottes für einen möglichen Ausgleich zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit, die noch die Dialektik der zweiten *Kritik* von 1788 beherrschte, sondern auf das Problem des menschlichen Unvermögens, den Anforderungen des Sittengesetzes vollkommen zu entsprechen. Mit ihm befasst sich Kant in seiner Schrift über die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793. Ziel der Studie ist es zu zeigen, „dass die Religionsschrift eine moralphilosophische Grundüberzeugung verarbeitet, die Kant auch über Jahrzehnte hinweg in seinen Ethikvorlesungen vertrat: dass Gott den Menschen unterstützen müsse, damit dessen moralische Bemühungen gelingen können" (10).

Bevor der Autor im vierten und mit Abstand längsten Kapitel der Arbeit eine Gesamtinterpretation der kantischen *Religionsschrift* vorlegt, widmet er sich im zweiten Kapitel den verschiedenen in der Literatur vertretenen Interpretationen der Schrift. Wo ein Interpret den Schwerpunkt setzt, hängt R. zufolge wesentlich davon ab, in welcher Verbindung er die *Religionsschrift* zu den drei *Kritiken* stehen sieht. So zeigt sich beispielsweise eine relative Kontinuität, wenn man für das Zentrum des kantischen Interesses die Idee des höchsten Guts hält. Hingegen verlagert sich der Akzent, wenn man Kants Beschäftigung mit der Religion als Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen versteht. Die Lehre vom radikalen Bösen öffnet – drittens – den Blick für das Thema des göttlichen Beistands. Angesichts des Gewichts, das R. diesem Thema im weiteren Verlauf seiner Studie verleiht, überrascht es, dass er eine Reihe von Beiträgen der lebhaft geführten jüngeren angelsächsischen Debatte zu Kants Theorie der Gnade, an der sich Philosophen wie J. DiCenso, S. Palmquist, L. Stevenson und D. Vanden Auweele beteiligt haben, nicht verarbeitet. Einen vierten möglichen Schwerpunkt der Interpretation bildet schließlich die im dritten Stück der *Religionsschrift* entfaltete Lehre von dem „ethischen gemeinen Wesen", als das Kant die christliche Kirche versteht. Hier geht R. unter anderem auf die im deutschen Sprachraum stark rezipierte „Übersetzungsthese" von J. Habermas ein (80–85). Vielleicht wäre ein Hinweis auf die italienische Kantforschung angebracht gewesen, wo das Verhältnis zwischen dem ethischen Gemeinwesen und der sichtbaren Kirche bei M. Olivetti und seiner Schule seit längerem diskutiert wird.

Die allermeisten der genannten Interpretationen betrachten die *Religionsschrift* vor dem Hintergrund der kritischen Hauptwerke Kants aus den 1780er und 1790er Jahren. Wenn R. stattdessen in seinem dritten Kapitel Kants Vorlesungen zur Ethik im Hinblick auf die in ihnen vertretene Auffassung vom Beistand Gottes zur sittlichen Besserung des Menschen untersucht, betritt er Neuland gegenüber dem Mainstream der Forschung. Nach einer knappen Vorstellung der überlieferten Nachschriften wendet sich R. den Ausführungen Kants zum Religionskapitel in Baumgartens *Ethica philosophica* zu. Er gelangt zu dem aufschlussreichen Befund, dass Kant zeitlebens zwar die Bezugnahme auf Gott zur Begründung moralischer Pflichten ablehnte, aber zugleich der Religion eine wichtige Rolle beimaß, sobald es um die Verwirklichung des sittlich Gebotenen geht. So stellt die Religion die geeigneten Mittel bereit, um gewisse sinnliche Hindernisse zu überwinden, die den Menschen vom Tun des Guten abhalten (123 f.). Entgegen der gängigen Ansicht beschränkt sich die Funktion des Gottes der kantischen Moraltheologie keineswegs auf die Belohnung pflichtgemäßen Handelns. Vielmehr rechnet Kant mit der Schwäche und Gebrechlichkeit des Menschen, der hinter der vom Sittengesetz geforderten Heiligkeit zurückbleibt. Die Vorstellung von einem göttlichen Beistand begegnet in den Vorlesungen im Zusammenhang mit der sogenannten „übernatürlichen Religion". Diese setzt das – von Kant „natürliche Religion" genannte – Bemühen um Moralität voraus. „Der göttliche Beistand leistet also keine Ersetzung oder Abhilfe für das, was der Mensch hätte moralisch leisten können und sollen, aber nicht geleistet hat, sondern eine Ergänzung über das ‚natürlich' zu Leistende hinaus" (150).

In der *Religionsschrift* stellt sich das Problem des göttlichen Beistands angesichts des von Kant jedem Menschen zugeschriebenen Hangs zum Bösen. Als böse gilt eine Handlung sowohl dann, wenn sie nicht das vom moralischen Gesetz geforderte Gute verwirklicht, als auch dann, wenn sie nicht aus Achtung für das moralische Gesetz

erfolgt. Damit der Hang zum Bösen einem Menschen zugerechnet werden kann, nimmt Kant als ursprünglichen Akt der Selbstbestimmung eine „intelligible Tat" an, durch die der Wille eine böse Maxime wählt. Zur Überwindung des radikalen Bösen genügt nicht die Reform des Verhaltens, sondern es ist eine „Revolution der Gesinnung" erforderlich. Wie R. schlüssig darlegt, verortet Kant sowohl die sittliche Besserung als auch die Möglichkeit der göttlichen Gnade in der intelligiblen Sphäre. Im zweiten Stück der *Religionsschrift* zeichnet er das Ideal eines sittlich vollkommenen und Gott wohlgefälligen Menschen. Weil dieser erkennbar die Züge Jesu Christi trägt, handelt es sich um eine Art philosophischer Christologie. In deren Mittelpunkt steht jedoch weniger die historische Person Jesu oder seine göttliche Natur als vielmehr „ein Argument für die Realisierbarkeit des Ideals" (244). In ähnlicher Weise hat die kantische Religionslehre für R. „mit der christlichen Soteriologie wenig gemein" und entfaltet „keine Erlösungs-, sondern eine Selbstvervollkommnungslehre" (260). Kants Rede vom Beistand Gottes setze immer schon voraus, dass der Mensch die sittliche Besserung selbst will. Das hauptsächliche Ziel des Philosophen liege daher in der Entkräftung von Einwänden gegen die Sinnhaftigkeit des menschlichen Bemühens um moralischen Fortschritt.

Das dritte Stück der *Religionsschrift* befasst sich mit der christlichen Kirche unter dem Titel eines „ethischen gemeinen Wesens". Da die Tendenz des Menschen zum Bösen in der Gemeinschaft mit anderen zunimmt, kann auch das Gute nur mit der Hilfe einer Gemeinschaft siegen. Durch die Unterscheidung zwischen den „Vervollkommnungsbemühungen des einzelnen Menschen" und der „moralischen Besserung der menschlichen Gemeinschaft" (272) grenzt R. die Funktion des zweiten von der des dritten Stücks deutlich ab. Während der Staat als politisches Gemeinwesen auf der Grundlage des Rechts ruht, gründet die Kirche als ethisches Gemeinwesen in der Tugend. Je weniger die öffentliche Ordnung von geschichtlich bedingten Setzungen abhängt und je mehr ihre Prinzipien der rein moralischen Religion entsprechen, desto näher kommt die Menschheit dem Reich Gottes. Deshalb besitzt die übernatürliche Offenbarung in den Augen Kants allenfalls die Funktion eines vorübergehenden Hilfsmittels für die Vernunft. Was den göttlichen Beistand anbelangt, setzt dieser die moralische Besserung voraus und nicht umgekehrt. Die Überlegungen Kants laufen „auf den Gedanken hinaus, dass der Mensch selbst eine gute Gesinnung ausbildet und daraufhin die Zuversicht haben kann, dass die unbewältigte Schuld eine Erreichung der Seligkeit nicht dauerhaft behindert" (306). Wie die stellvertretende Genugtuung für den sündigen Menschen möglich sein soll, bleibt für Kant ein unerklärliches Geheimnis. Insofern jedoch der Glaube an die Vergebung der Vollkommenheit Gottes zuwiderläuft und damit – anders als etwa die Annahme der Existenz Gottes – der Vernunft widerspricht, endet die kantische Besserungslehre R. zufolge aporetisch.

Im vierten Stück der Schrift unterzieht Kant die Praktiken und Überzeugungen der überlieferten Religionen des Judentums und Christentums einer scharfen Kritik. Im Mittelpunkt steht die Vorstellung von Gott als einem absolutistischen Herrscher, dessen Gunst der Mensch durch Schmeicheleien erwerben muss. Dagegen vertritt Kant die Auffassung, dass Mensch und Gott sich zueinander „als moralische Subjekte" verhalten, die „sich wechselseitig mit Achtung und Gerechtigkeit behandeln" (332). Angesichts des kantischen Gottesbildes gelangt R. zu dem ernüchternden Resümee: „In einer solchen Religionskonzeption ist für eine personale Gottesbeziehung, für eine ungeschuldete Zuwendung Gottes oder für hierauf beruhende Ausdruckshandlungen kein Platz" (347). Dieser Einschätzung vorbehaltlos zustimmen wird nur, wer die Gedanken einer persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott, der göttlichen Gnade sowie der liturgischen Verehrung Gottes für entweder unproblematisch oder für bereits geklärt hält. Andernfalls wird man vorsichtiger formulieren und vielleicht sagen müssen, dass die genannten Stichwörter den Lackmustest für eine Verständigung zwischen der katholischen Moraltheologie und der Religionsphilosophie Kants bilden. Anzusetzen hätte das Gespräch meines Erachtens bei der Frage, in welchem Sinn von sittlicher Verantwortung und moralischer Schuld des Menschen gegenüber einem unendlichen Wesen überhaupt die Rede sein kann. In diesem entscheidenden Punkt ist nicht nur Kant etwas schweigsam, sondern gibt auch die Interpretation R.s wenig Aufschluss. Der unbestreitbare Verdienst seiner Studie liegt indessen darin, gezeigt

zu haben, dass Kants *Religionsschrift* das Interesse der Theologie nicht so sehr wegen des darin vertretenen Autonomiegedankens oder wegen seiner Weiterentwicklung der Lehre vom höchsten Gut verdient, sondern wegen der Auseinandersetzung mit dem Problem des göttlichen Beistands. G. Sans SJ

Stahl, Henrieke: *Sophia im Denken Vladimir Solov'evs.* Eine ästhetische Rekonstruktion (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B; 18). Münster: Aschendorff 2019. X/567 S., ISBN 978–3–402–16009–1 (Hardback).

Diesem weit über eine Behandlung der Sophienlehre Vladimir Solev'ev hinausgehenden Werk dient der Begriff der Sophia als Drehpunkt einer umfassenden Gesamtwürdigung des Denkens des russischen Philosophen. Seine Philosophie bildet „das Bindeglied zwischen den Polen des Seins: zwischen Gott und Welt, zwischen Idee und Erscheinung, zwischen Mystik und Naturwissenschaft" (82). Sophiologie umfasst daher bei ihm Metaphysik, Theologie, Ekklesiologie und Anthropologie. Das Gesamtwerk einschließlich der Briefe und Gedichte im Einzelnen wird behandelt. Die Grundannahme der Studie ist, dass Sophia die Keimzelle und treibende Kraft des Denkens Solev'evs repräsentiert. Daher werden die Widersprüche in seinen Schriften nicht übergangen. Eventuell bestehen die Widersprüche, so die Autorin, eigentlich „nur so lange, als versucht wird, die Begriffe zu identifizieren und logisch zu systematisieren" (177). Diese umfangreiche, tiefgehende, detailreiche Studie verspricht, ein Nachschlagewerk zu werden.

Der Autorin zufolge zeigt sich die poetische Form im Werk Solov'evs darin, dass der „Leib Gottes" „im Aspekt der Schönheit" betrachtet wird. Ihr geht es mit „einem wissenspoetischen Ansatz" darum, „die sprachlich-strukturelle, ästhetische Sinngestalt der mystischen Erfahrung in den Texten Solov'evs zu rekonstruieren" (23). Mit diesem Ansatz fördert sie den verborgenen Sinngehalt der Texte Schritt für Schritt ans Licht. Es handelt sich also nicht lediglich um eine ästhetische Verkörperung von Ideen. Es wird behauptet, dass der Philosoph seine Überzeugungen mithin „paradoxal zugleich mit missionarischem Eifer vertritt und doch grundsätzlich, ja existentiell in Frage stellt" (25). Solov'ev versucht, „die Philosophie auf der Grundlage der Mystik neu zu begründen" (33). Für ihn gleicht Philosophie „begrifflich gefasster Mystik" (46); diese ist die „theoretische Verkörperung Sophias" (59). Ihre eigene Vorgehensweise formuliert die Autorin wie folgt: „Die struktural-hermeneutische Lektüre erschließt die literarischen sowie philosophischen Texte Solov'evs in ihrer wechselseitigen komplexen und zueinander auch widersprüchlichen Bezüglichkeit und zeichnet die textsortenspezifische und -heterochrone Dynamik seines von zunehmenden existentiellen Spannungen geprägten Denken[s] nach" (25).

Die „Sphäre der Mystik", die sowohl die Schönheit in der Natur als auch in der Kunst umfasst, stellt für Solov'ev „die Krone menschlichen Strebens" dar. Er bezeichnet sie „zugleich als tiefere Wurzel grundsätzlich allen schöpferischen Tuns" (29), was zu seinem missionarischen Selbstverständnis führte. Die Autorin nennt Solev'evs Mystik eine christliche Intellektmystik. „Denken wird Schau Sophias" (542), stellt sie fest.

Dennoch ist es nicht das Ziel dieses Buches, die gesamte Philosophie Solov'evs als Sophiologie zu rekonstruieren. Die leitende Frage besteht vielmehr darin, die Evolution der mystischen Erfahrung in der Evolution des Gesamtwerks „genetisch herauszukristallisieren" (27). Dabei betont die Autorin die Originalität des Denkens Solov'evs. Die Besonderheit ihres Buchs liegt, wie sie schreibt, darin, „die literarisch-poetischen Texte in ihrer heteromorphen Wechselbeziehung mit den philosophischen Schriften als ein komplexes Ganzes in der Dynamik einer genetischen Entwicklung zu betrachten" (27). Die äußerste Kompliziertheit dieses Unternehmens beschönigt sie dabei nicht.

Das Buch ist in fünf Kapitel aufgeteilt. Ein eigenes Kapitel ist der Genese Solov'evs sophianischer Mystik gewidmet. Ein weiteres Kapitel behandelt die systematischen Umschwünge im Hinblick auf die Idee der göttlichen Sophia im Laufe der Entwicklung seines Gesamtwerks. Die sophianische Mystik im Spätwerk wird danach in einem eigenen Kapitel behandelt. Das fünfte Kapitel verfolgt die Frage nach Solov'evs Beziehung zur Tradition, einschließlich vieler einzelner Autoren, besonders Böhme und Schelling.

Er strebt die Integration in jeweils verwandelter Form von zentralen Aspekten aus der spätantiken neuplatonischen, gnostischen und christlichen sowie byzantinischen Mystik an.

Als Quelle der Philosophie nennt der Philosoph die „all-eine göttliche Weisheit" (66). Zugleich ist sie an der Gottwerdung (*Theosis*) des Menschen beteiligt. Es heißt sogar: „Das Wesen des Menschen bzw. seine Substanz ist Gott" (544). Umgekehrt sollte der Mensch die Freiheit Gottes sein. Die Komplexität des Unterfangens wird greifbar, wenn man fernerhin die Bezeichnungen der Sophia als „Substanz Gottes" (239), den „himmlischen Leib" (226), den „Leib Gottes" (233) und zugleich als „der Himmlische Leib Christi" (233), „geistiger Leib" (201) oder „die Prima materia" (230) zur Kenntnis nimmt. Dabei stellt die Sophia die Verkörperung der geeinten Einheit dar und – als substantielle Einheit – sogar der Vielheit. „Nach Jesus Christus findet Sophia ihre nächste Verkörperung in der Philosophie" (225), wobei „alle drei, Logos, Sophia und Christus, also je für sich als ein konkretes geistiges Wesen gedacht werden" (216) müssen. Es ist also kein Wunder, wenn seine eigene mystische Erfahrung „sich zum einen als verborgene Wurzel der philosophischen Werke darstellt und auch deren Form als begriffliche Sprache mit poetischer Prägung mitbestimmt" (88).

Philosophische Erkenntnis bedeutet für Solev'ev einen Weg zur Selbsterkenntnis und hat somit lebenspraktische Bedeutung. Die sophianische Verwandlung des Menschen führt darüber hinaus zur Verwandlung des ganzen Kosmos. Die kosmologische Dimension ist für sich anspruchsvoll. Materie sollte durch die Aufnahme der Sophia transformiert werden; sie wird als *deus inversus* verstanden. Solev'evs Mystik ist „Voraussetzung und Mittel zur Mitarbeit des Menschen am Erlösungswerk des Kosmos" (543). Sie ist „zugleich Mittel und Ziel der ‚Heilung' des physischen Leibes". Sie gilt als ein „ideales Urbild der Schöpfung in Gott", d. h. als „ihr reales Abbild", zumal sie in Gott die Fülle der geistigen Welt ist. Die Weltseele, so beschreibt es die Autorin hingegen, zerfalle in das Chaos der Vielheit. Der göttliche Logos reintegriert die Vielheit, d. h. die Materie, „im Weltprozess zum Weltbau und immer höheren Organisationsformen", die „gewissermaßen unvollkommene Inkarnationen Sophias sind" (535). Dichtung und Kunst werden vereinigt, so dass „die Kunstschönheit Vorwegnahme des Weltzieles" ist und sie „gleichzeitig an seiner Realisierung mit[wirkt]" (541). Sie ist „gottmenschliche Kunst", indem – wie die Autorin es ausdrückt – „der Mensch in synergetischem Zusammenwirken mit Sophia seine eigene Transsubstantiation in der Welt verwirklichen und auf diese Ausdehnen kann" (543).

Solev'evs Philosophie ist „in einem eminenten Sinne ästhetisch oder poetisch durchformt" (23). Diese Studien gehen auf die Tiefenstruktur seines Denkens ein und zeigen seine mystische Erfahrung und deren Interpretation als Schau der göttlichen Sophia. Auch die philosophischen Texte seien durch „poetische Strategien geprägt" (545), was vielleicht die Bezeichnung „ästhetische Rekonstruktion" rechtfertigt.

Man ist dann allerdings enttäuscht zu lesen, dass Solov'ev an der Sophiologie schließlich gezweifelt hat (vgl. 358). In Briefen zeigt er nämlich Gedanken, „die später seine Sophologie in den Grundfesten erschüttern: Die Idee des Antichrist und des Bösen als realer Widersachermacht nehmen Gestalt an" (358). Seine Situation lässt sich so schildern: „Solov'evs sophiologische Vision, aus der er seine gesamte Kraft für sein Leben wie sein Werk schöpfte, wird durch das traditionelle Bild vom Weltende ersetzt. Solov'ev ist beim biblischen Christentum angelangt" (384). Am Ende des Lebens steht für Solov'ev nicht eigentlich mehr Sophia, sondern „der Christus und in Ihm der Logos als zweiter Hypostase im Vordergrund" (386). Die Autorin ist in ihrer Kritik unnachgiebig: „Die Selbstwidersprüche im Verhältnis zu Solev'evs früheren Begründungen, die mit gleichem Wahrheitsanspruch des Denkens vorgetragen wurden, [...] beeinträchtigen die Glaubwürdigkeit seiner philosophischen Deutungen von Gott und Sophia, die in die Nähe der Beliebigkeit relativistischer Gedankenspiele rücken" (250).

Schließlich hat man zu realisieren, wie die Autorin gesteht, dass Solov'ev sich kaum begrifflich und explizit darüber geäußert hat, wie die mystische Wahrnehmung vorzustellen ist, so dass das Buch insgesamt als hypothetisches Modell betrachtet werden muss. Mithin bleibt das Ergebnis der „ästhetischen Rekonstruktion" rätselhaft, die

aber dank der Gründlichkeit ihrer Stofffülle eine Herausforderung für den achtsamen Leser darstellt.

Noch zu erwähnen ist: Das Buch enthält außergewöhnlich aufwendige und informative Fußnoten. Erfreulicherweise werden die russischen Zitate immer übersetzt. Da das Buch den Anspruch erheben kann, ein Nachschlagewerk zu sein, wäre ein Personen- und Begriffsverzeichnis hilfreich gewesen. W. J. Hoye

Batthyány, Philipp: *Existentielle Freiheit und politische Freiheit.* Die Freiheitsideen von Karl Jaspers und Friedrich August von Hayek im Vergleich (Philosophische Schriften; 98). Berlin: Duncker & Humblot 2019. 436 S./Ill., ISBN 978–3–428–15744–0 (Hardback).

Die im Herbst 2018 an der Internationalen Akademie für Philosophie des Fürstentums Liechtenstein eingereichte Habilitationsschrift stellt sich der bislang an anderer Stelle noch nicht gewagten vergleichenden Durchdringung der Freiheitsbegriffe zweier maßgeblicher Vordenker der Existenzphilosophie (K. Jaspers) und vor allem des evolutionären Liberalismus (F. A. von Hayek) in seiner kritisch rationalen Ausformung. In dieser Stoßrichtung lässt sich der Verf. davon leiten, dass sowohl Jaspers wie von Hayek den Schutz der Freiheit als dringend notwendige Antwort auf die sozialethisch relevante Schicksalsfrage einer legitimen Ordnung mit entsprechendem Regelsystem ausmachen, sei es um dem Totalitarismus im Allgemeinen oder dem Sozialismus im Speziellen zu wehren. Im gemeinsamen Plädoyer für die Freiheit als Grundvoraussetzung einer rechtsstaatlichen Ordnung, die diese nicht aus sich selbst hervorzubringen vermag, scheinen Jaspers und von Hayek aber schon Unterschiedliches zu meinen. Existenzphilosophisch geht es dabei vor allem um die Sorge, dass ein phänomenologisch gedachtes Sein des Menschen ansonsten nicht mehr im Dasein existieren würde, während die liberal-evolutionäre Sichtweise um den Erhalt der Spezies fürchtet. Existenzphilosophisch ist die Spezies weniger im Blick, da das real menschliche Leben als transzendentale Bestimmung des Daseins und damit einer essentialistisch gedachten Transzendenz verstanden ist. Und im Hinblick auf eine solche Unterschiedlichkeit könnte man vorschnell denken, beide Protagonisten der Freiheit meinten etwas gänzlich voneinander Verschiedenes. Dann würde es wenig Sinn machen, selbst im Rahmen wissenschaftlich anspruchsvoller Reflexion, hier eine Koalition für die Freiheit schmieden zu wollen, wäre eine solche doch bloß ein Konstrukt, welches die gemeinten Intentionen der Denker quasi eisegetisch verböge.

Eine Brücke für die bislang nicht in Aussicht stehende Koalition der Freiheit von Existenzphilosophie und Liberalismus ist das wesentliche Anliegen des Bandes. Damit ist nicht nur als Denkmöglichkeit, sondern auch material eine semantisch gehaltvolle Schnittmenge dieses Wertverständnisses als Hypothese gesetzt. Ihre Überprüfung ist ein ebenso gewagtes wie komplexes Unterfangen, besteht doch darin die Gefahr ihrer Falsifizierung, welche das Anliegen, Freiheit als institutionenethischen Grundpfeiler zu stärken, geradezu konterkarieren würde. Auch setzt eine solche Diskussion ein ebenso breit wie tief angelegtes Fachwissen in existenz- wie sozialphilosophischem, erkenntnistheoretischem, sozialökonomischem und sozialethischem Denken voraus, weil nur mit diesem multiperspektivischen Verständnis die so unterschiedlich angelegten Freiheitsbegriffe durchdrungen und sinnvoll zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Der Verf. spezifiziert seine Hypothese hierzu dahingehend, dass er im Verständnis von politischer Freiheit die bislang noch nicht beschrittene, aber eben vorhandene Brücke der unterschiedlichen Freiheitsverständnisse ausmacht. Diese für die Gestaltung der Gesellschaft besonders relevante Seite von Freiheit findet sich gerade auch substantiell gehaltvoll bei Jaspers und von Hayek angelegt, auch wenn diese sich einer solchen Gemeinsamkeit nicht bewusst waren. Vielmehr überwuchern wesentliche perspektivische Unterschiede eine solche Brücke, was wohl ein wichtiger Grund dafür ist, dass bislang ein dieser vorliegenden Schrift vergleichbarer Versuch, eine solche Koalition der Freiheit gut begründet anzudenken, nicht unternommen wurde. So ist die existenzielle Freiheit bei Jaspers zwar in einem phänomenologischen Sinne material verstanden und gut begründet. Doch ist sie kein klar umrissener Begriff.

Es fehlt ihr zunächst eine unmittelbare Bindung zur politischen Freiheit sowie eine dezidiert ethische Dimension (16, 250 [Fn. 586]), die aber für den institutionenethisch relevanten Brückenschlag erforderlich ist. Von Hayek hingegen gilt zurecht als einer der maßgeblichen Klassiker liberaler Ordnungsethik, für die die politische Freiheit auch als normativ anzustrebender Grundwert von zentraler Bedeutung ist. Es fehlt dort aber in einem formal-abstrakten Verständnis von Freiheit (155) deren Begründungsanker. Die beiden Freiheitsperspektiven als zueinander komplementäre zusammenzuführen, ist ein hoch ambitioniertes Unterfangen, das eine Philosophie der Freiheit auf eine nunmehr neue Basis zu stellen beansprucht. Mit einer solchen auch innovativen Bresche und der erstmals auch sozialethischen Erschließung des Freiheitsbegriffs von Jaspers ist dieses Unterfangen deshalb von höchster, vor allem sozialphilosophischer Relevanz.

Der Band ist in vier große Teile gegliedert. In Teil I („Einleitung und systematischer Aufbau") werden Problemstellung, Ziel, Biographisches und erste Begriffsklärungen vorgenommen. Teil II („Grundbegriffe der Definitionen der Freiheit und Grundlagen ihres Vergleichs") stellt zentrale Vergleichsbegriffe für die Diskussion heraus (z. B. Ich, Individuum, Virtualdistinktion). Teil III („Das Ich und das Umgreifende bei Jaspers") adressiert zentrale Aspekte zum Freiheitsverständnis bei Jaspers (Mystik, Vernunft, Existenz, das Umgreifende, Möglichkeit). Teil IV („Vergleich und Synthese der Freiheitsbegriffe") baut schließlich über die Diskussion der Semantiken von politischer Freiheit, Ich, Individuum, Politik, Zwang und Sachzwang die angestrebte Brücke.

Schon zu Beginn legt der Verf. seine auch normativen Postulate offen, die das Forschungsvorhaben inhaltlich, methodisch und argumentativ überzeugend leiten. Folgende Postulate werden bereits im einführenden Kapitel entfaltet: 1) Die Freiheit gilt als ein Zweck an sich (18 f.), der für eine glaubwürdige Umsetzung der Menschenwürde in individueller wie sozialer Hinsicht unverzichtbar ist (34). 2) In einem quasi perichoretischen Sinne gibt es einen sie ermöglichenden und näher zu bestimmenden Umschlag der Freiheit, der nicht allein abstrakt gedacht werden kann, sondern auch auf real menschliche Apostel der Freiheit verwiesen ist (26). 3) Es gilt der sozialethisch relevante Primat des Bewusstseins vor dem Sein (26). 4) Objektivierbare Ziele sollen der Freiheit nicht vorgeordnet sein, weil solche deren evolutionäre Offenheit einschränken würden. Auf der Grundlage dieser transparenten Postulate, die man teilen kann, aber nicht muss, wird das Anliegen angegangen, indem die nunmehr im Brückenbau von Existenzphilosophie und Liberalismus erarbeitete Idee der Freiheit geklärt, begründet und in ihrer ethischen Dimension erschlossen wird (35). Quasi meta-phänomenologisch ist hiermit auch ein Sein von Freiheit unterstellt, bei dem zwar nicht beansprucht wird, es vollumfänglich zu erfassen, aber das doch mit der Offenlegung wichtiger noch nicht erschlossener Facetten eine wesentliche Erhellung im Dienst an einer Sozialphilosophie der Freiheit leisten möchte. Dazu wählt der Verf. für seinen Brückenbau nicht den Weg über These und Antithese zu einer daraus erschlossenen Synthese. Vielmehr folgt er einer weitaus anspruchsvolleren *Lectio Difficilior*, indem er die angestrebte Erhellung des Wesens von Freiheit im Sinne der plausibel eingeführten Virtualdistinktion entlang eines roten Fadens des sich durchziehenden Vergleichs der unterschiedlichen (aber nicht verschiedenen) Perspektiven auf dieses Eine (Wesen der Freiheit) hin konsequent angeht und durchhält. Hierzu stehen etwa Jaspers existenzphilosophische Verständnisse von Ich, ich und Selbstsein und von Hayeks Idee vom Individuum in einem oszillierenden Verhältnis zueinander. Die Periechontologie des umgriffenen Ichs im Spannungsfeld zwischen Existenz und Transzendenz auch mit spekulativen Bezügen zur Mystik bei Jaspers lenkt den Verf. nicht auf eine falsche Fährte weg von einem institutionenethischen Begriff politischer Freiheit. Gerade diese materiale Fundierung von Freiheit in einem transzendent-essentialistischen Sinne dient dem Verf. dazu, die notwendige und in der Vernunft ermöglichte Offenheit von Freiheit auch für eine liberale Ordnung als Möglichkeitsbedingung (248) mit nunmehr besser denn je begründeter politischer Freiheit anzubahnen, obgleich der Weg dahin noch lang ist. Dabei wird – schon ganz im liberalen Sinne – bei aller Sozialrelevanz der individuelle Ansatz nicht verwässert, dem aber noch die ausdrücklich ethische Note fehlt. In menschlich erfahrenen Grenzsituationen wird das Sein nach Jaspers immer individuell und niemals kollektiv erhellt (176 f.), da hierbei das ich-lose Subjekt in fünf ausdifferenzierten Weisen zu

sich selbst als Objekt (im Zueinander von Welt und Transzendenz) im Kontext des Umgriffenseins die Möglichkeit der Existenz als Dasein aus der Transzendenz in der Welt repräsentiert (211). Vernunft als umgreifende Weise, die keinen Gegenstand hat, ist dabei verstanden als bloße Voraussetzung der Ich-Erhellung. Diese phänomenologische Perspektive einer Freiheit als Möglichkeit zur Selbst-Werdung (238 f.) sieht der Verf. nur deshalb jenseits von Ethik und Deontologie, da diese existenzielle Freiheit als Möglichkeit(-Sein und -Haben) zur Existenz im Da-Sein per se vorhanden sei und somit nicht verloren gehe (247). Sie ist also eine positive, keine normative Zuschreibung des existenziell freien Menschseins in diesem Sinne. Vor allem in dieser behutsamen Durchdringung existenzieller Freiheit bei Jaspers, die aufgrund der sprachlichen und gedanklichen Abstraktionshöhen von Jaspers auch zurecht einen wesentlichen Teil der Arbeit ausmacht, gelingt es dem Verf., sie schlüssig virtualdistinkt für eine Idee politischer Freiheit Schritt für Schritt immer weiter zu öffnen, so dass ihre Perspektivität nunmehr bei aller Unterschiedlichkeit anschlussfähig die liberale Perspektive von Hayeks material bereichert.

Die existenzielle Freiheit bei Jaspers dient nach ihrer anspruchsvoll entfalteten Öffnung einer Materialisierung politischer Freiheit bei von Hayek. Politische Freiheit also ist die beschrittene Brücke der Existenzphilosophie zu diesem Liberalismus. Beide Perspektiven beleuchten das eine Wesen der einen Freiheit, und durch die Verortung in der liberalen Sozialphilosophie von Hayeks ist die Existenzphilosophie mit ihrer materialen Begründung nunmehr als eine bislang verborgene und vergessene Stütze für eine institutionenethisch markante Philosophie der Freiheit neu erschlossen. Politische Freiheit als Schlüsselbegriff dient zunächst dazu, die existenzielle Freiheit auch jenseits der konkreten Gesellschaftsgestaltung individual- und dann auch sozialethisch bedeutsam in eine ebenso negative wie positive Definition politischer Freiheit im weiteren Sinne (negativ verstanden) als Vermeidung von Zwang und (positiv verstanden) der damit verbundenen „Möglichkeit der Führung eines selbstbestimmten Lebens aus eigener Einsicht" einfließen zu lassen (293, vgl. auch 264 f.). Die politisch-ethische Dimension öffnet sich mit der konsequenten Frage nach den auch institutionell herzustellenden Rahmenbedingen zur Ermöglichung einer solchen Möglichkeit. Dann ist der Schritt zur politischen Freiheit im engeren Sinne nicht mehr groß, und die Brücke ist gebaut in dieser das Freiheitsbewusstsein und die Regelordnung nunmehr unmittelbar auch normativ adressierenden Idee: „Politische Freiheit ieS ist die Verwirklichung politischer Freiheit iwS durch eine Verfassung der Freiheit und durch Personen, deren bestimmende Eigenheit es ist, für diese Freiheit existenziell einzutreten" (382). Mit dieser Synthese ist das angestrebte Ziel als falsifizierbare Hypothese erreicht und klar artikuliert.

Der Verf. durchdringt nicht nur den Freiheitsgedanken von Jaspers und macht diesen für die Begründung liberaler Ordnungstheorie zugänglich, sondern er wendet in seiner Argumentation selbst überzeugend die existenzphilosophische Sichtweise an, so etwa in der meta-phänomenologischen Perspektive auf die Freiheit, aus der die Virtualdistinktion als roter Faden der Argumentation schlüssig abgeleitet wird. Auch die Periechontologie von Jaspers findet sich methodisch im oszillierenden Weg zur Synthese. So sichert sich der Verf. zusätzlich ab, selbst in der Argumentation, das Freiheitsverständnis von Jaspers aus einer Innenansicht verstehend zu durchdringen. Kritischer Rationalismus und Virtualdistinktion sind dem Verf. nicht nur hilfreiche Methoden. Vielmehr umreißen sie auch den bescheiden bleibenden Anspruch der Arbeit, in ihrem Erkenntnisgehalt die Möglichkeit zu einer weiteren Erhellung des Wesens der Freiheit geleistet zu haben, nicht mehr und nicht weniger. Für die Möglichkeit des Irrtums und damit der Falsifizierung bleibt die These der Arbeit offen, was in dieser radikalen Konsequenz überzeugt. Kritisch gesehen werden kann allenfalls die Überbetonung der negativen gegenüber der positiven Freiheit, welche der Verf. ja auch als wesentliches Merkmal der Definition politischer Freiheit artikuliert. Das ist wohl der entsprechenden Hayek-Interpretation (273 f. [Fn. 617, 619]) geschuldet. Es ist dennoch zu bedenken, dass etwa auch der Mangel an Lebensnotwendigem oder etwa Sucht einen Zwang begründen, der nicht allein durch bloße Abwehrrechte zu beheben ist. In dem Sinne wäre eine stärkere Würdigung positiver Freiheit zu wünschen, wie sie etwa bei Amartya Sen sowie in der neu-aristotelischen Sozialethik vertreten wird.

Fazit: Wenn der Verf. methodisch stringent in glaubwürdig vorgetragener Demut die Falsifizierbarkeit seiner Thesen herausstellt, so spricht dies für eine wohltuende Forscherethik. Die Leistung dieser Arbeit ist aber weit mehr als die einer falliblen Möglichkeit der Erhellung von Facetten der Freiheit. Mithilfe zweier ebenso programmatischer wie unterschiedlicher Denker der Freiheit hat sich der Verf. selbst als beachtenswerter Philosoph der Freiheit bewährt, der brillant das Fundament einer tragfähigen Koalition von Existenzphilosophie und Liberalismus zur Begründung einer politischen Ordnungsethik legt. Diese tritt den Gefahren des Totalitarismus nunmehr vehementer denn je mit guten Gründen entgegen. Liberale Institutionenethik muss von nun an auch mit ihrer existenzphilosophischen Seite neu gedacht werden. An dieser Freiheit kommt keine ernst zu nehmende Sozialphilosophie und Sozialethik der Zukunft mehr vorbei. E. Nass

Yos, Roman: *Der junge Habermas*. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962. Berlin: Suhrkamp 2019. 521 S., ISBN 978–3–518–29878–7 (Paperback); 978–3–518–76194–6 (EPUB).

Charakteristisch für die vorliegende Studie, die Texte behandelt, die Habermas zwischen 1952 und 1962 verfasst hat, ist „die Einholung motivationaler wie problembezogener Aspekte der Habermas'schen Denkentwicklung" (19). Yos operiert konkret mit einer Zweiteilung in einen stärker zeithistorisch rückgebundenen Teil, in dem es um eine möglichst umfangreiche Auswertung zum Teil wenig bekannter Texte geht – Habermas spricht hier von „Denkmotiven" –, sowie einen „eher an systematischen Problemen orientierten Teil", in dem es um „die Rekonstruktion der wichtigsten ‚Denkwege'" (ebd.) geht. Übergeordnete Gesichtspunkte, die bei der Zusammenstellung der Denkmotive (1952–1956) eine Rolle spielen, sind 1) Studium zwischen Neubeginn und Restauration, 2) Genialität im Zwielicht, 3) Standortsuche zwischen Feuilleton und Wissenschaft und 4) Moralische Hypotheken. Bei den Denkwegen (1956–1962) zieht er 5) die Weltbezüge des Handelns und 6) die Idee der Demokratie als übergeordnete Gesichtspunkte heran.

Kurz hingewiesen werden soll im Folgenden zunächst auf Habermas' unveröffentlichte Dissertation über Schelling, mit der er 1954 promoviert wurde. Yos nimmt sie in seiner Studie im Teil zu den Denkmotiven in den Blick. Die Frage, worin der systematische Ertrag dieses Frühwerks von Habermas besteht, möchte er freilich nicht weiter verfolgen, sondern begnügt sich mit der Feststellung, dass es sich nur schwer nachvollziehen lasse, weshalb Habermas für die Untersuchung der Kernproblematik einen derart breiten Interpretationsrahmen gewählt habe. Zwar biete die materialreiche Studie eine Gesamtschau über Schellings Werk, trage dafür aber streckenweise auch „Züge eines sehr quellennah gestrickten Manuskripts, das sicher nicht den Lesegewohnheiten eines breiteren Lesepublikums entgegenkam" (133). Ebenso wie Schellings Weltalter-Reflexion mit dem „‚Misslingen des Versuchs, den geschichtlichen Gott zu denken' […] letztlich an eine Grenze gelangt", so stößt nach Yos „auch Habermas in seiner Interpretation an diese Grenze, wenn er die Freiheitsproblematik, statt sie allein als endlich zu begreifen, selbst noch – gut metaphysisch – am Problem des Absoluten aufnimmt: als ‚Umkehr zu einer vernehmenden Haltung'" (143 f.). Diese „‚Unentschiedenheit' in der Behandlung der Freiheitsthematik", gehe, so betont er, „sichtbar auf die systematische Abhängigkeit von Heidegger zurück" (144). Sie sei „der Grund, warum Habermas vor der schieren Unmöglichkeit eines geschichtlichen Absoluten zurückweicht" (ebd.).

Während Yos Habermas' Dissertation unter die Denkmotive der Jahre 1952–1956 subsumiert, platziert er dessen 1962 erschienene Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* unter die „Denkwege" der Jahre 1956–1962. Nachdem dieses Opus schon zur Zeit seiner Veröffentlichung „für einiges Aufsehen gesorgt hatte und innerhalb der Studentenbewegung auf eine breite Resonanz gestoßen war", sollte es „im deutschsprachigen Kontext bald den Status eines Klassikers erlangen" (474). Nach Yos gehört es „ohne Zweifel […] zu Habermas' meistgelesenen Büchern", was sich unter anderem daran zeige, „dass es wiederholt zum Gegenstand sozialwissenschaftlicher Kontroversen

wurde“ (474 f.). Wie bei einem Klassiker nicht anders zu erwarten, ist ein solch breites Interesse, wie Yos formuliert, „nicht frei von rezeptiven Voreingenommenheiten“ (475). Aus ideengeschichtlicher Perspektive hält er es dabei für besonders signifikant, dass das Buch gemeinhin als Versuch verstanden wird, „die Kulturkritik Adornos und Horkheimers auf ein historisch-soziologisches Fundament zu stellen“ (ebd.). In aller Regel kommen in diesem Fall freilich „Zuschreibungen zur Anwendung, die den intellektuellen Einfluss der beiden Genannten stark überzeichnen“ (ebd.). Einen besonders häufigen Fall einer solchen Überzeichnung sieht Yos in der verbreiteten Rede von der zweiten Generation der Kritischen Theorie, der Habermas zuzurechnen sei. „Kann man jemanden,“ so fragt er, „der sich eine solche Vielzahl disparater Denkströmungen zu eigen und für die eigenen Fragestellungen fruchtbar gemacht hat, überhaupt auf eine einzelne Denkströmung festlegen?“ (478) Verdeckt man in diesem Fall „nicht gerade jene eigentümliche Fähigkeit zu problemlösender Verarbeitung verschiedenartiger theoretischer Ansätze?“ (ebd.) Trotz der zweifellos vorhandenen Gemeinsamkeiten im Denken von Habermas auf der einen und den Frankfurter Schulhäuptern auf der anderen Seite zeigen sich nach Yos doch „bei genauerem Hinsehen eine Reihe von Unstimmigkeiten, die die gängige These von der Fortsetzung der Generationenfolge beim jungen Habermas fragwürdig erscheinen lassen“ (ebd.).

Was Habermas in der Einleitung seiner Studie als „normative Kraft“ bezeichnet, entstammt nach Yos zu einem Gutteil der historischen Überlieferung und nicht, wie man im Blick auf seine spätere Theorie sagen könnte, „dem Potenzial, das in der Form sprachlicher Verständigung liegt“ (487). Denn bei aller Wertschätzung für die auf freier Rede basierende Form öffentlicher Begegnung, die Habermas in Hannah Arendts Rekonstruktion der antiken Polis-Tradition vorfand, wird man seines Erachtens doch sagen müssen, dass sich „die normative Bestimmung von Öffentlichkeit“, wie sie in Habermas’ Strukturwandel-Studie skizziert wird, weit mehr jenen ordnenden Strukturen verdanke, „die sich auf dem Hintergrund verbindlicher Überlieferung und kultureller Gewohnheit bewährt haben, als der Binnenstruktur sprachlicher Umgangsformen selbst“ (ebd.). Entsprechend dem Anliegen seiner historisch-soziologischen Untersuchung musste eine solche Form des Traditionsbezugs für Habermas ein normatives Reservoir darstellen, bei dem es ebenso darum ging, Kriterien einer Strukturanalyse gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge zu genügen, wie es im Vorwort der Erstauflage heißt. Offenbar sah Habermas „in jenen antiken Frühformen sittlicher Auseinandersetzung der Bürger miteinander ein systematisches Potenzial für die sittliche Theoriebildung“ (488), und zwar auch ungeachtet der Tatsache, dass diese Formen auf einem formalen Ausleseprozess beruhten, der mit dem moralischen Gehalt der Ergebnisse in keiner Weise verbunden sein musste. Insofern sind die Äußerungen, die Habermas im *Strukturwandel* zum Modell der hellenistischen Öffentlichkeit tätigt, durchaus noch im Zusammenhang mit der Idee einer diskursiven Elitenauslese zu sehen, mit der er sich bereits ein Jahrzehnt zuvor befasst hatte. Damals formulierte er „mit bemerkenswerter Emphase anlässlich der Einführung des Öffentlichkeitsbegriffs“ (ebd.), im Licht der Öffentlichkeit, das dem Schatten der Privatsphäre entgegenstehe, komme „erst das, was ist, zur Erscheinung“ und werde „allen alles sichtbar“ (ebd.). Denn „im Gespräch der Bürger kommen die Dinge zur Sprache und gewinnen Gestalt“ (ebd.).

Nach Habermas bildet sich ein allgemeingültiger Begriff des Gesetzes im Laufe des 18. Jahrhunderts heraus, insofern in der bürgerlichen Öffentlichkeit ein politisches Bewusstsein zur Entfaltung kommt, das gegen die absolute Herrschaft den Begriff und die Forderung genereller und abstrakter Gesetze artikuliert und sich selbst, nämlich die öffentliche Meinung, als die einzig legitime Quelle solcher Gesetze behaupten lernt. Damit aber, so kommentiert Habermas die rechtstheoretische Entwicklung des ausgehenden 17. Jahrhunderts sowie des beginnenden 18. Jahrhunderts, „stehe ‚der Begriff des Gesetzes‘ nicht mehr für eine ‚Gerechtigkeit im Sinne der wohlerworbenen Rechte‘“ (495). Infolge dieses historisch begründeten Zusammenhangs zielt die öffentliche Meinung nach Habermas „der Intention nach weder darauf, Gewalt zu beschränken, noch darauf, selber Gewalt oder deren Quelle zu sein. Lediglich den Charakter der vollziehenden Gewalt, ‚Herrschaft selbst‘, möchte sie ändern und darüber hinaus auflösen“ (ebd.). Die Bürgerlichen, so führt Habermas in diesem Kontext

weiter aus, griffen in diesem Prozess „auf das Mittel der Publizität zurück, mit der sie bereits der fürstlichen Gewalt entgegentraten" (ebd.). Dieses Mittel wurde von ihnen nun „als allgemeine Praxis zur Kontrolle der öffentlichen Gewalt (staatlicher Autorität) innerhalb von Parlamentsverhandlungen, Gerichtsverfahren und Verwaltungshandeln institutionalisiert" (ebd.). Publizität wurde somit historisch wie systematisch zum *common ground* einer politischen Öffentlichkeit erklärt, die vor allem im Bereich der kontinentalen Demokratien auch eine grundgesetzliche Fixierung erhielt. Von hier ausgehend, so die grundsätzliche Argumentation, könnten potenziell alle Bereiche politischer Willensbildung dem Prinzip der Publizität unterworfen werden, solange von Bürgern und Menschen dieser geschichtliche und gesellschaftliche Ort als ein „Organisationsprinzip" verstanden wird. Nach Yos wird „dieses freilich idealisierte" und „gleichwohl nicht idealistische […] Kriterium eines allgemeinen Zugangs zur politischen Sphäre" zu einem „Prüfstein rechtsstaatlicher Verhältnisse" (496). Im Zuge der Habermas'schen Darstellung gerät dieses Kriterium freilich schon dadurch ins Wanken, „dass die bürgerliche Klasse ihre Privilegien der Allgemeinheit vorzuenthalten in der Lage ist" (ebd.). Daher gilt es nach Yos festzuhalten, dass eine öffentliche Meinung nur dann entstehen kann, „wenn sich alle in einem zwanglosen Austausch der Meinungen äußern können, ohne infolge ihrer Äußerungen negative Konsequenzen befürchten zu müssen" (ebd.). Das ist nämlich „jener ambivalente Konstruktionspunkt einer Demokratietheorie, in deren Zentrum die Idee der Publizität steht, die den Austausch der Meinungen in einem institutionellen Rahmen bestimmen soll" (ebd.). Als Leitprinzip der Öffentlichkeit kommt das Prinzip der Publizität nach Habermas jedoch nur „insofern zur Verwirklichung, als dieser Verwirklichung ein Begriff des Fortschritts innewohne, der – geschichtsphilosophisch – an ein gattungsübergreifendes Interesse […] gebunden sei" (ebd.). Denn nur dann, so stellt Habermas klar, wenn das Interesse der bürgerlichen Klasse mit dem allgemeinen Interesse annähernd zusammenfalle, könne die Öffentlichkeit als Organisationsprinzip des bürgerlichen Rechtsstaates auch Glaubwürdigkeit beanspruchen. Dass ein solches Organisationsprinzip allerdings nur so lange aufrechtzuerhalten ist, wie das „Gebot einer fungierenden Öffentlichkeit" auch ernst genommen werde, hat Habermas im späteren Vorwort zur Neuauflage des *Strukturwandels* im Jahr 1990 als ein Problem herausgestellt, für das er Anfang der 1960er Jahre noch keine überzeugende Lösung gefunden habe. Die Frage, wie es möglich sein soll, dass das mediatisierte Publikum einen kritischen Prozess öffentlicher Kommunikation in Gang setzt – diese letztlich unbeantwortet gebliebene Frage des *Strukturwandels* ist es, die Habermas später an dem Beitrag dieses Buches zu einer zeitgenössischen Demokratietheorie hat zweifeln lassen. Denn die geschichtsphilosophischen Basisannahmen, welche im Zusammenhang mit der Idealisierung der bürgerlichen Öffentlichkeit und in der Auszeichnung eines Fortschritts im Interesse einer „gestaltlosen Menschheit" zum Tragen kommen, hätten, so betont Habermas anlässlich der Neuauflage seines Buches, spätestens durch die zivilisierten Barbareien des 20. Jahrhunderts ihre Widerlegung gefunden. Fragt man also nach einer eventuell bestehenden Kontinuität demokratietheoretischer Überzeugungen, die ausgehend vom *Strukturwandel* noch im späteren Rahmen der Diskurstheorie des Rechts, wie sie beispielsweise in *Faktizität und Geltung* entfaltet wird, wirksam sind, so muss man nach Yos „zumindest festhalten, dass das normative Potenzial Letzterer keineswegs mehr im Entgegenkommen historischer Akteure, sondern vielmehr im kommunikativen Potenzial der Alltagssprache zu suchen ist" (497). Dies markiert nach Yos die zentrale Differenz, die vor und nach der kommunikationstheoretischen Wende im gleichlautenden normativen Begriff von Öffentlichkeit angelegt ist und die, wie er betont, im Rahmen der Betrachtung der Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ans Licht gebracht werden sollte.

H.-L. Ollig SJ

Buzzi, Franco: *Quale Europa cristiana?* La continuità di una presenza. Con un contributo di *Fabio Trazza* sull'Europa contemporanea. Milano: Jaca Book 2019. 447 S./Ill., ISBN 978–88–16–30633–2 (Paperback).

Franco Buzzi präsentiert eine Analyse der „christlichen Identität Europas", die ausgehend von der Reformation Martin Luthers eine kritisch-komplexe historische Entwicklung dieser Idee zeichnet, welche somit erst mit der Moderne zu ihrer eigentlichen kulturellen Ausprägung gelangt. Diese Perspektive deckt abseits einer weit verbreiteten abstrakt-dogmatischen Reduktion (so die Idee einer einfachen Synthese aus christlichem Glauben, griechischer Philosophie und römischem Recht), aber auch abseits voreiliger dekonstruktiver Gegenreaktionen unerwartete Momente der zweitausendjährigen Geschichte christlich-europäischer Identität auf. Diese sieht in den aktuell verlaufenden ökumenischen Bestrebungen – die allgemein als ein rein zwischenkirchliches und lediglich innerchristliches Anliegen angesehen werden – das zentrale Zukunftskapitel für das hier verhandelte Thema (313–346). Die lutherische Zentralstellung der dialektischen Natur von Vernunft und Freiheit in der Glaubensdynamik konzentriert bereits die einführenden Betrachtungen zu den antiken „kulturellen Wurzeln des christlichen Europas" (17–52) auf die Neuinterpretation der „Seele" seitens der Kirchenväter: Diese stellen im Gegensatz zu den antiken Philosophen sowohl die Individualität der Person wie auch die tiefe Einheit von Seele und Körper heraus (65–69). Zudem wird in dem durchaus dialektischen und nicht einfach synthetischen Verhältnis von Glaube und Vernunft die kulturelle Grundlage für die europäische Neuzeit gelegt, die in drei Stadien (den religionskritischen Rationalismus Spinozas und Kants, den die Religion vereinnahmenden Idealismus Hegels, die die Alterität der Religion bewahrende Bewusstseinsphilosophie Kierkegaards) aufgegliedert wird (51).

Darüber hinaus hat die sieben Kapitel umfassende Analyse Martin Luthers (89–207) eine doppelte Konsequenz für die Interpretation der Moderne: Gerade an der Gegenüberstellung zweier zentraler Kunstwerke des katholischen bzw. protestantischen Humanismus – der von Raffael ausgemalte *Saal der Signatur* und der *Wittenberger Reformationsaltar* Lucas Cranachs des Älteren – wird so deutlich, wie die „mächtige kulturelle und doktrinelle Synthese seit den Ursprüngen des Christentums" Europa einerseits bis in die Hälfte des zweiten Jahrtausends bestimmte (212) und sich andererseits durch alle Umbrüche hindurch in spezifischer Kontinuität durch die Neuzeit hindurch fortsetzte (253). Zudem stellt Buzzi heraus, wie das lutherische Verständnis von Vernunft und Freiheit bei allen Differenzen und auch Missverständnissen sowie terminologischen Verschiebungen die moderne Philosophie beeinflusst hat: So spiegelt sich die „christliche Freiheit" Luthers bei Kant in der Unmöglichkeit des Menschen wider, sich selbst die „Glückseligkeit" zu verschaffen, das *simul iustus et peccator* zeigt sich bei Fichte im kontinuierlichen und niemals definitiven Streben des „Ich", die „Grenze" und „Hemmung" seitens des „Nicht-Ich" zu überwinden, und die Sündenverfallenheit des „unfreien Willens" taucht im heideggerschen Existential des „Seins-zum-Tode" wieder auf (186–191). Luther hat also, obwohl er in vielen zentralen Anliegen nicht bei den genannten Autoren wiederzufinden ist und vor allem keinen Begriff der Autonomie des moralischen Subjekts besitzt (186), Europas Moderne zentral beeinflusst. Vor allem an der unterschiedlichen und diametral entgegengesetzten Interpretation des Beginns des Johannesevangeliums kommt aber auch der grundlegende kulturelle Unterschied zum Ausdruck: Während bei Luther der inkarnatorische Aspekt in der engen personalen Relation zwischen Sohn und Vater vorherrscht, wird über Johann Christian Edelmann, der „einer der zentralen Verbindungsträger zwischen B. Spinoza und S. Reimarus" ist (179), die „Einmaligkeit" Jesu Christi zugunsten der Allgemeinheit der abstrakten Vernunft aufgegeben. Wo Luther die Vernunft in ihre Schranken verweist, „da bleib!" (ebd.), und sie auf das offenbarte Wort ausrichtet, verabsolutiert sie Fichte und mit ihm die „philosophische Christologie" (Tilliette) des Idealismus. In ihrer moralischen Allgemeinheit, in der sie Ausdruck der Freiheit ist, ist sie aber gerade nicht nationalistisch reduzierbar, wie Fichte oft (vor allem wegen der *Reden an die Deutsche Nation*) vorgeworfen wird. Auch Goethe ist fern von Luther, wenn er sie rein immanent ausdeutet, obwohl er dadurch eine Verbindung zur antiken Mythologie

gewinnt (296–303). Für Buzzi ist es daher Novalis, der zusammen mit Schleiermacher in der Romantik das protestantische Christentum aus diesen Engführungen befreit und die aufklärerischen und idealistischen Missverständnisse Luthers als Anfang des Verfalls der europäisch-christlichen Idee ansieht (309 f.). Umgekehrt muss gerade aus den Trümmern dieser Entwicklung die spirituelle Wiedererstehung des christlichen Europas ansetzen (312).

Buzzi leistet freilich seinen eigenen Beitrag dazu durch jene Interpretation Luthers, welche die in diesem Band beschriebenen kulturellen Perspektiven auf die christliche Identität Europas erst ermöglicht: Damit legt er einige wesentliche Konsequenzen seiner in vielen Studien entwickelten Lutherlektüre dar. Der ehemalige Präfekt der Bibliothek und Pinakothek *Ambrosiana* in Mailand sieht vor allem im Problem der sichtbaren bzw. unsichtbaren Kirche und damit in der Bedeutung des Heilsglaubens keinen wesentlichen Unterschied zwischen lutherischer und katholischer Lehre (121–147). Dass Luther hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Glaube und Vernunft den Kirchenvätern näher steht als der philosophischen Moderne, wurde bereits erwähnt. Darüber hinaus betont Buzzi eigens, dass „Luther von Beginn bis zum Ende seiner Tätigkeit als Exeget und Prediger einer doktrinellen Interpretation treu blieb, die in allen Aspekten und in jeder Hinsicht auf die von der Kirche bestimmten dogmatischen Formeln und das nizäno-konstantinopolische Glaubensbekenntnis zurückführbar ist“ (169). Damit schließt er bedeutende konfessionelle Unterschiede nicht aus, hat aber die nötige Basis für sein plural-komplexes Verständnis der christlichen Identität Europas gewonnen.

In dieser Interpretation sticht freilich die fast einhundertseitige Gegenüberstellung von Raffaels Fresken des *Saals der Signatur* und Cranachs Gemälden des *Wittenberger Reformationsaltars* heraus (209–294). Besser und eindringlicher könnte die komplexe kulturelle Identität Europas nicht beschrieben werden: Der Konzentration der antiken Philosophie und der Grundfragen ihrer Synthese mit der christlichen Offenbarung auf das Geheimnis der Eucharistie entspricht die Bedeutung der konstanten Predigt des Wortes. Wie das katholische Sakramentsverständnis Wort und Glaube einschließt, so wird auf protestantischer Seite die Bedeutung der Sakramente hervorgehoben. Die apostolische Rückbindung wird beide Male deutlich, so dass sich eine Identitätslinie selbst durch die großen kulturellen Brüche des europäischen Abendlandes hindurchzieht, die sogar, wie Buzzi im Schlusskapitel hervorhebt, sich auf Rationalismus, Existentialismus und Nihilismus der Gegenwart auswirken: „All dies ist Teil des Okzidents und seines Untergangs, ja des gesamten endlichen Universums: Ein Ende, das seinem Anfang innewohnt, in seinen Untergang aber nicht jene Alterität und absolute transzendente Neuheit des Gottes Jesu Christi mit hineinzieht“ (422). Natürlich ist eine so verstandene Identität niemals abstrakt definierbar, ideologisch herstellbar oder politisch benutzbar; sie lebt nur, so die Schlussworte, durch das personale Zeugnis und die gelebte Identität aller europäischen Bürger, welche aus diesem Grund eine nicht zu unterschätzende Verantwortung den zukünftigen Generationen gegenüber tragen.

Vor diesem Schlusswort zieht Fabio Trazza einige kritische Schlussfolgerungen aus diesen Überlegungen für die aktuelle politische Situation Europas (347–419). Die bürokratische und antiföderalistische Verengung der politischen Organisation der EU wird vor dem Hintergrund ihrer Anfänge in verschiedenen Kongressen, vor allem dem Haager Europa-Kongress 1948, und der bestimmenden Einflüsse verschiedener Europabewegungen kritisiert. Dagegen wird der aus dem Haager Kongress hervorgegangene Europarat (368–388), welcher seit der EGKS 1951 und dem von hier ausgehenden „Europa der ökonomischen Vereinigungen“ (388) an Bedeutung eingebüßt hat, als neue Alternative stark gemacht. Gewiss sind hier auch die Türkei und seit 1996 Russland Mitglieder, weswegen er nach Trazza eine kulturell und politisch tiefergehende Einheit als die nur wirtschaftlich-monetär ausgerichtete EU abbildet und mit Konstantinopel und Moskau das „Zweite“ und „Dritte Rom“ einschließt (387). Obwohl die erst nach der Gründung des Europarats in Szene tretenden und dann die EGKS begründenden „Väter Europas“ Schuman, Adenauer und De Gasperi mit ihren christlichen Visionen eigens behandelt werden (393–397), wird zugunsten der tendenziell romantischen Erhöhung des Europarats die kulturelle Bedeutung der EGKS und der Schuman-Erklärung 1950 vernachlässigt. Dennoch verdienen Trazzas innovative Ideen zur Vertiefung der

Bedeutung des Europarats im Sinne eines stärker politisch-kulturellen Verständnisses Europas sowie seine aktualisierende Interpretation der fünf *guiding principles* Margaret Thatchers vom 20.09.1988 Beachtung.

Von den einleitenden Erörterungen zur christlich-hellenistischen Synthese in der Antike über den Renaissancehumanismus, die Reformation sowie die neuzeitliche Subjektphilosophie legt Buzzi eine stets innovative und kritisch-tiefgründige Reflexion über die „Kontinuität einer Gegenwart" vor, wie der Untertitel des Bandes zutreffend zusammenfasst. Damit macht er den Verteidigern wie den Verächtern des Ideals der christlichen Identität Europas bewusst, dass es sich um eine viel komplexere Realität handelt, als beide denken. Nur so kann es gelingen, wieder ein Verantwortungsbewusstsein für diese Tradition zu erwecken. Aus diesem Grund ist der Band Franco Buzzis gerade in der derzeitigen Debatte und politischen Situation so wichtig und würde eine Übersetzung ins Deutsche verdienen. M. Krienke

Witt, Hendrike: *Arno Schmidt und die Heilige Schrift*. Bibelrezeption und Religionskritik im Frühwerk. Bielefeld: Aisthesis 2018 [2019]. 241 S./Ill., ISBN 978–3–8498–1294–2 (Paperback); 978–3–8498–1348–2 (PDF).

Arno Schmidt dürfte für seinen expliziten, wenn auch vieldeutigen Atheismus ebenso wie für seinen Spott auf Christliches bekannt sein, weniger aber für die Intensität, mit der er auch die Bibel als Subtext seiner literarischen Collagen einsetzte. Hendrike Witt (= W.), die von 2008 bis 2013 das Mitteilungsblatt „Schauerfeld" der Gesellschaft der Arno-Schmidt-Leser redigierte, hat nun in ihrer Dissertation bei Cord-Friedrich Berghahn (TU Braunschweig) untersucht, wie der Bargfelder „Wortmetz" den Werkstoff Bibel für sein erzählerisches Werk von *Leviathan* (1949) bis *Kaff auch Mare Crisium* (1960), also vor *Zettel's Traum*, verwendet. Bereits ihre Magisterarbeit galt diesem Thema (über Schmidts Spätwerk *Die Schule der Atheisten* [1972]). Schmidt – so die Doppelthese – nutze die Bibel (seine Gebrauchsbibel der Luther-Übersetzung von 1907) als säkulares Material und wende sie überdies zitierend gegen Christentum und Kirche (vgl. 13).

Die sechsteilige Arbeit setzt mit einem methodisch-philologischem Grundlagenteil I (9–60) ein, der die historischen Bezüge von Bibel und Literatur sowie die allgemeine (etwa Karl-Josef Kuschel und Erich Garhammer) und spezielle Forschungslage zu Schmidt vorstellt (vgl. 32–42). Dabei verwendet W. die von Michail M. Bachtin und Julia Kristeva initiierte und von Manfred Pfister sowie Ulrich Broich weiterentwickelte Intertextualitätstheorie, die Kriterien für Schmidts Arbeitsweise anbietet und längst durch ihre exegetische Nutzung auch in die Theologie eingezogen ist.

Teil II (61–112) gilt Schmidts bekanntem *Leviathan oder Die beste der Welten*, 1946 entstanden und drei Jahre später erschienen; das konzise Werk wirft die Theodizeefrage in einem apokalyptischen Kontext auf, der von gnostischen und philosophischen Anleihen (vor allem bei Edgar A. Poe und Arthur Schopenhauer) durchsetzt ist. „Leviathan" steht für ein pandämonisches Universum, an dem Menschen dennoch verantwortlich teilhaben (vgl. 78). So sind sie auch „Kinder" dieses Gottes (Leviathan zum Hitlerjungen: „Du bist mein lieber Sohn"; 86) und bereits „gerichtet", wie W. darstellt (vgl. 85–96, hier 96).

Wie Schmidt diese Art der Schriftverwendung weiterführt, nämlich in seiner Trilogie *Nobodaddy's Kinder* (1963; Titel nach einem Gedicht von William Blake), zeigt W. in Teil III (113–152). Es geht um die Romane *Brand's Haide*, *Schwarze Spiegel* (beide 1951) und *Aus dem Leben eines Fauns* (1953), die vom Apokalyptischen ins Dystopische nach dem Krieg treiben („Am Ende werde ich allein mit dem Leviathan sein"; 135; vgl. 137–140). Vor allem der *Faun* enthält markante Beispiele für Schmidts produktiven Umgang mit dem Werkstoff Bibel (vgl. 144). Aber W. will weder im *Leviathan* noch in der Trilogie einen eigentlichen Atheismus Schmidts sehen (vgl. 124).

In Teil IV erweitert sie ihre bisherige Methode, die sie ansonsten „dezidiert hermeneutisch" (10) auf die Texte anwendet, um eine historische Dimension: die literarische Diskussion über Religion im Nachkriegsdeutschland (153–188, allgemein 153–169). Schmidts Briefwechsel mit Heinrich Böll zeige ebenso wie sein Beitrag in Karl-Heinz

Deschners Sammelband *Was halten Sie vom Christentum?* (1956) einen expliziten „Atheismus“ (169–177; allerdings in solchen nichtfiktionalen Texten). W. erzeugt reizvolle und profilierende Kontraste, wenn sie Schmidts und Bölls Romane einander gegenüberstellt (vgl. 169–186; interessant wäre zu klären, welche Rolle die Patrologie Mignes bei beiden Autoren spielt, nämlich in Schmidts *Kosmas* bzw. *Schulausflug* und in Bölls viel später entstandenem Roman *Ansichten eines Clowns*, der hier wie ein Echo auf Schmidt klingt).

Am Ende der Werkdeutungen steht Teil V (189–219) über Schmidts Roman *Kaff auch Mare Crisium* von 1960, der nicht nur Material des Großprojekts *Lilienthal 1801* verwertet (vgl. 191–193), sondern auch die in *Zettel's Traum* virtuos durchgeführte Intertextualität und Mehrdimensionalität vorweg erprobt (insofern ist W.s durchgängige Bezeichnung der untersuchten Romane als „Frühwerk“ doch etwas zu großzügig gewählt). Dieses Schwellenwerk greift die Dystopien von *Schwarze Spiegel* (und *Die Gelehrtenrepublik*, die W. übergeht) wieder auf. Theologisches stecke nun nur noch „voll kurioser A=neck=dootn“ und sei „überhaupt auf's Schmunnzelnzde zu leesn“ (Schmidt in *Kaff*, zit. 210 f.); Kirchenbilder, von den Protagonisten besichtigt, werden gelassen gewürdigt (vgl. 215 f.; wie auch die Hl. Schrift, der Koran und das Buch Mormon bei Schmidt, wäre hier zu ergänzen). Bibel und Kirche bieten amüsantes Material, aber keine ästhetische oder argumentative Reibungsfläche mehr. Der Spielraum für die Polysemie (als spielerischer Polytheismus) im Spätwerk steht nun offen. Entsprechend zieht W. in Teil VI das Fazit, die Bibel als Text gelte nun „lediglich historisch-literarisch“ (*Kaff*, zit. 226). Teil VII bietet das ausführliche Literaturverzeichnis (227–240).

W. schließt mit ihrer umsichtigen Studie eine Lücke in der Sekundärliteratur, die bislang eher Einzelstudien zu Schmidts Umgang mit der Bibel im Spätwerk angeboten hat. Sie wirft aber auch Fragen auf, die zu weiterer Diskussion reizen. Ob Schmidt denn nun Atheist gewesen sei oder doch nicht, bedarf genauerer Begriffe von Atheismus, Pantheismus sowie „Gnosis“ (vgl. die recht pauschale Passage auf 125), sodann aber auch der erzähltheoretischen Klärung, was seinen Texten an relevanter Argumentation entnommen werden kann. Schmidts spielerischer Umgang mit Sprechkonventionen ist wohl kaum wörtlich zu nehmen. Wenn seine Protagonisten religiöse Formeln verwenden, folgt daraus nicht, „der Ich-Erzähler [sei] kein Atheist“ (124) – allerdings auch nicht das Gegenteil. Dies gilt erst recht für den Autor. Schmidts ironisches Spiel mit dem Leviathan-Thema deutet eher auf eine literarische Großmetapher hin, vielleicht auch auf einen gnostisch inspirierten Privatmythos. „Privat hält Schmidt weiter an seinem Atheismus fest“, notiert W. schließlich (175; was seinen expliziten nicht-fiktionalen Äußerungen ja entspricht). Inwiefern sollten dann aber Alices Tagebuchnotizen von 1954 belegen, „dass der Glaube des Ehepaars an diesen ‚Gott' eben kein Atheismus war“ (ebd.)? Für den philologischen Ertrag der überaus ansprechenden Monographie sind diese Rückfragen nicht entscheidend, für die Schmidt-Interpretation aber sehr wohl. (Ein paar kleine Errata bzw. Korrigenda: „Schriften des Buddha“ von Karl Eugen Neumann, gemeint sind die *Reden* aus der Mittleren Sammlung des Pali-Kanons (10); W. verwendet „apokryph“ ebenso für deuterokanonische wie für nicht-kanonische Bücher (33 bzw. 106); „Hen*n*och“ (37); „welche*r* Bibelstelle*n*“ [Satzkonstruktion?] (62); das „extra ecclesiam nulla salus“ ist nicht „das katholische Glaubensbekenntnis“ (102), wie auch im Zusammenhang von W.s Darstellung deutlich wird.)

P. Hofmann

2. Historische Theologie

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica; IV, 1. The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872. Edidit *Alberto Melloni*, adlaborante *Davide Dainese*. Turnhout: Brepols 2016. XXIII/520 S., ISBN 978–2–503–52529–7 (Hardback).

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica; IV, 2. The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Moscow 1551 to Moscow 2000. Edidit *Alberto Melloni*, adlaborante *Davide Dainese*. Turnhout: Brepols 2016. VI/576 S., ISBN 978–2–503–52529–7 (Hardback).

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica; IV, 3. The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. Crete 2016. Edidit *Alberto Melloni*, adlaborante *Davide Dainese*. Turnhout: Brepols 2016. VI/354 S., ISBN 978–2–503–57504–9 (Hardback).

Durch die Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils kam es zur Initiative des Istituto per le scienze religiose in Bologna, das in Vorformen ab 1952 von Giuseppe Dossetti ins Leben gerufen und dann von Giuseppe Alberigo weitergeführt wurde, die *Conciliorum oecumenicorum decreta* (= COD) zusammenzustellen und sie wenige Tage vor Eröffnung des Konzils als wichtiges Instrument den Konzilsvätern an die Hand zu geben. 1973 erschien eine 3. Edition (noch 1962 wurde die 2. Edition publiziert) mit Korrekturen und zusätzlich den Dekreten des Vaticanum II. Die Serie *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* (= COGD), erweitert um zusätzliche Konzile, Durchsicht der Editionen und mit Einleitungen nun in englischer Sprache (vorher in Latein), wurde 2006 begonnen. Die Bände I–III von COGD hat H. J. Sieben in ThPh 82 (2007) 284–287 (Band I); 90 (2015) 127–132 (Band II); 85 (2010) 611–614 (Band III) besprochen. Band I bot die Dekrete der ersten sieben ökumenischen Konzile (die auch von der Orthodoxie anerkannt sind) und Band III die „ökumenischen Konzile der römisch-katholischen Kirche von Trient bis Vaticanum II". Über die Namensgebung für Band II/1–2 „die allgemeinen Konzile der lateinischen Christenheit" (869 bis 1517) entbrannte eine „bitter discussion", so Melloni (COGD IV/1, IX), in der auch H. J. Sieben Position bezog. Dabei handelte es sich jeweils um eine „Editio critica" (Melloni, Foreword, XIV: „the first critical edition").

Der hier zu besprechende 4. Band dieser Serie COGD wird weiter vom Istituto per le scienze religiose herausgegeben (im Foreword [COGD IV/1, XII] heißt es: „Foundation for Religious Studies of Bologna", d. h. die 1985 gegründete Institution „Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII", der das Istituto eingegliedert ist), nun von Alberto Melloni als General Editor nach dem Tod von Alberigo 2007. Als Editor für IV/1 ist Davide Dainese angegeben (assistiert von Vittorio Berti für die griechischen und Alberto Alberti für die slawischen Texte), dazu andere, die in der ein oder anderen Weise mitgeholfen haben. Dainese hat auch bei der Herausgabe von IV/2 und IV/3 mitgewirkt („adiuvante"). In der Dankesliste (XV f.) – eine Reihungsordnung ist schwer erkennbar – werden sehr hochrangige italienische Politiker wie auch die orthodoxen Patriarchen Bartholomaios und Alexei bzw. Kirill genannt, vor Papst Franziskus.

Während der Vorbereitung von Band IV kam die Ankündigung des „Heiligen und Großen Konzils", das dann in Kreta im Juni 2016 stattfand (COGD IV/1, X). In Kreta wurde auch der erste Band an den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios übergeben (COGD IV/3, 1107; vgl. COGD IV/1, XVI).

Band IV/1 bringt nun die Beschlüsse von 16 Konzilen von Konstantinopel (861 bis 1872) und dazu die Akten der Lokalsynode von Jerusalem (1672) unter dem Jerusalemer Patriarchen Dositheus. Band IV/2 enthält eine Auswahl von Beschlüssen der Konzile der Russischen Orthodoxen Kirche, von Moskau 1551 bis 2000, und Band IV/3 bietet die Dokumente des Konzils von Kreta (2016). Insgesamt will Band IV also „die großen Konzile der Orthodoxen Kirchen, Entscheidungen und Synodika" (nach dem englischen Untertitel) präsentieren, und zwar in Auswahl und in kritischer Edition.

COGD IV/1 umfasst im Einzelnen die Konstantinopler Konzilen von 861, 879/80, 920, 1030, 1082, 1166, 1285, 1341, 1347, 1351, 1484, 1638, 1642, 1691, 1755/56, 1872, dazu Jerusalem 1672 sowie fünf Synodica, nämlich das von Alexius Studites, das Georgicum, Bulgaricum, Serbicum und das Russicum. Die Auswahl der Synoden ist von einem Gremium entschieden worden (dazu Melloni, XII–XIV); es handle sich um eine Auswahl durch den *consensus doctorum* an verschiedenen Orten, darunter Bose und Bologna. Es sei nicht mehr und nicht weniger als ein Vorschlag, der für die Kirchen nicht bindend sei (XIV). Eine umfassende Reihe aller lokalen oder allgemeinen Konzile vom 11. bis 21. Jhdt. sei nicht intendiert (Melloni, XV). Wie gelungen diese Auswahl ist, muss von Spezialisten für byzantinische bzw. russische Synoden beurteilt werden.

Unter den Herausgebern von IV/1 ist vor allem F. Lauritzen vertreten mit der Edition der Beschlüsse von sieben Konzilen und eines Synodikon, M. Stavrou und V. Kontouma haben je zwei Konzile übernommen. Die Editionsprinzipien für IV seien, so Dainese (XII), philologisch idiosynkratisch, da der Originaltext für russische und slawische Entscheidungen für weniger wichtig gehalten werde als autoritative Zeugnisse in der kanonischen und theologischen Tradition.

Nachfolgend zu den Konzilen im Einzelnen: Das Konzil von 861 (*protodeutéra)*, von Ost und West anerkannt, setzte Patriarch Ignatius ab, und ist vor allem von Bedeutung wegen der Canones über Mönche und Kleriker, die auch ins Slawische übersetzt wurden. Die Canones waren in der katholischen Kirche gültig bis 1917. Hier handelt es sich um eine neue Edition der 17 Canones durch F. Lauritzen (Joannous Edition sei unzuverlässig und oft fehlerhaft; fünf neue Mss, außer den von Joannou genannten, die er aber oft nicht gelesen habe, seien berücksichtigt). Lauritzen unterscheidet auch klar zwischen Zitaten und Testimonien.

Mit dem Konzil von 879/80, das einen Horos und drei Kanones verabschiedet, endet der Streit zwischen Konstantinopel und Rom und zwischen Ignatius und Photius. Es wird von Orthodoxen in hohem Ansehen gehalten, aber nicht als 8. Ökumenisches Konzil gezählt. In der instruktiven und zugleich knappen Einleitung von P. Gemeinhardt (25–34) erfährt man hier in genügender Klarheit und mit Belegen die historischen Hintergründe.

Das Konzil von 920 trifft allgemeine Regeln für die erste, zweite und dritte Ehe (und sieht Exkommunikation bei der vierten Ehe vor), angesichts der dreimaligen Ehe des Kaisers Leo VI., der ein viertes Mal heiraten will. Hier wurde die Edition von Westerink übernommen.

Die Synode von 1030 befasste sich mit dem syrisch-orthodoxen Patriarchen Johannes VIII., der zum orthodoxen (!) Metropoliten von Melitene ernannt und nach seiner Verhaftung durch den byzantinischen Staat in Konstantinopel verurteilt wurde (gegen den Willen des orthodoxen Patriarchen von Antiochien) – ein Vorfall, der durchaus mehr Hintergrundinformationen vertragen könnte. Die Edition von Ficker (1911) wurde übernommen.

Das Konzil von 1082 erlässt Anathemata gegen Johannes Italos (einen Schüler des Michael Psellos) und seinen Gebrauch der Philosophie in der Theologie (darunter findet sich auch die erste kanonische Verurteilung von Platons Formenlehre). Einleitung und Bibliographie (75–77) besorgte F. Lauritzen.

Die Synode von 1166 (Einleitung und Edition von R. Saccenti) stand unter Kaiser Manuel I. Komnenus und befasste sich mit der korrekten Deutung von „der Vater ist größer als ich" (Joh 14,28). Die Synode steht im Kontext einer Annäherung an den Westen durch den Kaiser.

Die 2. Blachernen-Synode von 1285 lehnte die Entscheidungen von Lyon II ab sowie die pro-lateinische Theologe des Patriarchen Johannes Bekkos. Stavrou betont (109), der Tomos sei nie von der Orthodoxen Kirche widerrufen, sondern von Gregor Palamas aufgegriffen und weiterentwickelt worden. Die 2. Blachernen-Synode von 1285 habe Lyon II nicht einfach abgelehnt, sondern die Erklärung der Pneumatologie der griechischen Väter erneuert (110). Die „unionist policy" des Michael VIII Palaeologus habe die Mehrheit des Klerus und der Gläubigen im Osten nie akzeptiert; „unionist", „unionism" oder „ruinous unionist policy" (107) klingt pejorativ.

Die drei palamitischen Synoden von 1341, 1347 und 1351, auf denen sich die Lehre von Gregor Palamas vom ungeschaffenen Tabor-Licht durchsetzt, sind alle ediert und eingeleitet von F. Lauritzen. Diese Synoden bezeichnet die Enzyklika der „Heiligen und Großen Synode" 2016 in Kreta als von „universaler Autorität" (*katholikou kyrous*, COGD IV/3, 1122) – zusammen mit den Synoden von 879/80, 1484 und den Synoden von 1638, 1642, 1672 sowie 1691 und 1872. Das Konzil von Kreta kam damit dem dringenden Wunsch der Athos-Mönche nach.

Auf der Synode von 1484, die nach dem Fall von Konstantinopel (1453) zusammentrat und sich wegen der Anwesenheit von vier Patriarchen für ökumenisch ansieht, wird die Union von Florenz (1439) für ungültig erklärt. Katholiken können zur Orthodoxie konvertieren durch Myron-Salbung (eine Wiedertaufe wird nicht verlangt). Der Text wird hier (von S. Paschalidis) unter Benutzung der Edition von 1994 und drei weiteren Mss ediert.

Die Texte der Synode von 1638, die nach der Ermordung des Patriarchen Loukaris (am 27.6.1638) stattfand, werden von N. Papaïliaki eingeleitet, der einen neuen Text des Dekrets bietet (235). Auch die Synode von 1642 befasst sich mit dem Fall des Loukaris, verurteilt 18 seiner Sätze und unterstützt die Verurteilung in Iasi. Loukaris wurde aus der Kirche ausgestoßen und mit dem Anathem belegt, weil seine Ideen „kalvinistisch" seien. In einem weiteren Dokument der Synode wurde das Glaubensbekenntnis des Kiever Metropoliten Petr Moghila gebilligt (und auch auf dem Konzil von Jerusalem 1672 akzeptiert). Hier wird der Text der Karmiris-Ausgabe übernommen.

Das Konzil von Jerusalem (1672), eine Lokalsynode unter Patriarch Dositheus von Jerusalem gegen Loukaris, wird mit einer klaren und informativen Einleitung und einer neuen kritischen Edition von V. Kontouma und S. Garnier geboten.

Die konstantinopler Synode von 1691 handelt von der Transsubstantiation (und vermerkt, die Lehre habe ihren Ursprung in griechischer Theologie). Hier ist die Edition von Karmiris abgedruckt.

Auf der Synode von 1755/56 schließlich legt das Dekret von Cyril (1756, mit Unterschrift von drei Patriarchen) bei Konversionen von Katholiken zur Orthodoxie die Wiedertaufe als obligatorisch fest (seit 1484 und bei den Russen bis 1667 genügte die Myron-Salbung). Die Taufe der Katholiken sei ungültig, da keine dreifache Immersion erfolge.

Das Konzil von 1872, das die Bulgarische Frage diskutieren sollte, richtete sich gegen den sog. Ethnophyletismus. Das Schisma der Bulgarischen Orthodoxen Kirche mit den alten orthodoxen Patriarchaten dauerte von 1872 bis 1945, dann erkannte der Ökumenische Patriarch die Autokephalie an (366).

Von den fünf Synodica wird das erste von Lauritzen in die Zeit des Patriarchen Alexios Studites datiert (die Indizien dafür sind genannt: Es richtete sich gegen Monophysiten und Nestorianer; es gab dualistische Häresien in Paphlagonien). Durch eine neue Kollation der Manuskripte soll der Text aus der Zeit 1034–1043, d. h. „die letzte *offizielle* Version von Konstantinopel", rekonstruiert werden (379). Das georgische Synodicon geht wohl auf Euthymius († 1028) zurück und könnte das ursprüngliche Synodikon von 853 wiedergeben. Dem georgischen Text ist hier dankenswerterweise eine englische Arbeitsübersetzung beigegeben. Das Bulgarische Synodikon (1211) richtete sich gegen die stark gewordenen Bogomilen und wird hier mit einer schönen Analyse eingeleitet; leider wird (434) Kaiserin Pulcheria fälschlich als Mutter Marcians bezeichnet, sie war jedoch seine Frau. Am ausführlichsten ist die Einleitung zum Synodicum Serbicum (471–483), dort findet man auch Details zum Verständnis dessen, was ein Synodicum ist. Das Synodicum Russicum dürfte, so nach Kirill Maksimovič (500), vor 1082 existiert haben. Es gibt nur drei russische Manuskripte für die älteste Redaktion, für die ein erster Teil aus der Mitte des 15. Jhdts. eine direkte Übersetzung aus dem Griechischen darstellt, der zweite Teil enthält russische Namen aus dem 15. bis 17. Jhdt.

COGD IV/2 (517–1094) bietet „eine Auswahl von Dokumenten einiger Lokalsynoden der Russischen Orthodoxen Kirche, die im 16.–20. Jhdt. stattfanden", wie es in der Einleitung von Metropolit Hilarion von Volokalamsk heißt, der auch Einleitung und Ausgabe der Konzile von 1917/18, 1949, 1971 und 2000 verantwortet. (Einen Überblick über russische Synoden bietet [Koordination Heinz

Ohme]: https://www.uni-bamberg.de/kgpatr/forschung/konzilienforschung/konzilienlexikon/artikel/strukturliste/kirchen-des-byzantinisch-orthodoxen-bereichs/ [1.12.2018].) Schade, dass in dieser Einleitung, wie auch in der zu COGD IV/1, keine Fußnoten mit den entsprechenden Belegstellen für die Zitate geboten werden.

Die Auswahl umfasst sieben Synoden von Moskau, nämlich die von 1551, 1666/67, 1917/18, 1948, 1971, 1988 und 2000. Alberto Melloni schreibt im Vorwort (V): „this tome only covers the most important and relevant councils", doch diese Texte mögen zu weiteren Studien und umfassenderen Sammlungen ermutigen.

Die „Hundertkapitelsynode" *(Stoglav)*, das Landeskonzil in Moskau *(stoglavnyj sobor)* von 1551, wird von Emčenko eingeleitet und ediert (533–685). Es befasste sich mit gottesdienstlichen Fragen, der kirchlichen Gerichtsbarkeit, der Leitung der Eparchien durch Bischöfe, dem Leben der Geistlichkeit und der Laien, mit Klöstern und Mönchen. Auf dem Moskauer Konzil von 1666/67 wurde *Stoglav* verworfen (529). Die Einleitung zur Hundertkapitelsynode bringt außer den beiden Angaben über die Textedition keine weitere Literatur. Andererseits heißt es in der Einleitung (527 f.), *Stoglav* sei eine der wichtigsten schriftlichen Quellen, „attracting scholars from different fields of humanities: historians, philologists, jurists, art historians, and so forth" – wer diese Forscher sind und was sie geschrieben haben, wird nicht angegeben. Obwohl es heißt, dass es zahlreiche Studien über die Polemik zwischen der orthodoxen Kirche und den Altgläubigen gerade in Bezug auf *Stoglav* gebe, findet man keinen bibliographischen Hinweis. Grundlage der Edition ist hier RGB Rum. 425; ob es dieselbe Edition ist, die Emčenko 2000 publiziert hat, ist mir nicht klar. Was die Editionsprinzipien angeht, heißt es (529), es gebe keine „uniform editorial rules of Old Russian texts and they may never be developed"; den Leser, der kein Spezialist ist, lässt das ratlos zurück. Der Text von 1551 „reflects a certain stage in the development of the study of the history of the text"; die angezielte Leserschaft seien nicht Linguisten (529).

Die Einleitung für das Concilium Moscoviense 1666/67 (659–733), verfasst von Beljakova (689–692), ist knapp ausgefallen. Der Leser würde gerne noch mehr über das Konzil und seine Hintergründe erfahren. Die Bibliographie umfasst etwas mehr als eine Seite und enthält ausschließlich russische Titel.

Das Landeskonzil von 1917/18 (743–881) wird knapp und informativ eingeführt, die Bibliographie verweist auch auf französische (Destivelle), deutsche (Schulz) und italienische Arbeiten (Mainardi).

Mit dem Konzil von Moskau 1948 wurde der 500. Jahrestag der Autokephalie begangen (bestimmt nach der Reaktion der Russischen Kirche auf das Konzil von Florenz, genauer: Nachdem Isidor 1441 wegen seiner positiven Haltung zu Florenz abgesetzt wurde, wählte die Synode der russischen Bischöfe am 15. Dezember 1448 Bischof Iona von Rjasan zum „Metropoliten von Kiew und ganz Russland" ohne voriges Einverständnis des Patriarchen von Konstantinopel – das erfährt man in der Einleitung nicht). Das Konzil hatte als Themen: die Kalenderfrage, den Ökumenischen Rat der Kirchen, das slawische Mönchtum am Athos und die verschiedenen Riten der orthodoxen Kirchen (889–897).

Das Konzil von Moskau 1971 (905–913) wählte Patriarch Pimen, annullierte die Exkommunikation der Altgläubigen und bestätigte die Autokephalie der Orthodoxen Kirchen von Polen, Tschechoslowakei und USA, sowie die Autonomie der Orthodoxen Kirchen von Japan und Finnland. Das Ende der Union von Brest-Litowsk und Uzhhorod wurde begrüßt.

Als Höhepunkt der Tausend-Jahr-Feier der Taufe der Rus', die mit starker internationaler Beteiligung auch anderer Kirchen stattfand, wird das Konzil von Moskau 1988 bezeichnet. Es gab ein neues Statut (bis zur Ersetzung durch das Statut von 2000, das 2008, 2011, 2013 modifiziert wurde).

Am Ende wird die Moskauer Synode von 2000 (947–1058) mit der Sozialdoktrin geboten.

Der Index Fontium umfasst Bibelstellen (1061–1077), Konzile (1078–1084), Autoren (1084–1092) und andere Quellen (gemeint sind apostolische Canones etc.). Es handelt sich gewiss um einen ersten Schritt zur weiteren Erschließung und Erforschung.

Der Band COGD IV/3 schließlich bringt bereits die Dokumente der Heiligen und Großen Synode von Kreta. Es ist überaus eindrucksvoll, dass von einem Konzil noch im selben Jahr die kritische Edition erscheint, und man stellt sich die Frage, wie das überhaupt möglich ist. Ein Index der Bibelstellen, von Konzilien (381, 451 und Trullo) und Kirchenvätern ist beigegeben, vermutlich auf Basis der im Text angegebenen Stellen (es fehlt aber Joh 1,29 auf 1130).

Insgesamt sind bei einem solchen Werk außer der Auswahl der Synoden die jeweilige Edition sowie die beigegebene Einleitung und Bibliographie zu besprechen. Sowohl von der inhaltlichen Breite und Information trifft man bei den Einleitungen und Bibliographien auf eine große Bandbreite; öfter würde man sich zum Verständnis mehr Hintergrundinformation wünschen (die sich die Rezensentin anderweitig verschaffte). Auch bei den Editionen gibt es sowohl neue kritische Editionen wie die Übernahme von publizierten.

Der Leser und Benutzer dieses dreibändigen Werkes von 1450 Seiten aus dem Brepols Verlag hält einerseits eine beeindruckende Reihe von Konzilstexten der Orthodoxie, unterteilt nach Konstantinopler und Moskauer Konzilen, in Händen. Die Konzile von Konstantinopel sind zuweilen von anderen Patriarchen mitunterzeichnet worden, und 10 der 16 Synoden bezeichnet die Enzyklika des Konzils von Kreta 2016 als von „universaler Autorität" (*katholikou kyrous*, COGD IV/3, 1122). Damit hat man eine Sammlung, die etwa die Aussage des § 39 im Ravenna-Dokument von 2007 (im Teil über die ökumenischen Konzile) illustriert. Das Ravenna-Dokument ist aber vom Patriarchat Moskau nicht anerkannt worden. Die Auswahl will andererseits nicht das letzte Wort sein, die Ausgabe ist ein Anfang; Melloni schreibt im Foreword zu COGD IV/2: „we believe that the publication of these critical texts may encourage further studies and even wider collections". Die drei Bände wollen also als *instrumentum laboris* verstanden werden, wofür sie sicher hilfreich sind. Th. Hainthaler

Männer, Andrea: *Stimmen aus Maria Laach / Stimmen der Zeit.* Die Jesuitenzeitschrift und ihre Redaktion vom Ersten Vatikanischen Konzil bis zum Zweiten Weltkrieg (Münchener Theologische Studien. Historische Abteilung; 41). St. Ottilien: Eos 2019. X/366 S./Ill., ISBN 978–3–8306–7928–8 (Hardback).

Diese an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingereichte, von Franz Xaver Bischof betreute Dissertation (Zweitgutachter: Roland Kany) ist die derzeit aktuellste und ausführlichste Untersuchung über die Anfänge der mutmaßlich ältesten noch vorhandenen katholischen Kulturzeitschrift Deutschlands. Ihr heutiges Profil unterscheidet sich zwar markant vom ursprünglichen, streng apologetisch ausgerichteten. Aber um eine Auseinandersetzung auf hohem Niveau mit den Strömungen der Zeit, mit Themen und Trends in Kirche(n), Gesellschaft und Politik, Kunst und Literatur, Natur- und Biowissenschaft geht es nach wie vor, wenn auch nicht mehr – wie früher – um den Preis der intellektuellen Redlichkeit.

Die Quellenlage für Andrea Männer (= M.) war ergiebig: Sie konnte Ordensarchive in München (ADPSJ) und Rom (ARSI) einsehen, außerdem standen ihr das – inzwischen ins Provinzarchiv integrierte – Redaktionsarchiv der Zeitschrift sowie ordensinterne Zeitschriften zur Verfügung. M. konsultierte weitere kirchliche wie staatliche Archive, etwa das Luxemburger Nationalarchiv, wo Parlamentsprotokolle über die vermeintliche Ausweisung der Redaktion aus dem Großherzogtum einlagern, oder das Erzbischöfliche Archiv München (EAM), das wichtige Korrespondenzakten aufbewahrt. Als Auskunftsquelle stand ihr zudem nicht nur das fünfbändige Opus magnum *Geschichte der deutschen Jesuiten* (2013) zur Verfügung, sondern auch dessen Verfasser selbst, der Frankfurter Kirchenhistoriker Klaus Schatz SJ. Durchgesehen wurden die für den gewählten Zeitraum (1871–1941) in Frage kommenden Bände 1 bis 138. In der Einleitung (1–13) wird das Forschungsprojekt vorgestellt: „Leitend ist dabei die Frage, wie sich die Zeitschrift angesichts der theologischen, wirtschaftlichen und politisch-gesellschaftlichen Veränderungen von der anfänglich ultramontanen Ausrichtung zu einer theologisch breitgefächerten Zeitschrift für christliche Kultur entwickelte" (6).

Das erste Kapitel (15–50) skizziert zunächst die Situation der Jesuiten nach der Wiederherstellung des Ordens im Jahr 1814 und das Ringen um Ausrichtung und Programm, „wobei sich letztlich restaurative Kreise durchsetzten", die meinten, nahtlos an die Zeit vor 1773 anknüpfen zu sollen – was zu einem neuen „europäischen Antijesuitismus" führte und den Orden „im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts wieder zum Feindbild für liberale und antiklerikale Kreise" (17) machte. Erst mit der neuen preußischen Verfassung von 1850 konnte der Orden in Deutschland wirklich und wirksam Fuß fassen. Zwischen 1848 und 1863 verdoppelte sich die Zahl der Mitglieder auf über 600, was zu Engpässen in den Ausbildungszentren führte. Das führte zum Erwerb der 1803 säkularisierten ehemaligen Benediktinerabtei Maria Laach, die zum Studienhaus um- und ausgebaut wurde. Im Mai 1863 zogen über sechzig Philosophiestudenten mit den Professoren in die abgeschiedene Anlage ein, außerdem der Provinzial und eine Schriftstellergruppe. Im Schuljahr 1863/64 nahm das „Collegium Maximum" seinen vollen Betrieb mit inzwischen mehr als 170 Jesuiten auf. Es gab dort sogar eine jesuitische Fischzucht (vgl. 21).

In den Anfängen der Laacher Zeit entstanden verschiedene wissenschaftliche Publikationen wie die *Collectio Lacensis* oder die *Philosophia Lacensis*. Seit Juli 1863 wurde über eine Schriftenreihe für breitere gebildete Kreise beraten – daraus entstanden (ab Juli 1871) die *Stimmen aus Maria Laach* (StML), die 1914 in *Stimmen der Zeit* (StZ) umbenannt werden sollten. Auf dem europäischen Parkett existierten bereits die italienische, unter der Kontrolle der Kurie stehende *Civiltà Cattolica* (1850) und die französischen *Études* (1855). Die StML waren zunächst eine lose Schriftenreihe mit dem Ziel, die Enzyklika *Quanta cura* Papst Pius' IX. von 1864 und den *Syllabus errorum* zu verteidigen (vgl. 26–30), wobei sich die Patres nicht wirklich auf einen gemeinsamen Standpunkt einigten, was dazu führte, dass neun der zwölf Hefte zwischen 1865 und 1869 ausschließlich von zwei Jesuiten, Florian Rieß und Gerhard Schneemann, verfasst wurden – streng ultramontan und apologetisch-polemisch ausgerichtet. Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) führte zu einem inhaltlichen Perspektivenwechsel: Jetzt wurden, in einer zweiten Schriftenreihe, hauptsächlich das Infallibilitätsdogma und der Jurisdiktionsprimat verteidigt: wie in der *Civiltà Cattolica* ohne Autorenangabe, also anonym – ein Zeichen dafür, dass die Beiträge, wie Klaus Unterburger es interpretiert, „als Gemeinschaftswerk der jesuitischen Redakteure [galten], die in ignatianischer Tradition auf alle individuelle Meinung verzichten und sich dem Apostolischen Stuhl auf absolute Weise in Glaubens- und Sittenfragen unterwerfen wollten" (30).

Seit Juli 1871 erschienen die StML (Untertitel: „Katholische Monatsschrift") regelmäßig, wegen des äußeren Erscheinungsbildes, einem knallroten Einband, in Unterscheidung zu den „Gelben Heften" – den *Historisch-politischen Blättern* – oft nur „Rote Hefte" genannt: ein vom Verlag Herder, so M., intendierter „Konkurrenzkampf" (38). Welchen Einfluss Pius IX. auf die Zeitschriftengründung nahm, muss die Autorin offen lassen: Benedikt XV. insinuierte eine solche in seinem Glückwunschschreiben zum fünfzigjährigen Bestehen (vgl. 39f.). Autoren wie Georg Michael Pachtler, Rudolf Cornely, Franz Ehrle, Joseph Knabenbauer werden kurz vorgestellt. Bis in die 1920er-Jahre änderte sich wenig an der ultramontanen Grundausrichtung, Schritt für Schritt wurde allerdings das Themenspektrum erweitert. Das Kapitel schließt mit den Auswirkungen des Kulturkampfes: Am 4. Juli 1872 wurde das „Jesuitengesetz" rechtskräftig, das zur Ausweisung aus Deutschland führte. Kurz vor Weihnachten kam auch für die Niederlassung in Maria Laach das Aus: Die philosophische Ausbildung wurde nach England (Ditton Hall bei Liverpool) verlegt, für die StML begann eine jahrzehntelange Odyssee in deutschen Anrainerstaaten.

Das zweite Kapitel (51–194) fasst im Titel die Situation als „Überwintern der *Stimmen aus Maria Laach*-Redaktion in den Beneluxstaaten" zusammen. Standorte waren zunächst, von 1873 bis 1880, Tervueren (Belgien), wo die Adelsfamilie Robiano-Stolberg-Wernerode ihr Schloss zur Verfügung stellte (51–84); sodann die Niederlande: zuerst Schloss Blyenbeck, von 1880 bis 1885 (85–101), dann von 1885 bis 1899 Exaten (102–122); sodann von 1899 bis 1910/11 Luxemburg; und schließlich von 1910/11 bis 1914 das „Collegium Maximum" der Deutschen Provinz im niederländischen Valkenburg, wo seit 1894 die philosophische und seit 1895 auch die theologische Ordensausbildung

untergebracht waren (159–194). Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit dem Zeitraum 1914 bis 1945: „Zurück in Deutschland: Die Redaktion in München" (195–304). Das knappe vierte Kapitel bietet einen „Ausblick: Neuanfang in der Nachkriegszeit" (305–311), bevor ein „Fazit" (313–326) gezogen wird. Statistiken (327–330), die leider viel zu klein bis unleserlich abgedruckt sind, Verzeichnisse, Literaturlisten und Register beschließen das Buch.

Man liest und staunt: Welche ganz praktischen Probleme mit dem jahrelangen Exil verbunden waren. Welche Differenzen zwischen Redaktionsmitgliedern und Schriftleitern permanent aufbrachen, die (wie Rudolf Cornely SJ) „ein selbstherrliches Regiment" (54) führen konnten. Wie theologische Streitfragen, etwa die Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Darwinismus oder mit der biblischen Inspirationsfrage, zu schwerwiegenden Konflikten, damit verbunden zu Maßregelungen, Absetzungen und persönlichen Tragödien (Franz von Hummelauer SJ) führten. Wie, um „heiße Eisen" zu umgehen, auf „unverfängliche Themen und Detailforschungen" (97) ausgewichen wurde, was wiederum dem Anspruch auf Aktualität zuwiderlief. Es war ein ständiges Ringen: Positionierung? Neutralität? Polemik? Apologetik? Sprachrohr des Papstes? Es gab Gewinner und Verlierer bzw. Opfer, etwa im Gefolge des mit der Enzyklika *Aeterni patris* weltweit festgeschriebenen Neothomismus (vgl. 89). Personelle Fehlgriffe, „schwierige Charaktere", aber auch Zufallstreffer, etwa das Forschungsgebiet des Ordenshistorikers Bernhard Duhr, der das nach Exaten verlegte Generalsarchiv ausbeuten konnte, kommen zur Sprache. Man begegnet klingenden Namen wie Joseph Braun, Stephan Beissel, Moritz Meschler, August Langhorst, August Lehmkuhl, Heinrich Pesch, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning, Viktor Cathrein, Alexander Baumgartner, Erich Wasmann, Hermann Krose – mit dessen Schriftleitung „die entscheidende Wende der Zeitschrift von einer apologetisch-defensiven hin zu einer neuen Auseinandersetzung mit der Moderne" (177) eingeläutet wurde –, Jakob Overmans, Josef Fröbes, Constantin Noppel, Augustin Bea, Erich Przywara, Hermann Muckermann, Max Pribilla oder Peter Lippert. Sie alle sind Koryphäen auf ihren Gebieten. Die einen drückten der Zeitschrift ihren Stempel auf, favorisierten „ihre" Themen, positionierten sich oder vermieden genau dies, es gab Kämpfe mit anderen Denkrichtungen (etwa mit Carl Muth und dessen Zeitschrift *Hochland*). Andere setzten auf Ausgleich und Dialog. Spannend sind die Ausführungen über Karl Frick als antimodernistischen Schriftleiter (vgl. 136–153), der durch seine Teilnahme an der geheimen Osterdienstagkonferenz in Köln (150–153) eine ernste Krise heraufbeschwor.

Man wundert sich, wie sehr einzelne Generalobere aus Rom intervenierten, Abberufungen forderten, Absetzungen erzwangen oder Themen anordneten, in Dinge wie Kino- und Theaterbesuch oder Kulturaufführungen eingriffen (vgl. 171, 202). Der „Kurs" der StML war ein Dauerthema – homogen war die Zusammensetzung der Redaktion eher selten, manchmal lagen die Positionen im selben Fachbereich diametral auseinander (Baumgartner vs. Overmann im Katholischen Literaturstreit, 167). Die zeitweise Unterbringung in Studienhäusern führte zu Rollenkonflikten: Darf ein Hausoberer inhaltlich in die Zeitschrift eingreifen? Schriftsteller und Postverkehr überwachen (vgl. 162)? Aktivitäten von Redaktionsmitgliedern untersagen? Selbstbestimmung und Unabhängigkeit war für die Schriftsteller wichtig. Deswegen war ein eigenes Schriftstellerhaus immer ein Thema, auch wenn das, wie bei der Luxemburger Episode („Brachland"), zum finanziellen Desaster führen konnte (vgl. 122).

Immer wieder stößt man auf interessante Personalien: etwa dass Hugo Rahner SJ zwei Mal, Mitte der 1930er-Jahre und nach dem Zweiten Weltkrieg, als Schriftleiter im Gespräch war (vgl. 308). Als sich 1928 die StZ für externe Autoren öffneten, war von Anfang an klar, dass auch Frauen publizieren können – über Erich Przywara SJ wurden Edith Stein und die österreichische Schriftstellerin Oda Schneider angeworben, die in derselben Ausgabe zur Frauenfrage publizierten (vgl. 245). Stark war der Einfluss von Kardinal Michael Faulhaber (München und Freising), der die Zeitschrift finanziell unterstützte („Feldausgaben" im Ersten Weltkrieg) und vergeblich um Peter Lippert SJ als Spiritual warb („Tauziehen um Lippert", 255). Neben den Statistiken gibt es 16 Abbildungen, die einzelne Redaktionssitze und -mitglieder zeigen.

Das dritte Kapitel, das den Ersten Weltkrieg, die Zwischenkriegszeit und die nationalsozialistische Zeit behandelt, fällt gegenüber den beiden ersten Kapiteln ab. Mehrmals ist davon die Rede, dass der Lebensstil der Schriftsteller zu wenig „monastisch" gewesen sei (vgl. 80 f., 228). Das Adjektiv monastisch ist dabei nicht kritisch hinterfragt, denn es entspricht gewiss nicht der Ordenstradition bzw. jesuitischer Lebensweise. Hätte die Zeit des Ersten Weltkriegs nicht eine differenziertere, weniger holzschnittartige Darstellung verdient? Klaus Schatz' *Stimmen*-Beitrag „Zwischen Nationalismus und Völkerverständigung. Jesuitenzeitschriften im Ersten Weltkrieg" (August 2018) wird zwar erwähnt, aber nicht wirklich ausgewertet: Darin wird genau unterschieden, wie sich die *Études* und die StZ verhielten, wer mehr nationalistisch (oder chauvinistisch), wer mehr patriotisch eingestellt war. In diesem Zusammenhang hätten auch die beiden Editorials „1914 / 2014" (August 2014) und „Neue Stimmen für eine neue Zeit" (Oktober 2014) zur Umbenennung der StML geholfen. Übersehen wurde der Beitrag über den Kurzzeitschriftleiter: „Franz Ehrle SJ als Chefredakteur und Herausgeber der ‚Stimmen der Zeit'" aus der *Collection de l'École Française de Rome* (Nr. 551), die dem Jesuitenhistoriker 2018 eine komplette Ausgabe (Dokumentation einer Tagung) gewidmet hat. Ehrle war übrigens zuerst Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, dann Kurienkardinal, nicht umgekehrt (vgl. 43). Etliche andere Desiderata wären anzuführen. M. hat ihre Studie zwar 2017 eingereicht, aber das Vorwort ist mit Januar 2019 datiert – die dazwischen liegende Zeit wurde offenbar nicht berücksichtigt.

„Ausblick" und „Fazit" fallen mit sechseinhalb und 15 Seiten schmal aus – auf Kosten von Präzision. Kann man den Kreisauer Kreis kommentarlos als „Widerstandsgruppe" (303) bezeichnen? Verwunderlich ist, dass M. entgangen zu sein scheint, dass München nicht mehr Redaktionssitz ist. Er wurde Ende 2017 nach Berlin verlegt (vgl. 6 und 226). Die Stärke der Dissertation liegt in der Fülle des durchforsteten und aufbereiteten Archivmaterials, für die jeder Leser und jeder Leserin nur dankbar sein kann.

A. R. Batlogg SJ

Buss, Gregor: *Katholische Priester und Staatssicherheit*. Historischer Hintergrund und ethische Reflexionen. Münster: Aschendorff 2017. 356 S., ISBN 978–3–402–13206–7 (Paperback).

Das vorliegende Werk von Gregor Buß besteht aus dem Vorwort des Autors, einem Teil A mit vier Kapiteln, einem Teil B mit drei Kapiteln und abschließend aus den Registern. Es beruht auf der 2010 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karlsuniversität in Prag eingereichten Dissertation des Autors. Dieser betont in seiner Einleitung, dass er mit dieser Arbeit keine konkreten Fälle Inoffizieller Mitarbeiter (IM) unter den Priestern während der DDR Zeit bewerten, sondern „Kriterien zur Bewertung" unter ethischer Reflexion erarbeiten möchte (11 f.). Für diese Forschungsarbeit hat Buß zahlreiche Akten unter entsprechender quellenkritischer Behandlung beim Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (BStU) und in den Außenstellen dieser Behörde eingesehen (14 f.).

Das erste Kapitel von Teil A ist eine Einführung in die Arbeitsweise des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS), in der Buß zum Verständnis des Lesers die grundlegenden Entwicklungslinien der Entstehung und der Aufgaben des MfS seit 1950 vorstellt (21 f.). Für die Überwachung der beiden Kirchen wurde im MfS die Hauptabteilung XX (HA XX) eingerichtet (28 f.). Als „Hauptwaffe gegen den Feind" waren die IM als Denunzianten die entscheidenden „Erfüllungsgehilfen" des MfS (33). Seit dem Ende der 1960er verfolgte das MfS mit seinem gesamten geheimdienstlichen Repertoire auch gegen die katholische Kirche in der DDR drei Ziele: Neuzirkumskription der Bistumsgrenzen, Ausschaltung „feindlich-negativer Kräfte" und Förderung „loyaler" Kreise innerhalb der Kirche (43). Von der Berliner Ordinarienkonferenz (BOK) bis in die Priesterseminare hinein sollte die katholische Kirche v. a. mittels IM observiert und bearbeitet werden (45 f.). Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit der Frage der Kontakte zwischen dem MfS und der katholischen Kirche. Offizielle Kontakte waren schon aufgrund zahlreicher politischer Anlaufstellen in Zuständigkeit des MfS (z. B.

Ein- und Ausreisen, Häftlingsfreikäufe) notwendig (53 f.) und für diese Beziehungen zum MfS wurden immer wieder Richtlinien seitens der BOK und der Bischöfe erlassen (57 f.). Buß stellt hier zur offenen Diskussion, inwieweit der Übergang von offiziellen zu „halboffiziellen" Gesprächen zwischen Priestern und MfS stattgefunden habe, wie er zu bewerten sei, und ob die Richtlinien der BOK für die Treffen mit Mitarbeitern des MfS auch eingehalten wurden und der jeweilige Bischof vollständig informiert wurde (67 f.). Im dritten Kapitel geht es um die inoffiziellen Kontakte zum MfS, die ohne eine offizielle Erlaubnis der Bischöfe stattfanden. Das MfS suchte den Kontakt zu potentiellen Mitarbeitern unter der Priesterschaft nach ganz bestimmten Schemata: direkte Kontaktaufnahme, Schaffen von Umständen, die zur selbstständigen Kontaktaufnahme eines Kandidaten zum MfS führten, und sogenannte „Legende"-Vorwände (74 f.). Statistische Zahlen zur Menge der IM unter den Priestern sind aus MfS-Perspektive erhoben worden und deshalb kritisch zu betrachten, zumal man überhaupt IM aufgrund der schwierigen Definition des Begriffes nicht in einer homogenen Gruppe zusammenfassen kann (90 f.). In einigen Fällen soll es den Führungsoffizieren des MfS sogar gelungen sein, eine persönliche Beziehung zu Priestern aufzubauen, um deren Vertrauen letztlich auszunutzen (119). Buß erkennt klare Abstufungen des Kontaktes von Priestern zum MfS, von offizieller Art bis hin zu Priestern, die ohne ihr Wissen („fiktiv") MfS-Mitarbeitern Informationen preisgegeben haben (128 f.). Die Frage, welche Konsequenzen die Weitergabe von Informationen von Priestern an das MfS für betroffene DDR-Bürger hatte, sieht Buß als moralisch schwer einzuschätzen, zumal hier Einzelfälle in den Blickpunkt genommen werden müssten, um zu prüfen, ob ein tatsächlicher Schaden einen „Schulderweis" erbringt (132 f.). Im vierten Kapitel fragt der Autor, warum katholische Priester zu IM wurden. Dabei bediente sich das MfS z. B. Erpressungsversuchen gegenüber Priestern, v. a. bei Zölibatsverletzungen (140). Oft spielte aber auch „Angst" der Priester eine Rolle, sich dem Anliegen des MfS zu widersetzen (150). Auch persönliche Interessen (z. B. Reisefreiheit in die BRD) konnten Motive sein (153 f.). Letztlich gab es multiple Faktoren, die zu einer Zusammenarbeit zwischen MfS und Priestern führten, wobei aber zu konstatieren ist, dass der größte Teil der Geistlichen niemals einen „Entschluss zur Kollaboration" gefasst hatte (167 f.).

Im Teil B geht es dem Autor um die ethischen Fragen der Mitarbeit von Priestern für das MfS. Dazu sind dem Autor die Entwicklung von inhaltlichen Kriterien (z. B.: Gab es ernste Folgen für Dritte? Gab es Zwang zur Mitarbeit?) wichtig sowie Fragen zur Reflexion des betroffenen Priesters auf seine Tätigkeit selbst (172). Dafür stellt Buß auch ein Modell für die unterschiedlichen Beweggründe auf (180). In der Folge zieht er in äußerst breiter ethischer Exegese die Positionen des Immanuel Kant und des Thomas von Aquin über die Frage des moralischen Handelns zur Diskussion heran. Buß erkennt, dass das Argument der Willensschwäche allein eine Mitarbeit der Priester beim MfS nicht hinreichend rechtfertigte (215 f.). Eine einfache Lösung gebe es nach Buß' ethischen Überlegungen bei besonderen Konfliktsituationen nicht. Doch sollte sich der Mensch darauf konzentrieren, in diesen Fragen nicht zu resignieren, sondern wenn möglich, einen bestmöglichen Kompromiss erzielen (238 f.). Denn viele Priester widerstanden schon ersten Anwerbeversuchen durch das MfS (245), so dass es die Freiheit gab, auch Nein zu sagen, was politisch für den Betreffenden in der Regel auch folgenlos blieb (247 f.). Buß bedient sich in der Folge auch ethischer Bewertungen des Erkennens anhand weiterer philosophischer Grundansätze, wie z. B. der Ethik des Aristoteles (252 f.). Im sechsten Kapitel geht es dem Autor um den Ursprung und das Ziel menschlichen Handelns. Das MfS wusste genau, mitsamt seinen Repressions- und Manipulationsmethoden, wie es Menschen zur Mitarbeit gewinnt (284). Auch die These, die Erfahrungen der Menschen im Nationalsozialismus und die gesellschaftlichen Umstände in der DDR seien begünstigende Faktoren für eine Mitarbeit beim MfS gewesen, diskutiert Buß ausführlich (287 f.). Dennoch blieb das katholische Milieu in der DDR immer eine gesellschaftliche Nische, in der der Staat letztlich kaum ideologisch fruchten und die er nicht übernehmen und nach seinen Vorstellungen leiten konnte (296). Dennoch hatten Priester, die als IM arbeiteten, einen moralischen Schaden im Selbst genommen (312 f.). In seiner abschließenden Schlussfolgerung kommt Buß zu dem Ergebnis, dass eben auch katholischen Priestern die gewöhnlichen menschlichen

Schwächen eigen sind, wenn auch ihr Fehlverhalten eine größere Auswirkung erzielen konnte und die moralische Frage des Handelns als Christ und Vertreter der katholischen Kirche weitaus mehr im Mittelpunkt stand (318 f.).

Insgesamt betrachtet legt Buß ein bemerkenswertes und auch kein anklagendes Werk vor, das fachübergreifend (kirchen-)historische und moraltheologisch-ethische Fragen einer noch jüngeren Epoche der deutschen Geschichte in einen engen Zusammengang stellt. Der moraltheologisch-ethische Teil B weist eindeutig die Expertise des Autors auf diesem Gebiet aus, während der (kirchen-)historische Teil A trotz entsprechender Archivbesuche und Aktenstudium des Autors eher rein informativ und an vielen Stellen auch zu deskriptiv ist. Der Ansatz, den er aber bei der Konzeption seiner Arbeit verfolgt, nämlich anhand des Verhältnisses der katholischen Kirche zur DDR bzw. der katholischen Priester zur Staatssicherheit Prinzipien und Kriterien für die Motivation einer Mitarbeit als IM unter moraltheologisch-ethischen Perspektiven zu analysieren, ist ein guter Zugang zum Verständnis des Handelns von Menschen im Rückblick auf die Geschichte, um historisches Handeln besser zu erklären und zu verstehen. Allerdings kann der Moment der Entscheidung wie die eines einzelnen katholischen Priesters, einem offensichtlich menschenverachtenden System zuzuarbeiten, durch ethische Prinzipien allein nicht vollkommen erfasst oder gar verstanden werden. Buß' Anliegen war es, verschiedene theologisch-philosophische Deutungsmuster heranzuziehen und zu extrahieren, um persönliche Entscheidungen in historischer Perspektive besser greifen und verstehen zu können. Das ist ihm mit seinem Werk an einer Schnittstelle zwischen (Kirchen-)Geschichte und Ethik sehr gut gelungen. (Kirchen-)Geschichte im Lichte der moralischen Frage des Handelns seiner Akteure zukünftig noch besser zu reflektieren, ist eine Methode, die es aber noch auszuweiten und weitreichender anzuwenden gilt.

M. Schmerbauch

3. Systematische Theologie

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftlichkeit. Herausgegeben von *Benedikt Paul Göcke* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 13,2). Münster: Aschendorff 2019. XXV/396 S., ISBN 978–3–402–11918–1 (Hardback).

In ihrem Anspruch, die auf Glaube und Vernunft aufbauende Lehre der Kirche im Dialog mit anderen Wissenschaften als „konsistente, kohärente und zu Recht mit dem Anspruch auf Wahrheit auftretende Weltanschauung" (IX) auszuweisen, gerät eine universitäre Theologie zunehmend unter Druck. Sie muss sich dabei nicht nur befragen lassen, inwieweit sie als Ganze und in ihren jeweiligen Teildisziplinen den Kriterien wissenschaftlichen Arbeitens genügt, sie sieht sich auch mit dem Anspruch des kirchlichen Lehramtes konfrontiert, Argumente für den Wahrheitsanspruch des Glaubens oder zumindest Argumente gegen dessen Bestreitung zu entwickeln (vgl. XI f.). Universitäre Theologie ist, anders ausgedrückt, nicht nur Reflexions-, sondern wesentlich auch Bezeugungsinstanz und erhebt als Wirklichkeitswissenschaft im Anschluss an Pannenberg „den Anspruch, Wissenschaft vom ersten Grund und letzten Ziel der Geschichte der Welt und der Stellung des Menschen im Ganzen des Seins zu sein" (XII f.). Bereits ein kurzer Blick auf die apostolische Konstitution „Veritatis gaudium" (vgl. XV) macht deutlich, wie aktuell die Debatten um den wissenschaftstheoretischen Status der Theologie – insbesondere mit Blick auf die Ergebnisoffenheit ihrer Forschungen – immer noch sind. Der vorliegende Sammelband stellt aber nicht die Theologie als ganze in den Mittelpunkt seines Interesses, die einzelnen Beiträge konzentrieren sich vielmehr auf die methodische und wissenschaftstheoretische Selbstverortung der einzelnen theologischen Disziplinen. Im kritischen Dialog mit anderen Wissenschaften und ihren Methoden soll auf diese Weise nicht nur das jeweils eigene Profil eines jeden einzelnen Fachbereiches, sondern der wissenschaftliche Charakter der katholischen Theologie insgesamt aufgewiesen und untermauert werden.

Als eines der einflussreichsten literarischen Werke der Menschheitsgeschichte steht die Bibel nach Meinung des Alttestamentlers *Ludger Schwienhorst-Schönberger* (1–13) an einem ebenso spannungsgeladenen wie dynamischen Schnittpunkt zwischen einer Reihe von Wissenschaften. Als historisch-hermeneutische Disziplin kann sich die Exegese „unproblematisch in den geistes- und geschichtswissenschaftlichen Fächerkanon der Universität" (4) einreihen. Als genuin theologische Disziplin bleibt sie allerdings auf einen Wahrheitsanspruch verpflichtet, der in letzter Konsequenz nur aus der Teilnehmerperspektive formuliert und plausibel gemacht werden kann. Der Verf. plädiert deshalb für eine philosophische Schriftauslegung, in der die Hl. Schrift im Licht der Vernunft zu lesen und zu deuten sei. Die Exegese muss sich aus einem allzu bequemen „historisch-hermeneutischen Schlummer" befreien. Sie kann sich nicht – gegen Göcke – mit dem Status einer theologischen Hilfswissenschaft begnügen, sondern steht – wie alle anderen Disziplinen auch – vor der Aufgabe, ihre Aussagen im Lichte wissenschaftlicher Rationalitätsstandards zu verantworten (vgl. 6–8, 11). Der exemplarische Versuch, zwei exegetische Theorien – Zwei-Quellen-Theorie und Gleichnisforschung – mit den beiden klassischen wissenschaftstheoretischen Modellen von Popper und Kuhn zu korrelieren, führt nach *Johannes Seidel / Maria Neubrand* (15–52) zu dem klaren Ergebnis, dass nicht die Theologie selbst, sondern allein die Wissenschaftstheorie über den Wissenschaftlichkeitsanspruch – im konkreten Fall der neutestamentlichen Exegese – entscheiden kann (vgl. 18, 48). Nur auf dieser Basis lassen sich ihrer Meinung nach exegetische Hypothesen verantwortungsvoll und vernünftig beurteilen bzw. diskutieren.

Alte Kirchengeschichte und Patrologie sind nach *Notker Baumann* (53–84) stärker als andere theologische Disziplinen in Zwischenräumen verortet – ein Faktum, das neben unbestreitbaren Risiken auch zahlreiche Chancen mit sich bringt (vgl. 53, 80). Beide stehen in einem Näheverhältnis zu den Geschichtswissenschaften und sind in Literatur- und Altertumswissenschaft eingebunden, ohne deshalb ihre Beheimatung im theologischen Fächerkanon zu verlieren. Der mit den interdisziplinären Kommunikationszusammenhängen verbundene Zwischenstatus ist ein Privileg, das auf vielfältige Weise fruchtbar gemacht werden kann, das gelegentlich aber auch zu Vorbehalten von historisch-hermeneutischer ebenso wie von theologischer Seite führt. *Stefan Samerski* (85–100) verortet das Fach Kirchengeschichte im Spannungsbogen von historischer Theologie, Kirchen- und Christentumsgeschichte (vgl. 85). Ohne eine gewisse Nähe zu Jedin, der Kirchengeschichte als eine Geschichte des Wachstums der von Jesus Christus gegründeten Kirche versteht, zu bestreiten, plädiert der Verf. für einen erweiterten Begriff von Kirchengeschichte, der neben der Zeugnisdimension (vgl. 92 f.) auch ihre unhintergehbare Nähe zur Profangeschichte (vgl. 98) berücksichtigt.

Ausgehend von einer prägnanten Begriffsdefinition, der zufolge die Dogmatik als Teildisziplin der systematischen Theologie „die Inhalte des christlichen Offenbarungsglaubens in ihrer Gesamtheit unter Anerkennung ihrer normativen kirchlichen Bezeugung wissenschaftlich reflektiert" (101), skizziert *Thomas Marschler* (101–138) in seinem Beitrag die historische Entwicklung des Faches Dogmatik und seiner methodischen Ausdifferenzierung in positive bzw. spekulative Theologie (vgl. 104). Der klassische Ansatz, Theologie auf Basis des aristotelischen Wissenschaftsverständnisses als eine „echte Glaubens-Wissenschaft" (108) zu fassen, wird zunehmend problematisch – was nicht zuletzt im Übergang vom Ideal einer Konklusionswissenschaft zur Dogmenhermeneutik mehr als deutlich wird. Allerdings sollten derartige Gegenüberstellungen nicht darüber hinwegtäuschen, dass hermeneutische ebenso wie scholastische Ansätze blinde Flecken haben und jeweils spezifische Probleme mit sich bringen (vgl. 109, 113 f.). Im Anschluss an eine synthetische Einordnung der Dogmatik in den Kanon der Theologie benennt der Verf. einige aktuelle Herausforderungen der Dogmatik, die sich unter den beiden Stichworten „Bindung an das kirchliche Glaubensbekenntnis" und „Freiheit der theologischen Forschung bzw. Lehre" zusammenfassen lassen. Nach *Klaus Müller* hat zwar kaum eine andere theologische Disziplin seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine ähnlich „kreative[], vielstimmige[], aber auch heterogene[]" (139) Entwicklung durchlaufen wie die Fundamentaltheologie, dennoch lassen sich letztlich nur drei Modelle einer „Wissenschaftstheorie katholischer Provenienz" (141)

im strengen Wortsinn ausmachen: die Ansätze von H. Peukert, H. J. Verweyen und J. Werbick, die einer kritischen Relektüre unterzogen werden. In seinen Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie, Theologie und Wissenschaft hält *Ludger Jansen* (171–188) fest, es könne nicht länger darum gehen, Glaubenssätze philosophisch zu begründen. Diese Einsicht besagt allerdings nicht, dass Philosophie damit ihre konstitutive Bedeutung für die theologische Reflexion verlieren muss. Der Verf. plädiert für ein Netzwerkmodell (vgl. 182), das verschiedene Formen menschlicher Überzeugungen – auch religiöse – auf möglichst kohärente Weise zu einem Gesamtbild zu verdichten sucht und damit auch dem menschlichen Nachdenken darüber, was einem Leben Sinn gibt, eine neue Dynamik verleiht.

Obwohl eine exemplarische Sichtung einiger Standardwerke den Schluss nahelegt, dass kein Konsens über die „Bedingungen der katholischen Moraltheologie als Wissenschaft" (189) besteht, lassen sich nach *Bernhard Bleyer* (189–215) dennoch eine Reihe von allgemein akzeptierten Kriterien erheben, die ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit stützen können. Nach „Optatam totius" ist die Moraltheologie als theologische Disziplin zwischen „der inhaltlichen Lehre der biblischen Texte und ihrer Überlieferung […] und ihrem Zweck, nämlich dem herausgehobenen Auftrag der an Christus Glaubenden" (192) eingebettet. Zugleich hat sich die Moraltheologie als normative Handlungstheorie (vgl. 192 f.) auszuweisen – ein zuweilen konfliktträchtiger Anspruch. Im Spannungsfeld von Vernunft und Offenbarung, die beide auf je eigene Weise handlungsleitend sein können und wollen, wäre „Moraltheologie als wissenschaftliche Dialektik von Glaubens- und Vernunfthermeneutik menschlicher Praxis" (208) zu entwickeln. *Matthias Möhring-Hesse* (217–243) positioniert die theologische Sozialethik, die zuweilen als ein Unterbereich der Moraltheologie verhandelt wird, im Spannungsfeld zwischen katholischer Soziallehre und Sozialwissenschaften (vgl. 217). Angesichts unabweisbarer Krisenphänomene – Zerbrechen eines milieuförmigen Katholizismus und dem damit einhergehenden Bedeutungsverlust der Kirche für politische Aushandlungsprozesse (vgl. 222, 226, 238) – gründet ihre Relevanz wesentlich in der konkreten Bezugnahme auf die christliche Glaubenspraxis und ihrer Fähigkeit, deren kreatives Potential gesellschaftlich fruchtbar zu machen (vgl. 236–241).

Die Religionspädagogik bzw. Katechetik ist nach *Ulrich Riegel* (245–278) eine der alteingesessenen theologischen Disziplinen. Als kritische Reflexion auf die Prozesse der Glaubensvermittlung und des religiösen Lernens bedarf sie eines geschärften Bewusstseins für gesellschaftlichen Wandel, um angesichts der aktuellen Herausforderungen – zu nennen wären insbesondere religiöse Pluralität und gesellschaftliche Säkularisierung (vgl. 272) – Orientierungshilfen bieten zu können. *Andreas Wollbold* (279–306) sieht die Pastoraltheologie als Vermittlungswissenschaft zwischen Theorie und Praxis sowie zwischen den Grundlagen des christlichen Glaubens und der Gegenwart. Als praktisch-theologisches Grundlagenfach (vgl. 279) – das trotz vieler Berührungspunkte nicht mit einer Fundamentaltheologie unter praktischem Anspruch (vgl. 283 f.) zu verwechseln wäre – ist sie notwendig interdisziplinär verfasst und legt den spezifischen Fokus ihrer Reflexion auf die pastorale Praxis. Sie versucht, im Dialog mit der kirchlichen Tradition verantwortungsvolles Handeln in der Kirche (vgl. 302) zu ermöglichen, ohne dabei „den Primat des Heilswerkes Christi und seines Auftrages an die Kirche" (301) aus dem Blick verlieren zu dürfen. *Stephan Winter* (307–348) unterstreicht in seinem Beitrag die Bedeutung ritueller und symbolischer Handlungen für eine jede spezifisch christliche Ausgestaltung der menschlichen Daseinsform. Erst der gemeinschaftliche rituell-symbolische Gottesdienst eröffnet den Raum, in dem sich die Glaubenden als Gemeinschaft konstituieren bzw. durch den Geist konstituieren lassen, dann kommt der rituell-symbolischen Praxis eine besondere Bedeutung für die theologisch-wissenschaftliche Reflexion, ja für die theologische Rationalität insgesamt zu (vgl. 335). Wenn die Liturgie bzw. der Gottesdienst dem Verf. zufolge als Lebensraum interpretiert werden können, hätte sich Theologie folgerichtig immer auch ein Stück weit als liturgische Theologie (vgl. 308, 338) zu verstehen. Moderne Kanonistik muss nach *Judith Hahn* (349–370) nicht nur das Kirchenrecht, sondern auch die veränderte Stellung der Kirche in der Gesellschaft in den Blick nehmen. Zugleich hat die Kanonistik durch das letzte Konzil produktive Anstöße für eine Neuausrichtung erhalten,

die allerdings nicht über die jüngst wieder aufbrechenden Konflikte zwischen Konzil und Kirchenrecht (vgl. 359, 362) hinwegtäuschen können.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes geben einen Überblick über das wissenschaftliche Selbstverständnis der einzelnen theologischen Disziplinen. Sie skizzieren Gegenstand und Methode des jeweiligen Fachbereichs, sie gehen in gebotener Kürze auf wichtige Entwicklungsschritte in den einzelnen Disziplinen ein und stellen diese in einen größeren, fächerübergreifenden Zusammenhang. Dabei zeigt sich, dass nicht nur das Verhältnis zwischen Vernunft und Glaube immer wieder aufs Neue durchdacht werden muss; auch das komplexe Zusammenspiel der einzelnen theologischen Disziplinen verdient entsprechende Aufmerksamkeit. Die Schwierigkeit, Theologie als Wissenschaft zu begreifen, dürfte neben ihren spezifischen Ansprüchen als Glaubenswissenschaft auch mit der ihr eigenen Vielstimmigkeit verbunden sein. Die unterschiedlichen Blickwinkel der theologischen Disziplinen erfordern neben dem intensiven Gespräch mit den jeweiligen Nachbarwissenschaften auch einen innertheologischen Dialog, innerhalb dessen es nicht länger möglich scheint, einzelnen Fächern – meist der Fundamentaltheologie und der Dogmatik – einen gegenüber den anderen Disziplinen herausgehobenen wissenschaftlichen Charakter zuzuschreiben. Als bezeugungsorientierte Wirklichkeitswissenschaft ist die Theologie gefordert, die Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit und Ganzheit in den Blick zu nehmen, ohne sich dabei als Universalwissenschaft gerieren zu können – ein hoher Anspruch, der neben Bescheidenheit auch ein ausgeprägtes Interesse für andere Wissenschaften verlangt und zudem den Mut voraussetzt, sich kritisch hinterfragen zu lassen, ohne deshalb darauf zu verzichten, eigene Wahrheitsansprüche zu formulieren. P. Schroffner SJ

Eine Autorität für die Dogmatik? Thomas von Aquin in der Neuzeit. Festschrift für Leonhard Hell. Herausgegeben von *Benjamin Dahlke* und *Bernhard Knorn*. Freiburg i. Br.: Herder 2018. 284 S., ISBN 978–3–451–34868–6 (Hardback); 978–3–451–81868–4 (PDF).

Der Sammelband von *Benjamin Dahlke* und *Bernhard Knorn* hat es sich zur Aufgabe gemacht, einen historisch fundierten Beitrag zur Frage zu leisten, „inwieweit und warum einem früheren Denker zu späterer Zeit Autorität zukam und welche Rolle er in der systematisch-theologischen Diskussion zu spielen vermag“ (10). Dabei steht die Rezeption des Thomas von Aquin – wie der Titel schon besagt – im Zentrum des Bandes. Der Band wurde dreigeteilt, um zuerst einige Fallbeispiele aus dem 15. bis zum 18. Jahrhundert zu beschreiben und später dann die Rezeption von Thomas im 19. und 20. Jahrhundert zu analysieren. Die Rezeption in der zuerst genannten Periode fiel sehr heterogen aus, während Thomas in letzterer zur verbindlichen Autorität erhoben wurde – als Garant der katholischen Orthodoxie und *princeps theologiae* (vgl. 10). Als letzter Teil folgt dann eine Reflexion auf die Fragestellung, inwiefern oder inwieweit von Thomas von Aquin als einer Autorität für die Gegenwart gesprochen werden kann. Leonhard Hell wurde der Band zum 60. Geburtstag gewidmet, obwohl der Mainzer Dogmatiker weder Thomist noch Vertreter einer Theologie sei, in der Thomas eine zentrale Rolle einnehme (vgl. 11). Laut dem Vorwort der Herausgeber liegt allerdings eine Verbindung von Leonhard Hell und Thomas von Aquin durch das Aufwerfen theologietheoretischer Probleme vor (vgl. 12).

Der erste Teil des Bandes wird mit dem Artikel „Summenkommentare früher Jesuitentheologen. Kreative Treue zu Thomas von Aquin“ von *Bernhard Knorn*, einem der Herausgeber, eröffnet, indem er über die Summenkommentare referiert, die ab den 1560er Jahren von Jesuitentheologen verfasst wurden. Obwohl der Ordensgründer Ignatius von Loyola selbst Thomas als vorrangigen Lehrer der Theologie in den Ordenssatzungen festhält, gewinnt die Auslegung, was dies konkret bedeute, vor allem in dem Spannungsgefüge von Gehorsam und Einheitlichkeit des Willens im Orden eine besondere Bedeutung (vgl. 21). Thomas von Aquin kann als Autorität und Basis der theologischen Studien des Jesuitenordens bezeichnet werden, wenn auch die Gelehrten des Ordens über Thomas hinausgingen, um aktuelle Positionen zu behandeln und die theologischen Debatten flexibler zu gestalten (vgl. 30 f.). Auf

den Eröffnungsartikel folgen zwei Artikel, die spezifische Aspekte des Thomismus in der französischsprachigen Welt der Neuzeit behandeln: Zuerst der Artikel „The Dispute between the Louvain Faculty of Theology and the Jesuits (1587–1588). *Solus Augustinus* versus Thomist Positions" von *Mathijs Lamberigts*, der den Streit zwischen Leonhardus Lessius als thomistischem Denker und der augustinisch geprägten Fakultät von Löwen über die Themen Gnade, Prädestination und den freien Willen des Menschen in eindrucksvoller Weise darstellt (vgl. 46). Als zweiter Artikel folgt „Jansénisme et thomisme: une question de causalité?" von *Simon Icard*. Die spannende Entwicklung der Konkomitanzlehre und der Streit um den Verlust des Laienkelches, an dem die Theologie des Thomas einen maßgeblichen Anteil hat (vgl. 60), wird von *Matthias Laarmann* mit dem Artikel „Konkomitanz und Kommunion unter beiderlei Gestalt. Zur Diskussion vom 15. bis zum beginnenden 17. Jahrhundert" behandelt. Bei der Auseinandersetzung um diese Thematik kommt der Autor zu dem Ergebnis, dass Thomas hier allerdings von den reformatorischen Theologen als „Flaggschiff" der Konkomitanzlehre ausgemacht wird, während die katholischen Theologen hier eher auf eine „Wolke von Zeugen" verweisen, anstatt sich auf eine einzige Autorität zu stützen (vgl. 74). *Claus Arnold* beschreibt in seinem Artikel „Thomas, Thomismus und theologische Zensur. Exempel aus dem Zeitalter der Konfessionalisierung und der Modernismuskrise" hingegen die thomistische Engführung unter Papst Pius V., die jedoch wiederum einer Pluralität von Schulen weichen musste (vgl. 77–79). In seinem Artikel hebt der Mainzer Kirchenhistoriker zwar auch den Thomismus als Grundlage für die „repressive Ideologie" (84) von Pius X. und seiner theologischen Zensur heraus, würdigt jedoch im gleichen Zug Thomas als Nährboden für die theologischen Strömungen, die das Zweite Vatikanum prägten (vgl. 84 f.).

Den Einfluss des Thomas auf die protestantischen Theologen des 19. Jahrhunderts untersucht *Johannes Wischmeyer* in seinem Artikel „Ein ‚Ritterthum [sic!] der Theologie'. Thomas von Aquin und die Scholastik in der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts" und kommt zu dem differenzierten Ergebnis, dass die protestantischen Theologen einerseits die Thomas-Rezeption jener Zeit überwiegend abgelehnt hätten (vgl. 102), aber andererseits Thomas in der Gotteslehre durchaus ein Klassiker für die dogmatische Systembildung und somit eine Autorität geblieben sei – wenngleich er nicht denselben autoritativen Anspruch innegehabt habe wie in der Frühen Neuzeit. *Peter Walter* behandelt mit seinem Artikel „Zur Thomas-Rezeption bei Leopold Liebermann (1759–1844), einem Mainzer Theologen des 19. Jahrhunderts" einen neuzeitlichen Denker, der von Thomas und seinen Werken beeinflusst wurde, jedoch keineswegs als Thomist gelten kann (vgl. 125). Über eine sehr prägende Periode in der „Autoritäts-Geschichte" des Aquinaten berichtet *Jörg Ernesti* in seinem Artikel „Leo XIII. (1810–1903) und die Erneuerung des Thomismus", in dem er den Thomismus in der Biographie des Papstes zu verorten sucht (vgl. 137 f.). Für Leo stand laut Ernesti der Versuch im Vordergrund, Glaube und Vernunft in Hinblick auf das moderne Denken zu versöhnen – wofür der *doctor angelicus* als Garant stehen sollte. Als exemplarischer Theologe im Dunstkreis des Zweiten Vatikanums wird von *Frank Ewerszumrode* Ambroise Gardeil, geistlicher Wegbereiter des Konzils und Lehrer von Marie-Domenique Chenu und Yves Congar, in seinem Beitrag „Progressive Theologie nur mit Thomas von Aquin! Die theologische Hermeneutik von Ambroise Gardeil (1859–1931) als kritische Aufnahme modernistischer Anliegen" behandelt. Ein weiteres Beispiel für einen solchen Theologen, nämlich August Reatz, wird in „Zwischen lehramtlicher Vermittlung und dekorativem Gebrauch. Die Thomas-Rezeption bei August Reatz (1889–1967)" von *Sebastian Lang* beschrieben. Den Abschluss des zweiten Teils bildet *Klaus Vechtel* mit seinem Artikel „Thomas von Aquin in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie bei Wolfhart Pannenberg (1928–2014)", der sowohl Thomas von Aquin als auch Wolfhart Pannenberg als Theologen ausweist, die ein differenziertes Spannungsgefüge von Glaube und Vernunft wahren (vgl. 183).

Der dritte Teil des Buches fragt nach Thomas als einer theologischen Autorität in der Gegenwart. Als erstes untersucht *Gregorio Montejo* mit „In the Wake of *Aeterni Patris*. The *Rezeptionsgeschichte* of Thomism in North America" verschiedene moderne Strömungen des Thomismus, bspw. den Transzendentalthomismus oder den analyti-

schen Thomismus, in Hinblick auf ihre Entstehung und ihren Einfluss in Nordamerika. Danach hat *Peter De Mey* wiederum die gesamtkirchliche Dogmatik im Blick, wenn er mit „The Construction and Ongoing Modification of a Sacramental Ecclesiology. Vatican II's Relation to Aquinas' Theology of the Sacraments" die Bedeutung des Aquinaten als Autorität für die Konstitutionen des Zweiten Vatikanums in Hinblick auf die Ekklesiologie untersucht. *Rajakumar Joseph* hingegen stellt einen von Thomas beeinflussten indischen Philosophen mit dem Artikel „The Seeds of Religious Pluralism. From the Writings of Thomas Aquinas and Michael Amaladoss" vor. In diesem Artikel werden sowohl der Aquinat als auch Michael Amaladoss als Theologen und Philosophen vorgestellt, die den christlichen Glauben und das christliche Handeln als Vermittler („faciliator") des Menschen zu Gott sähen, aber nicht als notwendiges Absolutum, um den Weg zu Gott finden zu können (vgl. 240). *Benjamin Dahlke* behandelt direkt die Frage, inwiefern Thomas generell als Autorität für die Dogmatik gelten kann und was überhaupt eine solche „Autorität" ausmacht. „Autorität und Autoritäten in der Dogmatik" lautet daher die Überschrift seines Artikels. Für den Paderborner Dogmatiker stellt eine Autorität eine Hilfe dazu dar, Offenbarung in ihren vielen Facetten zu erschließen (vgl. 250). Diese Autorität muss jedoch kritisch durchdacht und auf ihrer Basis dynamisch weitergedacht werden, damit keine Erstarrung droht (vgl. 251). Zuletzt behandelt noch *Walter Kardinal Kasper* das Theologieverständnis des Aquinaten („Das Verständnis der Theologie bei Thomas von Aquin"). Ihm zufolge ist Theologie für Thomas keine Aufzählung oder kein Warenkatalog von Glaubenswahrheiten, sondern eine *reductio in mysterium* – eine Rückführung aller Glaubenswahrheiten auf das eine, allumfassende und einende Geheimnis des dreifaltigen Gottes.

Einen Sammelband mit einer so weitreichenden Fragestellung zu bewerten – zumal er eine so große Fülle an Themen und Epochen einfangen möchte – ist nicht einfach. Dass das Autoritätsverständnis in verschiedenen Epochen bei unterschiedlichen Autoren facettenreich vorliegt, gibt der Band eindeutig zu erkennen. Eher „exotische" Artikel, wie bspw. über den indischen Philosophen Amaladoss oder den Mainzer Theologen Reatz, bieten zwar spannende Einblicke in ein differenziertes Verständnis und den Einfluss des thomanischen Erbes, sind allerdings gleichzeitig aufgrund ihrer Grades an Spezifizierung nur bedingt geeignet, um sich ein allgemeines Bild über die Rezeption des Aquinaten als Autorität zu machen. Ein gewichtiger Artikel hinsichtlich der Fragestellung ist sicher der Beitrag von *Jörg Ernesti*, der versucht, der Favorisierung des Aquinaten als *princeps theologiae* durch Leo XIII. auf den Grund zu gehen. Leo XIII. sah in Thomas von Aquin die Möglichkeit, dass die gesamte Wirklichkeit durch die Brille der Scholastik neu verstanden werden könne (vgl. 134). Er glaubte, in der thomanisch-scholastischen Prämisse, dass *fides* und *ratio* zusammengehören, die Doktrin der Kirche und das säkular-moderne Denken wieder vereinen zu können. Deshalb wurde Thomas in vielen Punkten – als Ausnahme ist bspw. seine Mariologie zu nennen – zur Norm der Kirche und des Lehramtes (vgl. 243). Dass es dabei zu Konflikten kommt, zeigt u. a. die Auseinandersetzung des Lehramtes mit der Nouvelle Théologie, denn hierbei spiegelt sich die Unterscheidung zwischen „thomistischem" und „thomanischem" Gedankengut wider (vgl. 246). Es ist sicherlich auch die Folge einer zu starken Engführung des theologisch-philosophischen Denkens der Neuscholastik und einer Überbetonung und Fehlinterpretation des Aquinaten, dass dieser seine Vorrangstellung im Pluralismus der Denkansätze und Perspektiven der neueren Theologie verloren hat. Josef Pieper weist bekanntermaßen eindrucksvoll daraufhin, dass Thomas kein Freund von Systementwürfen war oder je ein perfektes System entwerfen wollte. Daher wäre Thomas wohl selbst Kritiker des „perfekten" theologischen Systementwurfes der Neuscholastik geworden.

Dass eine Klassifizierung von Autoritäten immer eine wichtige und aktuelle Aufgabe der Dogmatik bleiben wird, ist offensichtlich – gerade hinsichtlich der Frage, die *Benjamin Dahlke* mit Peter Hünermann kenntlich macht, nämlich inwiefern die scholastischen Autoritäten als *loci theologici* zu behandeln sind. Dass Thomas Autorität besaß und durch seine Wirkung bis in die heutige Zeit besitzt, bleibt ein unumstößliches Faktum. Auch dass eine Auseinandersetzung mit ihm immer fruchtbar und notwendig sein wird, darf als sicher gelten. Der Band nähert sich dem Thema der Autorität des

Thomas in der Dogmatik aus zahlreichen und facettenreichen Blickwinkeln an. Die Spannung zwischen dem Bedeutungs- und Autoritätsverlust des Aquinaten in der heutigen Theologie im Gegensatz zu früheren Zeiten und lehramtlichen Äußerungen – so hat Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et ratio" den „unvergleichlichen Wert" (FR 57) der thomanischen Philosophie betont und erkennt Thomas einen „ganz besondere[n] Platz" (FR 43) in der christlichen Tradition von Glaube und Vernunft zu – kann der Sammelband nicht wirklich auflösen. Allein schon die expliziten Namensnennungen des Aquinaten in vielen kirchlichen Dokumenten bezeugen, dass ihm eine Sonderstellung zukommt, mögen diese Nennungen auch moderater in Wortwahl und Anzahl als in früheren Zeiten ausfallen. In diesem Sammelband bleibt es jedoch überwiegend bei Feststellungen und Beobachtungen über die Autorität und Rezeption des Aquinaten durch die Neuzeit und Moderne hindurch, ohne die oben genannte Problematik, nämlich die Diskrepanz zwischen faktischem Bedeutungsverlust und offizieller Würdigung, fundamentaltheologisch-dogmatisch noch genauer zu untersuchen. Zwar sieht sich Thomas selbst als bescheidenes Werkzeug und als einfacher Lehrer, aber seine Bedeutung und Wirkkraft übertrifft wohl viele Kirchenväter, Kirchenlehrer und Theologen bei Weitem. Daher bleibt die Feststellung *Benjamin Dahlkes*, „Thomas von Aquin ist damit ein Lehrer – nicht mehr, aber eben auch nicht weniger" (252), letztlich doch mit einem skeptischen Fragezeichen zu behandeln.

Trotzdem verspricht die Lektüre dieses Sammelbandes eine spannende Reise in die Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin. Der Band bietet eine reiche Auswahl an Themen und besticht gerade durch seine Themenfülle und Abwechslung. Daher vermag das Buch, Lesern jedes Kenntnisstandes Neues zu vermitteln, und erweitert so den Horizont des Lesers auf beträchtliche Weise. J. Schuler

Das Leben vertiefen. Festschrift für Erhard Kunz SJ. Herausgegeben von *Paul-Chummar Chittilappilly*. Ostfildern: Grünewald 2019. 320 S., ISBN 978–3–7867–3176–4 (Hardback).

Die vorliegende Festschrift ist, wie der Herausgeber in seiner Einleitung zu Recht betont, einem Theologen gewidmet, der sich nicht nur als Wissenschaftler und akademischer Lehrer einen Namen gemacht hat, sondern auch zeitlebens „ein viel gesuchter geistlicher Begleiter" (10) war.

Um die „Vertiefung des Lebens durch Philosophie" (5) geht es zunächst in den Beiträgen von *Josef Schuster*, *Stephan Herzberg* und *Oliver Wiertz*. Schuster macht in seinem Beitrag deutlich, wie es im Ausgang von der Gewissensproblematik zu dieser Vertiefung kommt, geht es im Gewissen doch um eine Übereinstimmung mit sich selbst als „Übereinstimmung mit der Wahrheit seines Lebens" (31). Herzberg weist darauf hin, um das Ziel unserer denkerischen Bemühungen zu erreichen, das darin besteht „zur Wahrheit in ihrer ganzen Fülle, das heißt in der Einheit von natürlicher und geoffenbarter Wahrheit, zu gelangen" (54), seien bestimmte epistemische Tugenden erforderlich, konkret „eine ‚Bildung' hinsichtlich der unterschiedlichen Rationalitätsansprüche und Argumentationsmöglichkeiten sowie ein kritisches wie auch wohlwollendes Hören auf Offenbarung und Überlieferung" (ebd.). Nach Herzberg reicht es aus, diese Tugenden zu besitzen, um die Vernunft als *recta ratio* zu bezeichnen. Seines Erachtens ist „eine Vernunft, die sich eigenständig und konsequent, sensibel und wohlwollend mit dem Glauben auseinandersetzt […], auch wenn manche Inhalte für sie (vorerst) ein Rätsel bleiben, eine Vernunft, von der Glaube und Theologie am meisten profitieren" (ebd.). Nach Wiertz stellt die identitäre Versuchung von Religionen „eine Gefahr für den interreligiösen Dialog dar, der nicht nur als Mittel zu Frieden und Verständigung unverzichtbar" sei, sondern „auch von den Repräsentanten der großen Religionen ausdrücklich befürwortet" (56) werde. Ihm zufolge beruht die Hoffnung, in der Begegnung mit anderen Religionen Gott näher zu kommen, auf der Einsicht in die Unabhängigkeit der Wahrheit von unseren Überzeugungen und Wünschen und zudem auf der Einsicht in die grundsätzliche Begrenztheit und Fehlbarkeit menschlicher Erkenntnis. Letztendlich fußt nach Wiertz „eine Offenheit in der Begegnung mit anderen Religionen auf der theologischen Einsicht in die Unauslotbarkeit des

göttlichen Geheimnisses, dem erkenntnistheoretisch die Einsicht in die epistemische Transzendenz der Wahrheit entspricht" (68).

Mit Fragen der „Vertiefung des Lebens durch die Bibel" befassen sich die Beiträge von *Dieter Böhler*, *Johannes Beutler* und *Sandra Huebenthal*. Böhler führt die Beliebtheit von Psalm 23 bei Christen und Juden darauf zurück, dass jeder sich und sein geistliches Leben in den Bildern des Psalms wiedererkennen könne. Schließlich gehe jeder seinen Weg mit Gott mal in hellen und mal in dunklen Zeiten. Mal sei auf den ersten Blick erkennbar, wo der Herr ist und welchen Weg er geht und führt, und mal sei das überhaupt nicht zu erkennen. Spätestens in dieser Situation sei eine Unterscheidung der Geister notwendig. Beutler nimmt Bezug auf Jesu Gespräch mit der Samariterin im Johannesevangelium, in dem dieser betont, „die Stunde komme und sei jetzt da, in der die wahren Beter den Vater anbeten oder verehren werden in Geist und Wahrheit" (90), und damit signalisiert, dass „das endzeitlich erwartete Heil in Jesus bereits gekommen und angebrochen ist" (ebd.). Jesus gibt in diesem Kontext die Begründung für die neue Art der Gottesverehrung, die nun angesagt ist, wenn er formuliert: „Gott ist Geist und alle, die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten" (91). Dabei ist nach Beutler zu beachten, dass sich der Evangelist Johannes von den Stoikern dadurch unterscheidet, dass nach ihm der göttliche Geist „nichts Innerweltliches ist, kein das All durchwaltendes Prinzip, sondern die transzendente Natur Gottes meint" (92). Huebenthal geht davon aus, es gebe im Neuen Testament „kein endgültiges Ankommen", sondern nur „Unterwegssein, Begegnung, Herausforderung und Veränderung" (112). Unterwegssein könne dabei „ein eigenes Charisma, ein eigener Weg der Nachfolge sein, der neben aller Anstrengung auch ein großes Potenzial" (ebd.) biete. Huebenthal nennt hier „Frei-Räume, die uns an ungeahnte Orte bringen und unerwartete Begegnungen ermöglichen – mit anderen Orten, Kulturen, Gedanken, Menschen und in der Stille und Einsamkeit, die dieses Unterwegssein immer auch birgt", und nicht zuletzt auch „mit Gott als dem ganz Anderen" (ebd.).

Fragen der „Vertiefung des Lebens durch Theologie" erörtern u. a. die Beiträge von *Hans-Joachim Höhn* und *Jörg Dantscher*. Inspiriert von Erhard Kunz beschäftigt sich Höhn mit dem Todesverständnis Jesu. Der Tod hat ihm zufolge seinen Ort im Gottesverhältnis Jesu, „indem Jesus darauf setzt, dass Gott sich mit seinem Tod in ein Verhältnis zum tödlichen Widerstreit von Leben und Tod begibt" (137). Jesu Todesnähe werde so zur Gottesnähe des Todes. Allerdings bringe diese Nähe „das gängige Verständnis der Allmacht und Allgüte in die Krise" (ebd.). Jesus kann dem Tod ja nicht entrinnen, weshalb sein Tod zunächst ein Zeichen der Ohnmacht Gottes ist. Zugleich aber wird er, wie Höhn weiter zeigt, „zum Ereignis einer Wende und Wandlung des Verhältnisses von Leben und Tod" (ebd.). Gottes Macht erweise sich nämlich darin, „dass er diesen Tod in die Unendlichkeit Gottes hineinnimmt, auf dass sich der Tod darin ‚totläuft'" (ebd.). Wo die Macht des Todes aufgezehrt wird, werde der Tod in seiner Ohnmacht präsent. Von daher ist, wie Höhn betont, „in der Gegenwart des ohnmächtigen Todes […] fortan ein ‚anderes' Leben möglich" (ebd.). Hier könne nämlich ein Leben beginnen, das sich auf ein verändertes Verhältnis von Leben und Tod einstellt. Dantscher sieht das Verdienst von Theologen der Generation von Erhard Kunz darin, ihren Schülern vermittelt zu haben: „Es macht die Wüste schön, dass sie irgendwo einen Brunnen birgt – Jesus den Quell lebendigen Wassers –, und viel weniger die Frage, in welcher ‚richtigen' Sprache sich das Geheimnis eines sich trinitarisch verstehenden Gottesbildes gegen moderne Anfragen verteidigen kann" (155). Die Theologie von Erhard Kunz, so versichert Dantscher in seinem Beitrag, habe er „nie als Verteidigung erlebt, sondern immer als Einladung zu Nachdenken, zum Gespräch, zum dankbaren Gebet und zum Staunen über das, was sich hinter den überlieferten Bildern an Lebendigkeit verbirgt" (ebd.).

Zum Thema „Vertiefung des Lebens durch die ignatianische Spiritualität" äußern sich u. a. *Ingrid Vorner, Klaus Vechtel*, und *Thomas Gertler*. Vorner setzt sich kritisch mit dem Vorurteil auseinander, „Ignatius leite zu einem von eigener Anstrengung gekennzeichneten geistlichen Leben und zu übermäßigem, an (Semi-)Pelagianismus grenzenden Vertrauen auf die Kraft des eigenen Willens" (168) – ein Vorurteil, das trotz aller im vergangenen Jahrhundert veröffentlichen Studien, die das Gegenteil

zeigen, noch immer nicht ausgerottet ist. Für Vechtel ist die ignatianische Spiritualität „ein ‚Übungsweg', der es ermöglicht, die eigenen, auch leidvollen und schmerzlichen Erfahrungen im Lichte der theistischen Annahme zu erleben und zu deuten" (204). Erst im Rahmen einer so gelebten und konkreten Sinnoption kann sich seines Erachtens „die Rationalität der theistischen Annahme konkretisieren und bewähren" (ebd.). Gertler sieht das Verdienst von Erhard Kunz darin, im Rekurs auf das Denken von Pierre Rousselot dazu beigetragen zu haben, „die Denkstrukturen der Neuscholastik zu überwinden und zu einer neuen Einheit von Natur und Gnade in der konkreten Wirklichkeit zu finden" (259). Der Erfahrung Gottes „Raum zu geben, ohne die unsere Zeit kennzeichnende Erfahrung der Entzogenheit Gottes und Seiner Freiheit gegenüber allem menschlichen Zugreifen zu verschweigen", sei zudem auch sein Anliegen gewesen in zahlreichen Vorträgen, Predigten, Begleit- und Beichtgesprächen, vor allem aber bei ignatianischen Exerzitien, die er „mit wahrer Meisterschaft und mit großer Liebe und Geduld gegeben hat" (ebd.).

Der Sammelband schließt mit zwei Beträgen von *Medard Kehl* und einem Beitrag des Herausgebers. Abgedruckt ist zum einen Kehls Laudatio zum 65. Geburtstag von Erhard Kunz, in dem er näher auf Kunz' „prosagogisches Offenbarungsverständnis" eingeht, das sich deutlich von dem instruktionstheoretischen Modell der Neuscholastik unterscheide, und Kunz als einen Theologen würdigt, der sich durch „eine glückliche Verbindung von weiser Ausgewogenheit und kritischem Freimut" (314) auszeichnet. Zum anderen ist aber auch ein Beitrag Kehls zum Thema „Priestersein in heutiger Zeit" abgedruckt. Dort betont Kehl, die heutige Glaubenssituation mache immer deutlicher, dass Glauben „zutiefst ein Beziehungsgeschehen" und „oft auch Beziehungsarbeit" sei (258). Wie es in einer zwischenmenschlichen Beziehung darauf ankomme, Schritt für Schritt in ein echtes Miteinander hineinzuwachsen, so komme es auch beim Verhältnis zu Gott nach Kehl darauf an, „sich […] langsam, geduldig, Schritt für Schritt in eine Beziehung zu Gott hineinzubeten und durch seinen ganzen Lebensstil hineinzulieben" (ebd.). Kehl ist der Überzeugung, nur so könne man „überhaupt eine Ahnung davon bekommen, dass Gott und seine Liebe das Allerkostbarste in dieser Welt sind" (ebd.).

In die Reflexionen des Herausgebers „über das Priester- und Pfarrersein" (288), die, wie er anmerkt, „weniger akademischer als existenzieller Natur" (289) sind, gehen drei wesentliche Prägungen seiner Biographie ein. Geboren und aufgewachsen ist er „in Kerala, dem Ursprung des Christentums in Indien, in einer der ältesten kirchlichen Gemeinschaften, der Syro-Malabarischen Kirche" (ebd.). Über 25 Jahre, in seinen besten Jahren, wie er schreibt, war er in der Seelsorge in Deutschland tätig. Seit 2001 doziert er Theologie in Kenia an einer Hochschule der Ordensgemeinschaft, der er angehört, an der über 820 Studierende eingeschrieben sind, davon über 800 Priesteramtskandidaten. Für Chittilappilly ist „die Fähigkeit der Empathie für andere, der unwägbare Schatz der echten und rechten Seelsorge" (302). Priesterliches Handeln aus einer existenziellen Tiefe heraus resultiert ihm zufolge „nicht aus einer mit der Priesterweihe verbundenen ‚Würde', sondern aus durchlebter Mitmenschlichkeit" (302 f.). Die besondere Aufgabe und Gabe des Priesters müsse es sein, „dieses Mit-Sein als tief in seiner Person verankerte Spiritualität zu leben, damit er für die Menschen seiner Gemeinde als spiritueller Begleiter und Weggefährte taugt" (303). Hierin wurzele – daran lässt er keinen Zweifel – die Autorität des Priesters. H.-L. Ollig SJ

Scheingraber, Stefan: *Aufbruch zur „verbeulten Kirche"*. Die Ekklesiologie von Papst Franziskus. Würzburg: Echter 2019. 175 S., ISBN 978–3–429–05370–3 (Paperback).

Davor, Papst Franziskus für ein „theologisches Leichtgewicht" zu halten, warnte schon früh Kardinal Walter Kasper. Auch wenn Jorge Mario Bergoglio SJ, anders als sein Vorgänger im Papstamt Joseph Ratzinger, kein akademischer Theologe ist und nicht über Jahrzehnte hinweg theologische wie kirchliche Debatten mit maßgeblichen Veröffentlichungen beeinflusst hat: Franziskus denkt, redet und schreibt keineswegs „theologiefrei". Die vorliegende, aus einer Diplomarbeit an der Universität Regensburg entstandene Studie erbringt den analytisch sauber geführten, materialreich belegten und keineswegs kritikfreien Nachweis, dass sich – mindestens – von einer impliziten

Ekklesiologie bei Papst Franziskus sprechen lässt. Der Autor, bis zu seinem Zweitstudium Chefarzt eines Krankenhauses und Dozent für Notfallmedizin, jetzt freiberuflicher Arzt und Theologe, konnte dabei auch auf Ergebnisse eines Kongresses an der Universität Wien vom Oktober 2015 zurückgreifen (2016 publiziert), der sich mit dem theologischen Programm von Papst Franziskus beschäftigte.

Die leicht lesbare, flüssig geschriebene Studie gliedert sich in acht Abschnitte mit unterschiedlichem Umfang: I. Das Vorspiel: Die Rede im Vorkonklave (11–13); II. Der Auftakt: Das Handeln des Bischofs als das erhörte Gebet des Volkes (15–19); III. Die Vorgaben: *Evangelii Nuntiandi*, das *Dokument von Aparecida* und die Theologie der Kirche der Armen (21–50); IV. Die Intention: Eine Einleitung in *Evangelii Gaudium* (51–54); V. Das Programm: Die Ekklesiologie von *Evangelii Gaudium* (55–116); VI. Wie gelingt der „Aufbruch zur verbeulten Kirche" – Kurze Ratschläge von Papst Franziskus (117–120); VII. Am Ende zurück zum Anfang: Die Kohärenz der Ekklesiologie von Papst Franziskus (121–126); VIII. Der Vorhang fällt – und alle Fragen bleiben offen? (127–133). Es folgt ein Anmerkungsapparat (135–169) und diverse Quellen- und Literaturverzeichnisse.

Nach zwei Momentaufnahmen (der offenbar wahlentscheidenden Rede im Vorkonklave und dem ersten Auftreten nach erfolgter Wahl auf der Benediktionsloggia des Petersdoms) nimmt Scheingraber in einem dreifachen Anlauf das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* (EG) vom November 2013 in den Blick. Dieses hat zwar als nachsynodales Schreiben zu gelten, weil es auf eine Bischofssynode reagiert: die unter Benedikt XVI. abgehaltene XIII. Ordentliche Vollversammlung über „Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens" im Oktober 2011. Aber es enthält, obwohl keine Enzyklika, so etwas wie das „Regierungsprogramm" des gegenwärtigen Pontifikats, eine Art „Roadmap". Im ersten Durchgang wird EG als „eine Mischung" (21) aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (EN) Pauls VI. von 1975 und dem Schlussdokument von Aparecida (DA) von 2007 bezeichnet. Im brasilianischen Wallfahrtsort Aparecida tagte im Mai 2007 die Fünfte Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (CELAM) – der Erzbischof von Buenos Aires verantwortete die Schlussredaktion dieses ebenso umfangreichen wie maßgeblichen Dokumentes.

Beide Schreiben – EN kann auch als eine Rekapitulation der Konzilskonstitution *Gaudium et spes*, zehn Jahre nach deren Veröffentlichung, gelesen werden – haben den jetzigen Papst und seine Vision von Kirche und Evangelisierung stark geprägt, zusammen mit der Theologie der Kirche der Armen, die wiederum, ohne dass das bei Papst Franziskus *expressis verbis* zum Ausdruck kommt, stark von den Impulsen des sogenannten Katakombenpaktes (November 1965) inspiriert ist. Die vorrangige Option für die Armen („opción preferencial por los probres") spielt ebenfalls eine Rolle. Vom Konzil angestoßen, floss sie auf der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu (1974/75), an der Jorge M. Bergoglio als Provinzial der argentinischen Jesuitenprovinz teilnahm, in ein eigenes Dekret ein.

Leitend ist die Frage nach der Verkündigung und Evangelisierung, nach einer missionarischen Kirche unter den Bedingungen der Moderne: Nicht ein steriles, aber folgenloses Wiederholen der Formeln der Vergangenheit, die zwar gelten, aber neu formuliert werden müssen, sondern auch eine Öffnung mit dem Mut zum Tutiorismus des Wagnisses (wie es Karl Rahner SJ nennen würde) ist dafür nötig. Franziskus' Hochschätzung der Volksfrömmigkeit (vgl. 29) wie auch die von ihm so favorisierte Synodalität, die stark mit seinen Erfahrungen auf der CELAM-Konferenz zusammenhängen (vgl. 39), haben hier ihre Wurzeln – ebenso wie seine Vision von Bischöfen als Hirten (statt Fürsten).

Scheingraber macht auch auf Unterschiede aufmerksam: Für Franziskus bedeutet Evangelisieren – je nachdem, wie man das nun wertet: in Absetzung oder in Erweiterung von EN 14, wo von der „Verkündigung des Evangeliums" die Rede ist –, „das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig zu machen" (EG 176): „ein feiner, aber wichtiger Unterschied" (44). Auch geht er der Frage nach, ob Franziskus als Befreiungstheologe gelten kann (vgl. 46–50), und kommt dabei auf die „Theologie des Volkes" zu sprechen,

wie sie Juan Carlos Scannone SJ († 2019)und dessen Kollege Lucio Gera († 2012) entwickelt haben.

In einem zweiten Durchgang analysiert Scheingraber kurz Inhalt, Anliegen und Bedeutung von EG, bevor er im dritten Durchgang ausführlich auf die Ekklesiologie dieses Lehrschreibens zu sprechen kommt, das zwar „kein systematischer Traktat über die Kirche" ist, aber „das Programm einer notwendigen Kirchenreform" enthält – für Kardinal Kasper ein „Jahrhundertprogramm" (55). Pate steht dabei der Gedanke des Übergangs „von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschiedenen missionarischen Pastoral" (EG 15 mit Bezugnahme auf DA 370): Aufseiten der Kirche – so der missionarische Traum des Papstes – setzt das ein Vorangehen, Mitgehen und Hinterhergehen der „Hirten" und ihren „Spürsinn" voraus (vgl. 64 f.). Angeklungen ist dieser Gedanke in der berühmten Rede im Vorkonklave, in der die existentiellen Peripherien zur Sprache kamen. Diese Ansprache allerdings als „Kandidatur" (13) zu bezeichnen, halte ich für irreführend, denn „Bewerbungsreden" sind weder vorgesehen noch zulässig. Gewicht erhält dabei, in Weiterentwicklung der (in diesem Punkt stecken gebliebenen) Enzyklika *Ut unum sint* (1995) Johannes Pauls II., die Forderung einer „Neuausrichtung" des Papstamtes (EG 32) – im Original, weniger blass als in der deutschen Übersetzung, als „una conversión del papado" bezeichnet.

Bei den systematischen Perspektiven sind die Abschnitte „Gratia supponit naturam" (81–83) und „‚Apostolizität', Volksfrömmigkeit und Theologie als Wissenschaft" (83–88) besonders erhellend. Jene über Kirchlichkeit als Kriterium für die Echtheit eines Charismas wie auch die Bemerkungen über das Charisma des Diakonats liest man ebenfalls mit Gewinn (vgl. 88–94). Kritisch referiert Scheingraber das Frauen- bzw. Mutterbild von Franziskus, das sein Kirchenverständnis bestimmt. Er hält es für „problematisch, die Frage der Frauenordination unter Verweis auf das ‚Charisma der Frau' abzulehnen" (99).

Die „implizite Ekklesiologie" des Papstes in EG wird in einem eigenen Abschnitt gewürdigt (103–116). Durch „Begegnung mit Jesus Christus", „Heiligkeit der Kirche" und „Gegen die Resignation" sind sodann päpstliche Tipps zum Aufbruch zu einer „verbeulten Kirche" zusammengefasst, bevor der Autor wieder an den Anfang des Pontifikats zurückkehrt und Äußerungen der ersten Amtswoche in Verbindung mit EG bringt.

Wohl auch, um sich nicht dem Verdacht auszusetzen, kritische Momente auszublenden und rein affirmativ bzw. selektiv zu arbeiten, kommen im letzten Kapitel Anfragen zur Sprache (127–129; 131), bei denen sich Scheingraber auf den Kirchenhistoriker Hubert Wolf und die Kirchenrechtlerin Sabine Demel und deren „Streitgespräch" zum Thema „Der Papst muss liefern" (vgl. 9 f.) bezieht. Mir ist dabei klar geworden: Es genügt nicht, wenn Papst Franziskus immer wieder von „heilsamer Dezentralisierung" spricht, dafür aber keine kirchenrechtlichen Grundlagen schafft oder schaffen will, „was er als oberster Gesetzgeber der römisch-katholischen Kirche natürlich unschwer könnte" (131). Es geht darum, Ekklesiologie auch kirchenrechtlich umzusetzen. Dazu gehört u. a. auch eine Klärung der Frage des Verhältnisses zwischen einer Rechtsnorm in der Theorie und dem barmherzigen Umgang in der Praxis, auch wenn ich der Bemerkung, diesbezüglich sei das Jahr der Barmherzigkeit von 2015/16 „nicht nützlich" gewesen, „weil es nur Ausnahmeregelungen vom Kirchenrecht, nicht aber eine notwendige Überarbeitung gab" (132), so nicht zustimmen kann.

In Richtung jener, die meinen, sie müssten mit ihrer theologischen Kompetenz (oder Besserwisserei?) dem Papst Nachhilfe erteilen, stellt Scheingraber fest: „Papst Franziskus schreibt die Theologie des Konzils, vor allem mit seinen Überlegungen zur Synodalität der Kirche und zur Bedeutung des Sensus fidelium, fort. Nicht nur vom Namen, sondern auch vom Ansatz her ist *Evangelii Gaudium* auch eine Fortschreibung von *Evangelii Nuntiandi*" (130). – Diese Studie verdient Respekt. Oft ist auch aus sekundären Quellen zitiert, d. h. weniger beachteten wie fliegenden Pressekonferenzen oder beiläufig gefallenen Äußerungen, in denen Franziskus auf eigene „große" Texte zu sprechen kommt und diese auslegt. Stefan Scheingraber kann glaubwürdig nachweisen, dass die Ekklesiologie von Papst Franziskus Potential enthält und nicht als Schmal-

spurtheologie eines „Dorfpfarrers“ abgetan werden kann, als der er manchmal von Theologen, die sich für päpstlicher als der Papst halten, despektierlich bezeichnet wird.

A. R. Batlogg SJ

Krüger, Malte Dominik: *Das andere Bild Christi.* Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion (Dogmatik in der Moderne; 18). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. XV/618 S., ISBN 978–3–16–154584–9 (Paperback).

Aus katholischer Sicht horcht man auf, wenn ein Protestant sich zur Bedeutung des Bildes für die Religion äußert und den spätmodernen Protestantismus als kritische Bildreligion profiliert. Malte Dominik Krüger, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Marburg und Direktor des Rudolf-Bultmann-Instituts für Hermeneutik, hat dies in seiner im Jahr 2017 erschienenen Habilitationsschrift *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion* getan. Sie ist 2015 mit dem Christian-Wolff-Preis für die beste Habilitationsschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg ausgezeichnet worden.

Krüger geht in seiner rund 600 Seiten starken Studie keiner geringeren Fragestellung als derjenigen nach, warum Menschen religiös sind. Und weiter: Warum religiöse Menschen dem evangelischen Glauben anhängen. Letztere Frage verschärft sich seit der Aufklärung, denn aufgrund der historischen Kritik hat das altprotestantische Schriftprinzip an Plausibilität verloren, was entsprechende Konsequenzen für die Rechtfertigungslehre zeitigte. Die protestantische Theologie zeichnet sich seither durch das Bemühen aus, die Spannung zwischen biblisch bezeugter Wirkmacht Gottes und gläubiger Annahme schlüssig zu vermitteln. Der Bildbegriff ist es nun, dem Krüger hinsichtlich dieser Glaubwürdigkeitskrise das Potential zuerkennt, als ein vermittelnder und überzeugender Schlüsselbegriff fungieren zu können. Zwar ist der Bildbegriff in der protestantischen Theologie seit der neuzeitlichen Kritik präsent, wie Krüger im ersten Teil seiner Studie erörtert, aber hinsichtlich seiner theologischen Tauglichkeit nicht eingehend thematisiert und geprüft worden. Dies jedoch ist gerade auch für die Plausibilisierung der Rechtfertigungslehre unter (spät-)modernen Bedingungen bedeutend, da der Rechtfertigungsglaube durch die neuzeitliche Wende zum Subjekt dahingehend in die Krise geraten ist. Er steht unter dem Verdacht, eine Projektion und ungerechtfertigte Einbildung zu sein, weil das Grundmotiv der Rechtfertigungslehre von der Allwirksamkeit Gottes bzw. vom agierenden Gott angezweifelt wurde. So verlor der Rechtfertigungsglaube seine existentielle Bedeutung. Krüger schlägt nun vor, dass mithilfe des Bildbegriffs die Rechtfertigung als eine „kontrafaktische Selbstdeutung einer menschlich unumgänglichen Unbedingtheitsdimension“ begriffen werden kann, „die sich gerade im Zweifel an Gott entzündet. Rechtfertigung besagt dann, dass der Mensch in der Zerrissenheit und Zweideutigkeit endlichen Daseins einen Sinn findet, der zu einem gleichermaßen kritischen wie realistischen Umgang mit diesem Dasein anleitet“ (144). Der Rechtfertigungsglaube kann so gesehen zu einer kontrafaktischen Selbstannahme führen, wie sie durch die Freiheitserfahrungen von Ostern möglich geworden ist (561).

Vor diesem Hintergrund erprobt Krüger nun in seiner wohlreflektierten und umfassenden Studie das Potential des Bildbegriffs, um die Gültigkeit des typisch protestantischen Glaubensbewusstseins auszuloten und das Desiderat der Vernachlässigung des Bildbegriffs in der Systematischen Theologie aufzuheben. Hierfür setzt er anthropologisch an. Dies deshalb, weil der Rechtfertigungsglaube nur dann gegenüber dem Projektionsverdacht Geltung beanspruchen kann, wenn das menschliche Bildvermögen konstitutiv zum Bewusstsein des Menschen gehört. Darüber hinaus ist eine Auslotung des Bildbegriffs auch deswegen angezeigt, weil dieser in der Gegenwartskultur enorm an Einfluss gewonnen („Bilderflut“) und im wissenschaftlichen Diskurs seinen Niederschlag in unterschiedlichen Erscheinungsformen gefunden hat (*iconic turn* in den Wissenschaften). Die Theologie, so Krüger, sollte hier den wissenschaftlichen Dialog nicht verpassen – nicht zuletzt auch deswegen, weil der Bildbegriff eine religiöse Dimension hat und kulturgeschichtlich betrachtet immer mit Religion verbunden war, was er im Verlauf der Studie als ein weiteres Ergebnis festhalten kann.

Um diese Desiderate der Theologie zu beheben, eruiert der Verfasser daher im zweiten Teil seiner Arbeit, inwiefern das Bildvermögen des Menschen eine anthropologisch basale Funktion hat und wie sich diese Funktion kulturgeschichtlich und gegenwartsrelevant ausprägt. Mit dem Philosophen Ferdinand Fellmann (*Symbolischer Pragmatismus*, 1991) arbeitet er heraus, dass das Bildvermögen als Fähigkeit relativer und konkreter Negation dem Sprachvermögen zugrunde liegt. Das Bildvermögen ermöglicht, sich von der unmittelbaren Wirklichkeit zu distanzieren. Diese Fähigkeit zum Transzendieren kommt komplex und hochkomplex auch in der Sprache und in der Vernunft zum Ausdruck, jedoch ist sie ganz basal im menschlichen Bildvermögen vorhanden. Diese Fähigkeit, das Bedingte in Richtung Unbedingtes transzendieren zu können, schlägt sich in Kultbildern oder religiöser Bildersprache nieder, aber auch in der menschlichen Imagination durch die Einbildungskraft. Im Bildvermögen findet Krüger nun eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage nach dem Grund der Religiosität des Menschen: „Anthropologisch ist das Bildvermögen die Fähigkeit zu weltdistanzierender Kontextbildung, dem der Hang zu einer immer weitergehenden Überschreitung und insofern eine Tendenz zum Unbedingten eingeschrieben ist" (472). Krüger bezeichnet dies als eine religiöse Anlage des Menschen. Das Charakteristische dieses Bildvermögens bzw. dieser religiösen Anlage ist es, auf einen epistemisch nicht zu greifenden, „ungegenständlichen Fluchtpunkt" zu verweisen, der aber „im Horizont des Unbedingten religiös fassbar wird" (XIV). Bildthematik und Religionsthematik sind daher miteinander verkoppelt; folglich lassen sich das Bildvermögen und die Religiosität nicht voneinander trennen. Die Bildfähigkeit ist aufgrund dieser anthropologischen Fundierung seit jeher kulturprägend, was sich in der Gegenwartskultur in voller Wucht bemerkbar macht. Jedoch räumt Krüger der nach dem *linguistic turn* ausgerufenen Wende zum Bild, dem *iconic turn* (und ähnliche Bezeichnungen mit inhaltlich unterschiedlichen Akzenten), nur eine relative Satisfaktionsfähigkeit ein, weil das anthropologische Bildvermögen nicht losgelöst vom Sprach- und Vernunftvermögen des Menschen betrachtet werden kann.

Im dritten Teil der Arbeit geht Krüger auf die vielen verschiedenen theoretischen Deutungen des Bildbegriffs ein, um präzisieren zu können, was man unter der Rede vom Bild eigentlich versteht. Er ordnet die Bildbegriffe typologisch in folgende vier Gestalten ein: ein zeichentheoretischer (N. Goodman, O. R. Scholz, K. Sachs-Hombach), ein wahrnehmungstheoretischer (M. Merleau-Ponty, L. Wiesing, G. Boehm), ein imaginationstheoretischer (H. Jonas, H. Belting, F. Fellmann) und ein negationstheoretischer (P. Reisinger, R. Brandt, Ch. Asmuth) Bildbegriff. Aus diesen vier Typen von Bildbegriffen arbeitet er die religionskonstitutiven Elemente heraus und definiert ihren religiösen Kern. Das religionskonstitutive Element des wahrnehmungstheoretischen Bildbegriffs liegt beispielsweise im Sein des Bildes, das in seinem Erscheinen besteht, was eine anschauliche Gegenwart ohne Anwesenheit bedeutet – dies erinnert an die Distanz Gottes in den alttestamentlichen Theophanien. Diese Bildbegriffe bringt er nun mit dem in Teil zwei eruierten menschlichen Bildvermögen zusammen und leitet daraus vier Momente der Religion ab, nämlich Ganzheit, Andersheit, Distanz und Freiheit. Diese vier Momente sind folglich konstitutiver Bestandteil der religiösen Anlage des Menschen sowie Teil der menschlichen Religion an sich. Zu diesem Schluss kann Krüger kommen, da er einen Zusammenhang zwischen menschlichem Bildvermögen und Religion bzw. religiöser Praxis aufgewiesen hat. Dieser Zusammenhang erklärt nun, warum Religion nur als bedingt eigenständig betrachtet werden kann – sie lässt sich nicht von dem menschlichen Bild- und Sprachvermögen isolieren. Außerdem erklärt der Zusammenhang von Bildvermögen und Religion auch die Verbindung von Religion und (Bild-)Kunst.

Krüger reflektiert im vierten Teil nun das bildtheoretische Verständnis von Religion und Protestantismus. In Anlehnung an Paul Tillichs Religionsverständnis stellt er die These auf, dass „Religion die Selbstwahrnehmung des menschlichen Bildvermögens im Horizont des Unbedingten ist" (474). So wird Religion als eine erfahrungsqualifizierende Erfahrung (E. Jüngel) verständlich, die im Leben nur mittelbar (durch das Bild) erfahrbar ist. Diese Bestimmung der Religion als *Bildvermögen im Horizont des Unbedingten* konkretisiert sich im Christentum, wenn Jesus Christus durch die

Auferweckung in den Osterercheinungen als Bild Gottes einsichtig und als solches verkündet wird. Das Neue Testament bezeugt, dass sich die Wirklichkeit Gottes in der Wirklichkeit des Bildes Gottes zeigt – und der auferweckte Jesus ist konkret die wirkliche Selbstverbildlichung des Unbedingten. Das durch das menschliche Bildvermögen einsichtig gewordene andere Bild Christi an Ostern führt konsequenterweise auch zu einem anderen, kontrafaktischen Menschenbild, nämlich dem vom Menschen als Bild Christi.

Den Projektionsverdacht entkräftet Krüger mit dem menschlichen Bildvermögen, das ja durch einen Zug zum Unbedingten charakterisiert worden war. Der Verfasser kann plausibel darlegen, dass Religion im Grunde eine Projektion ist, die aber nicht zwingend haltlos sein muss. Im Christentum wird das Unbedingte in Jesus als Selbstverbildlichung wirklich. „Insofern scheitert der Projektionsverdacht der Religionskritik an seiner eigenen Berechtigung. Er ist zwar im Recht, verweist aber auf das ihm zugrunde liegende Bildvermögen, dem eine unscheinbare, aber wirkungsvolle Unbedingtheit eingeschrieben ist, ob sie nun als religiöser Hang ausdrücklich religiös oder auch in anderen Kulturgestalten verwirklicht wird“ (554 f.). In dieselbe Richtung weist das Bilderverbot der jüdisch-christlichen Tradition, das ja in seiner Artikulation ebenfalls menschliche Projektionen voraussetzt. Vor Fiktionen aber schützt nur der kritische Umgang mit Bildern, und dieser ist, so der Theologe, in den Protestantismus eingeschrieben. Er bewahrt die Unbedingtheitsdimension der christlichen Religion vor der Vergegenständlichung. Außerdem bricht die Rechtfertigungslehre unter Berücksichtigung des Bildbegriffs „mit der intellektuellen Werkgerechtigkeit, die meint, religiöse Gewissheit in argumentativer Diskursivität erzeugen zu können“ (561).

Malte D. Krüger ist es gelungen, nicht nur eine beeindruckend umfassende und fundierte Studie zum aktuellen Bilddiskurs in den Geistes- und Kulturwissenschaften vorzulegen, sondern auch das aufgeworfene Problem der protestantischen Glaubwürdigkeitskrise in der (Spät-)Moderne mithilfe des Bildbegriffs plausibel zu lösen. Er bietet einen sehr durchdachten systematisch-theologischen Entwurf auf der Höhe der Zeit an, der sicherlich nicht nur Katholiken, sondern auch Protestanten verblüfft, weil er es wagt, die Hauptfokussierung des Protestantismus auf das Wort bildtheoretisch aufzubrechen. Krügers Studie macht die katholische Dogmatik darauf aufmerksam, dass es an der Zeit wäre, auch ihre Glaubensgewissheiten und Lehren in selbstkritischer und produktiver Weise bildtheoretisch aufzuarbeiten. M. Bär

4. Spirituelle Theologie

Thiede, Werner: *Lust auf Gott.* Einführung in die christliche Mystik (Einführungen. Theologie; 11). Berlin: LIT 2019. 232 S., ISBN 978–3–643–14263–4 (Paperback).

Dass christliche Mystik nicht etwa resignative Weltflucht, sondern lustvolles Erleben mit fruchtbringenden Folgen bedeutet, kommt schon im Titel dieses gehaltvollen, auch didaktisch gut aufgemachten Buches zum Ausdruck. Was aber ist unter dem Begriff „Mystik“ näherhin zu verstehen? Was impliziert seine christliche Ausformung? Und auf welche Art von „Erfahrung“ wird mit diesem Wort rekurriert? In seinem neuesten Buch beleuchtet der protestantische Systematische Theologe Werner Thiede das Gebiet der christlichen Mystik in einer umfassenden, sehr plausiblen, in die Tiefe gehenden Weise – und das bei aller wissenschaftlichen Seriosität in überaus leserfreundlicher, unverschnörkelter, allgemeinverständlicher Sprache.

Mystik im weitesten Sinne gibt es in fast allen Religionen und Konfessionen. Doch mystische Visionen und Offenbarungen weisen Thiede zufolge „weltweit und auch innerhalb des Christentums“ (15) in durchaus unterschiedliche, ja sogar gegenläufige Richtungen. So gibt es Mystik „mit und ohne den Glauben an einen Schöpfer des Weltalls“ (ebd.). Mystische Erfahrungen und Konzepte verbinden sich „mit Gottes- und Menschenbildern, die je nach kulturellem Kontext anders ausfallen“ (16). Ganz allgemein kann man sagen: Mystik verspricht „Halt im Unendlichen, Erkenntnis der

Unsterblichkeit, Berührung mit dem Ewigen. Sie will mehr als normalbürgerliche Kirchlichkeit, strebt nach spirituellem Erleben und tiefster Wahrheit." (10) Letztlich verheißt sie in all ihren Varianten „Erleuchtung, Erfüllung und innere Freiheit" (15).

Sie ist allerdings, wie Thiede klarstellt, anfällig für Überspanntheiten, für Irrwege, Abwegigkeiten, Selbsttäuschungen und Illusionen, nicht zuletzt auch für falsche Autoritätshörigkeit. Die „Unterscheidung der Geister" (13) ist folglich ein Grundanliegen des Erlanger Theologieprofessors. Mystik sollte in diesem Sinne selbst daran interessiert sein, Diesseitiges und Jenseitiges, Göttliches und Menschliches „sowohl zu unterscheiden als auch aufs Innigste zu verbinden" (10). Sie ist dabei keineswegs per se irrational, sondern gründet in der durchaus vernunftgemäßen Frage „nach dem Sinn nicht nur des eigenen Lebens, sondern der Welt im Ganzen" (11). Die Sinnfrage weist „wiederum in den Kern des göttlichen Seins" (ebd.). Dabei liegt die persönliche Erfahrung zugrunde, vom Göttlichen intim berührt zu sein, ja die innere Glaubensgewissheit, „vom Ewigen gewollt, gesucht, umfangen, geliebt zu sein" (ebd.). Für spezifisch christliche Mystik beinhaltet dies im Blick auf den Gekreuzigten und Auferstandenen, dass sie „einerseits an der Jenseitigkeit Gottes festhält, andererseits aber die Welt radikal auf diesen Gott der Liebe bezogen sieht" (13).

Im ersten, eher theoretischen Hauptteil geht Werner Thiede auf Grundaspekte des Mystischen ein. Hier beschreibt er die Freude an Gott als geradezu ekstatische „Lust" aufs göttliche Du. Statt Weltverneinung und asketischer Lebensverleugnung intendiert diese Art von Mystik im Gegenteil die „wahre Fülle des Lebens" (16). Der „Genuss" göttlicher Gegenwart wird so zur eigentlichen Quelle der Lebendigkeit. Freilich ist diese – womöglich „erotische" – Gotteserfahrung nicht immer als wahre, „metaphysische" Transzendenzerfahrung zu betrachten. In manchen, keineswegs allen Fällen könnte der spirituelle Lustgewinn auch tiefenpsychologisch als „narzisstische Regression" (19) gedeutet und erklärt werden. Wie Thiede verdeutlicht, finden sich Beispiele für subtile – oder auch ganz offenkundige – Erotik in der Geschichte der christlichen Mystik nicht ganz selten; „ihre zum Teil problematischen Auswüchse dürfen aber das Mystische nicht grundsätzlich in Misskredit bringen" (20). Denn die intensive, mitunter erotisch gefärbte Freude an Gott kann sehr wohl ein echtes und – trotz aller leidvoller Gegen-Erfahrungen – nachhaltiges Erlebnis sein.

Eigentlich ist mystische Erfahrung *jedem* Menschen potenziell zugänglich. Oft aber wird Mystik „in einem engeren Sinn verstanden als religiöse *Sondererfahrung*. Dann wird das Mystische leicht zum Einfallstor beliebiger religiöser Offenbarungs- und weltanschaulicher Autoritätsansprüche" (23). Wie soll man Spreu und Weizen nun unterscheiden? Entscheidendes Kriterium für die Echtheit und Glaubwürdigkeit mystischer Gottesbegegnung ist Thiede zufolge die tiefe Erfahrung Gottes als bedingungslose Liebe (vgl. 1 Joh 4,8.16). Damit wird auch „der Einbezug menschlicher Liebeserfahrung, der beglückendsten unserer Existenz, implizit zur Selbstverständlichkeit" (25). Anders gesagt: Die zwischenmenschliche Liebe, sofern sie echt ist und tief, hat eine Ewigkeitsrelevanz. Sie kann schon jetzt zu einem bevorzugten Ort der Gotteserfahrung werden.

Eingehend reflektiert Thiede, wie sich Mystik zu christlicher Spiritualität verhält, die er von deren vielfältigen esoterischen Formen abhebt. Er fragt sodann nach der philosophisch-psychologischen Theorie eines kosmischen Bewusstseins, nach Bezügen zu Grunderkenntnissen heutiger Naturwissenschaft, nach mystischen Dimensionen des „Synkretismus" (dazu sein Buch *Die Wahrheit ist exklusiv* von 2014) und schließlich nach dem Zusammenhang von Mystik und spontanen Nahtoderfahrungen, die er kenntnisreich zwar nicht als Beweise, wohl aber als Indizien für die Wirklichkeit eines jenseitigen Lebens gelten lässt. Alle diese grundsätzlichen Betrachtungen sind unbedingt lesenswert und bieten wichtige Hilfen zur Orientierung.

Im zweiten Hauptteil werden 34 höchst verschiedenartige Beispiele mystischen Erlebens anhand prominenter Kurzbiographien aus zwei Jahrtausenden vorgestellt – beginnend mit Jesus von Nazareth und endend mit dem Liedermacher und Popsänger Martin Pepper. Bekannte Gestalten wie Bernhard von Clairvaux, Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Thomas von Kempen, Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz, Jakob Böhme oder Blaise Pascal werden anhand ihrer Texte

teils zustimmend, teils kritisch charakterisiert. Hinzu kommen Beispiele aus dem 20. und 21. Jahrhundert wie Pierre Teilhard de Chardin, Dag Hammarskjöld, Dorothee Sölle oder Willigis Jäger. Auch evangelische Theologen wie etwa Martin Luther, Gerhard Tersteegen, Friedrich Schleiermacher, Sören Kierkegaard und Wilhelm Löhe werden auf ihre mystischen Anteile hin befragt. Selbst den Abenteuerschriftsteller Karl May zählt Thiede zu den christlichen Mystikern – wie ich meine, völlig zu Recht im Blick auf sein symbolistisches Alterswerk (einschließlich des Gedichtbands *Himmelsgedanken*).

Bedeutende Mystiker und Mystikerinnen wie Hadewijch von Antwerpen, Mechthild von Magdeburg, Gertrud von Helfta, Heinrich Seuse oder Angelus Silesius fehlen in Thiedes Besprechungen. Doch solche Lücken können natürlich kein Einwand sein. Dass sich die Beispiele vermehren ließen, versteht sich von selbst.

Durchgängig und sehr zur Freude des Rezensenten betont der Autor die eschatologische Perspektive christlicher Mystik. Ist doch in unserer jetzigen, von Gott entfremdeten Welt die Gotteserfahrung stets nur in verborgener, vorläufiger, sehr begrenzter Weise möglich. Deshalb kann „erst im Licht des universalen Offenbar-Werdens Gottes am Ende der Zeit von allgemeingültiger, weil endgültiger Erfahrung mit Recht geredet werden" (26). Folglich ist es für Thiede „ein unverzichtbarer Wesenszug des christlich inspirierten Erfahrungsbegriffs, einen mystischen Bezugspunkt im Ewigen zu haben und hoffnungsfroh auf die erlöste Schöpfung ausgerichtet zu sein" (ebd.). Ich will es dick unterstreichen: Mystisch orientierte Christen wissen „um die Überholbarkeit und Relativität aller irdischen Erfahrung – und gleichzeitig um die unüberholbare Erfahrung der Liebe Gottes, wie sie im Bezug auf Jesu Leben, Sterben und Auferstehen zu machen ist. Diese Erkenntnis wird zur Kritik solcher Arten von Mystik, die eine gottgewirkte Vollendung der Wirklichkeit gar nicht im Blick haben und jetzt schon Vollendungsmöglichkeiten behaupten" (ebd.).

Jeder weiß, unsere jetzige Welt ist unvollkommen, oft sogar schrecklich und grauenvoll. Die Realität mit ihrem Leid, ihrer Ungerechtigkeit und ihrer Vergänglichkeit dürfen wir nicht euphorisch überspielen. Christliche Mystik meint kein Verschließen der Augen vor schmerzhafter Realität (hier ist an Thiedes Buch *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee* von 2007 zu erinnern), wohl aber „ein reales Erspüren der künftigen Vollendungswirklichkeit" – nicht als Ergebnis menschlicher Anstrengung, sondern als freies „Geschenk der Liebe Gottes" (223).

Gelegentlich gibt es eine Nähe von Mystik und (esoterischem) Glauben an eine biologische Wiedergeburt des Geschöpfs nach dem Tod. Werner Thiede allerdings mag sich für die Seelenwanderung, für die unterschiedlichen (westlich oder fernöstlich geprägten) Spielarten der Reinkarnationslehre, überhaupt nicht erwärmen. Eine Wiederverkörperung der Seele ist – auch nach meiner Auffassung – alles andere als wünschenswert. Und diese Vorstellung widerspricht auch klar der biblischen Hoffnung. Denn die endgültige Erlösung kann nicht das Resultat unseres (in einer Serie von Wiedergeburten fortgesetzten) Bemühens sein, sondern allein das Gnadengeschenk der göttlichen Liebe.

Was ist das letzte, von Gott verheißene Ziel unseres Daseins? Aus christlicher Sicht – wie auch aus der Sicht fast aller anderen Religionen – ist unser Lebensziel die Einheit mit Gott. Doch was heißt hier „Einheit"? Biblisch und genuin christlich gedeutet kann nur eine dialogische Einheit gemeint sein, also eine Einheit bei bleibender Verschiedenheit der Subjekte. Deshalb ist die Vorstellung einer „Verschmelzung" des Menschen mit Gott kein gutes Bild für die *Unio mystica*, für das innige Verbundensein von Gott und Mensch. Nein, Gott bleibt – wie Thiede deutlich hervorhebt – immer die transzendente Gottheit, und das menschliche Subjekt bleibt auch in der Ewigkeit von Gott unterschieden. Andernfalls wäre ja keine wirkliche Kommunikation zwischen Gott und Mensch, Schöpfer und Schöpfung, Erlöser und Erlösten möglich.

Oft werden in der Mystik „Leere und Auflösung des Subjekts anvisiert"; in christlicher Mystik aber kommt es „zu personaler Erfüllung und positiver Sinnerkenntnis" (15). Thiede bekräftigt: Der einzelne Mensch, das konkrete, unverwechselbare Individuum bleibt für immer geliebt und angenommen von Gott. Ewigkeit werde nicht Auflösung ins Vergessen bedeuten, „sondern ewiges *Leben*: Lebendigkeit in erneuerten, von Gottes Geist heilvoll veränderten Materie- und Raum-Zeit-Strukturen" (226).

Mit Werner Thiede bin ich der Auffassung: Das mystische „Nichts", das Gefühl der inneren Leere, kann ein sinnvolles, ja notwendiges Zwischenstadium auf dem spirituellen Entwicklungsweg sein – aber niemals das eigentliche Ziel dieses Weges. Christliche Hoffnungsmystik läuft mitnichten auf Weltflucht hinaus, nicht auf „Versenkung in Letztgrößen wie Leere, Dunkel oder Schweigen" (227). Vielmehr geht es – schon hier auf der Erde – um „Selbstfindung in der Selbstvergessenheit gelebter, unvergänglicher Liebe" (ebd.). Angesagt ist eine „Mystik der offenen Augen" (Johann Baptist Metz). Erforderlich ist ein Glaube, der die Erde liebt. Notwendig ist eine leidempfindliche Liebe, die den Schmerz der Mitgeschöpfe wahrnimmt und diesen Schmerz nach Kräften zu lindern versucht – in einem letzten Vertrauen auf den Gott der Liebe, der die Welt schließlich heilen, retten, vollenden wird. Wie gut, dass dieses Mystik-Buch hier klare, hilfreiche Perspektiven entfaltet! H. Wohlgschaft

Renz, Monika: *Hinübergehen.* Was beim Sterben geschieht. Annäherung an letzte Wahrheiten unseres Lebens. Aktualisierte Neuauflage. Freiburg i. Br.: Herder 2018. 176 [200; 192] S./Ill., ISBN 978–3–451–60066–1 (Hardback); 978–3–451–81496–9 (EPUB); 978–3–451–81435–8 (PDF).

Monika Renz (= R.) ist seit 1998 Leiterin der Psychoonkologie am Kantonsspital St. Gallen. Sie hat über 1000 Sterbende psychotherapeutisch, musiktherapeutisch und seelsorgerlich begleitet und ihre Arbeit jahrzehntelang psychologisch, musiktheoretisch und theologisch in zahlreichen Abhandlungen und Forschungsprojekten reflektiert. Hier legt sie in konzentrierter, gut lesbarer Form eine Summe ihrer Erkenntnisse über den Sterbeprozess vor.

Was R. anhand von repräsentativen Beispielen zeigt, ist, dass sich Sterben nicht angemessen als bloßer Verfallsprozess beschreiben lässt, dass es vielmehr überwiegend als ein zielgerichteter Prozess erscheint, der sich, freilich wie jedes Schema nicht ohne Generalisierungen, in die Stadien „Davor" (28–32, 70–73), „Hindurch" (32–38, 73–75) und „Danach" (38–41, 76 f.) einteilen lässt, welche häufig auch mehrfach durchschritten werden (32).

Das „Davor" ist gekennzeichnet von innerer Unruhe, von dem Wunsch, die Dinge in Ordnung zu bringen (91–95), und gleichzeitig der Erfahrung eines immer weitergehenden Kontrollverlustes (70). Vor allem aber auch von der Empfindung, die R. in vielen Veröffentlichungen als Urprägung des Menschen herausmodelliert hat: Angst (45–59). Die Angst vor einer namenlos sich nähernden Übermacht, die sich unter einer Fülle von Bildern symbolisiert. Diese Macht begegnet nun im „Hindurch" und wird psycho-physisch buchstäblich erlitten: Es wird „gezittert, geschwitzt, durchgestanden" (73). Die Wahrnehmung ändert sich, Raum und Zeit werden fluide, Schwingungen treten an die Stelle des Gegenständlichen. Der Sterbende verliert den „Überblick" (63). Der hier anliegende Prozess scheint vor allem darin zu bestehen, dass die Verweigerung in „Kapitulation" (30, 52), die Angst ins Vertrauen, die Flucht ins Anheimgeben gewendet wird. Oft geschieht eine radikale Umwendung in der Wahrnehmung der namenlosen Übermacht. Das, was sich zu nähern schien, um zu erdrücken, will eigentlich heimholend umfangen; das Auge, das aus dem Dunkel entgegenblickt, will nicht fixieren, sondern Ansehen verleihen; der drohende Schlund wird zum bergenden Schoß (77).

Die hier beschriebenen Prozesse sind von hohem religionsphilosophischen Belang: Das Sterben erscheint als ein Herantreten an die Wurzel der Angst mit der Möglichkeit, diese umwenden zu lassen in Vertrauen, was nur gelingt, wenn die Übermacht, der sich der Mensch ausgeliefert fühlt, als Macht der Liebe offenbar wird. Das scheint teils rasch und wortlos zu geschehen, oft aber, und davon weiß R. Beeindruckendes zu erzählen, braucht es die vorsichtige Hilfe des Begleitenden (30, 34–36, 39 f., 46–48, 79–99) und seine Kunst der Unterscheidung, da es auch Erfahrungen von Finsternis gibt, die sich nicht einer bisher unerkannten Überhelle verdanken, sondern in sich destruktiv sind (vgl. 77).

Damit aber stehen wir vor einer wichtigen Frage in Bezug auf das therapeutische Ethos des Begleiters. Darf er das? Darf er einem nicht religiösen Sterbenden mit religiösen Verstehensmustern kommen? R. fragt zurück: Wenn man die Erfahrung gemacht hat,

dass solches in einer überaus leidvollen Situation helfen kann, mit welchem Recht behält man es zurück? Man stößt hier auf ein häufig übersehenes Phänomen: dass nämlich der neutrale Standpunkt nur vermeintlich ein solcher ist. Von Gott zu schweigen, ist nicht weniger weitreichend für den Sterbeprozess, wie einen Hinweis auf ihn anzubieten, wo die begegnenden Phänomene dies nahelegen. „Hier wird nicht Dogma verkündet, hier werden nicht letzte verlorene Schäfchen ins Trockene geholt, sondern hier liegen Menschen, die offensichtlich an der Dimension des Numinosen fast verzweifeln. Darf man ihnen Antworten in genau dem Bereich, an dem sie leiden, verweigern? Ich meine: nein." (56). Wer das Buch liest, wird kaum dem Verdacht erliegen, dass hier Missionsversuche am Sterbebett vorliegen, so zart, tastend, vorsichtig und bildlich sind die Interventionen, von denen berichtet wird, so sehr werden auch die Grenzen der Begleiter reflektiert (konzentriert: 98 f.).

Was in dieser Wende erreicht wird, ist der Zustand des „Danach", der von Sterbenden als erfüllt mit Friede, Freude, Freiheit, Schönheit und Licht beschrieben wird. In der überwältigenden Mehrheit der von R. begleiteten und analysierten Fällen, zeigt sich das Eintauchen in diesen Zustand in expliziten Reaktionen des Sterbenden (vgl. 139, 143). Wie es sich freilich dort darstellt, wo es palliativmedizinisch und -therapeutisch weniger kundig und menschenfreundlich zugeht als am Kantonsspital von St. Gallen, ist eine Frage für sich.

Interessant ist, dass R.s Ergebnisse nicht bloß ihrer umfangreichen praktischen Erfahrung entspringen, sondern sich in mehreren Studien statistisch abbilden ließen. Man wird die Belastbarkeit einer solchen Empirie nicht zu hoch aufhängen, da es ja um die quantitative Sammlung teilnehmender, unvermeidlich subjektiver Beobachtungen und Interpretationen von wiederum subjektiven Zuständen geht (vgl. zur Methode 142 f.). Aber es ist schon eindrücklich, wie gut der Verstehensschlüssel von R. und ihrem Team auf den Sterbeprozess zu passen scheint. Zieht man in Betracht, wie schwierig sich das Verhältnis von Empirie und existenziellen Kategorien gestaltet, ist R. wohl so weit gegangen, wie das überhaupt möglich ist. Jemanden, der diesen Verstehensschlüssel ablehnt, wird freilich auch nicht die Fülle der durch ihn geordneten Daten überzeugen.

Dass dieses in den letzten Minuten, Stunden, manchmal Tagen des diesseitigen Lebens erlebte „Danach" keinen eschatologischen Schluss auf das Jenseits erlaubt, ist logisch klar. Andererseits fällt nach der Lektüre dieses Buches die Vorstellung schwer, dass das, was in den letzten Tagen und Stunden eines Menschen erstritten und geboren wird, dann doch in das alles auslöschende Nichts abfällt, das zu fürchten der sterbende Mensch im „Hindurch" so häufig hinter sich gelassen hat. Dennoch bleibt es natürlich dabei: „Interpretation ist Entscheidung" (118).

Zu diskutieren wäre R.s subjekt-ontologische Hermeneutik des menschlichen Daseins, die nahelegt, dass es die Ich-Werdung als solche sei, die Urangst erzeugt, und demnach die Überwindung der Angst in der Überwindung des Ichs liege (vgl. 52–59). R. geht es erkennbar nicht um eine Auslöschung des Subjekts in einem All-Einen. Auch wenn manche Formulierungen dies nahe zu legen scheinen, zeigt der Gesamtkontext, dass es um Kategorien (Beziehungen, neugewonnene Freiheit, Würdigung der Person etc.) geht, die es nicht geben kann, wenn alle Unterschiede in einem All-Einen kollabieren. Und insofern ist die Frage, ob die Terminologie der Überwindung des Ichs die richtige ist und ob man nicht besser davon spräche, dass die Isolation des Ichs überwunden wird und es die Bezüglichkeit wiederfindet, die es allererst zum Ich gemacht hat und die deshalb auch nicht aus sich heraus Angst generieren kann. Im Kontext der Schöpfungsreligionen jedenfalls wird Personwerdung nicht als Herausfall aus einem Ganzen verstanden (wie 54 f.), sondern als Einladung eines zuvor nicht Existenten zu Sein, Leben und Freiheit. Anstatt, dass hier primär ein Bergendes verlassen wird, wird es im Geschaffenwerden allererst betreten. Die Angst scheint dann eher daher zu rühren, dass, wie der alte Mythos erzählt, die Menschheit den Blick von der Wirklichkeit abgewandt hat, der sie Sein und Leben verdankt, und der Macht, der sie sich verdankt, nun nicht mehr in jener Zuwendung gegenübersteht, ohne die sich Liebe nicht erkennen lässt (nur liebend erkennt man den Liebenden) – ein Modell, das gut erklärt, warum und wie es zu der Umwendung der Gefühle dem Numinosen gegenüber kommt, die R. als roten Faden des Sterbeprozesses schildert.

Der absoluten Liebe neu, unausweichlich und unvermittelt zu begegnen, scheint der tiefste Sinn des Sterbens zu sein. Wessen sich der Einzelne und die Gesellschaft berauben, wenn sie dem natürlichen Sterbeprozess die selbst verursachte Tötung vorziehen, zeigt R. in einem bewegenden Schlussplädoyer (101–119). „Übungen und Fragen zur Sensibilisierung" in der Sterbebegleitung runden den Band ab (120–131). Ein Anhang präsentiert Methode, Fallbeispiele und Ergebnisse zweier Studien zur Prozesshaftigkeit des Sterbens (137–173). – Wer mit Menschen spricht, die als Begleiter mit dem Sterben vertraut sind, macht oft die Erfahrung, dass sie deutlich weniger Angst vor dem Sterben haben als andere, weniger mit dem Sterben vertraute Menschen. Einen ähnlichen Effekt hat das vorliegende Buch. Der letzte Akt, der uns allen noch bevorsteht, erscheint als eine große Herausforderung, als letzte und entscheidende Konfrontation mit unserer Angst, die in einem Vertrauen münden kann, das grenzenlos ist. Sieht man danach dem Tod vielleicht auch nicht mit Vorfreude entgegen, so doch mit deutlich weniger Angst, als, mühsam verborgen, allerorten in der Luft liegt. Und wenn unsere Unmenschlichkeit nicht zuletzt von unserer Angst vor dem Tod herrührt, dann wäre uns allen zu wünschen, dass dieses Buch viele Leser findet.

F. v. Heereman

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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-006 ThPh 95 (2020) 161–183

Die „ekklesiologischen“ Begriffe des Deuteronomiums

Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Gottesvolks

Von Georg Braulik OSB

1. Das „Volk Gottes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils und das Buch Deuteronomium

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Kirche als ein Volk, das Gott zugehört, wiederentdeckt.[1] Lange Zeit bestimmte ein abstrakt theologisches Reflexionsdenken die Ekklesiologie. Jetzt läutete der biblische Begriff des Gottesvolks mit seiner historischen und kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Konkretion einen Paradigmenwechsel im Selbstverständnis der katholischen Kirche ein. „Volk Gottes“ wurde zur Leitmetapher oder besser zum Topos in vierzehn der sechzehn Konzilsdokumente.[2] Das bis dahin vorherrschende Bild von der Kirche als mystischem Leib Christi trat in den Hintergrund.[3] Leider muss man aber bei diesem Wandel präzisieren:[4] „Volk Gottes“ beschreibt in den Texten des Konzils ausschließlich die Kirche, während Israel nie Gottesvolk genannt wird. Diente es doch nur „zur Vorbereitung und zum Vorausbild“. Vor allem die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium*[5] spricht vom „neuen Gottesvolk“, „neuen Israel“ und „neuem Volk“. Auch „das eine Volk Gottes“, das „ganze Gottesvolk“ und das „eine auserwählte Gottesvolk“ meinen nicht die Kirche aus „Juden und Heiden“. Der Akzent liegt bei all diesen Bezeichnungen auf der Diskontinuität gegenüber Israel. Einen klaren Gegenakzent setzt die

[1] Vgl. *G. Bergner*, Volk Gottes. Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher, Würzburg 2018. Bergner beschreibt die komplexe Entstehungsgeschichte von „Volk Gottes“ als zentralem Begriff im Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, seine kontroverse Rezeptionsgeschichte in der Nachkonzilszeit und seine Bedeutung im Kontext der „Communio“-Ekklesiologie sowie der aktuellen kirchlichen Umbrüche.

[2] Vgl. dazu *R. Dausner*, Das Volk Gottes als Topos des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: StZ 140 (2015) 291–301, hier 292 zu „Topos“.

[3] Zum Wandel der Blickrichtung im Lauf der Geschichte und im Konzil vgl. z. B. *O. Semmelroth*, Die Kirche als das neue Gottesvolk, in: *G. Baraúna* (Hg.), De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966, 365–379. Semmelroth sieht die Bedeutung, dass die Kirche als Volk bezeichnet wird, vor allem in zwei Zügen: „zunächst die Einheit und Gemeinsamkeit, ja wesentliche Gleichheit innerhalb der hierarchisch strukturierten Kirche, und zweitens das Bestimmtsein der Kirche durch die Geschichte, der sie von Christus als sein Volk eingestiftet worden ist“ (ebd. 372 f.).

[4] Zum Wortgebrauch vgl. *T. Czopf*, Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs, Sankt Ottilien 2016, 271–275. Die Studie zeigt die Missverständlichkeit, ja Gefährlichkeit des Syntagmas „neues Volk Gottes“, das nicht angemessen erfassen kann, was jesuanisch neu ist (vgl. ebd. 467). Als beste Bezeichnung für das eine, aus Juden und Christen bestehende Volk erscheint Czopf der Titel „endzeitliches Gottesvolk“ (ebd. 480), obwohl auch dieser erklärungsbedürftig sei.

[5] Zur Kirche als Volk Gottes in *Lumen Gentium* vgl. z. B. ebd. 275–299.

Erklärung *Nostra aetate* 4, obwohl auch sie von der „Kirche als dem neuen Volk Gottes" spricht, mit „einer nicht nur menschlichen, sondern auch theologischen Solidarisierung mit dem Judentum"[6]. Die Formulierungen des Konzils verschärften jedenfalls die Problematik der Einzigkeit wie Universalität des Gottesvolkes (LG 13) und der bleibenden wie unwiderruflichen Erwählung des jüdischen Volkes (ebd. 16). Inzwischen hat sich der Sprachgebrauch nachkonziliarer Dokumente bezüglich des „Gottesvolks des nie gekündigten Alten Bundes" (Röm 11,1.29) geändert.[7] Angesichts dieser Texte und weiterer biblisch-theologischer Überlegungen wird man trotz der historisch vorhandenen Zweiheit von Judentum und Christentum nicht von zwei Gottesvölkern sprechen können.[8] Rechnet man aber nur mit einem einzigen Gottesvolk, dann „bilden Juden und Christen im Anschluss an das Ölbaumgleichnis Röm 11 eine auseinandergebrochene komplementäre Einheit"[9]. Zwar erweist sich der Gottesvolk-Begriff alttestamentlich als „ein ‚Israel'-zentrierter Begriff", doch „ist ‚Volk Gottes' eine Vorstellung, die aus christlicher Ekklesiologie und Soteriologie kaum wegzudenken ist." Er ist in der christlichen Theologie „immer ein Verweisbegriff" auf die „jüdische Existenz als bleibend erwähltes Volk Gottes". Deshalb impliziert „jede Aussage über die Kirche als ‚Gottesvolk des neuen (und erneuerten) Bundes in und durch Christus' immer eine Aussage über das Judentum als Volk Gottes".[10]

Mein Artikel möchte angesichts der Rezeption der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in neueren pastoralen Ansätzen, aber auch in den Schriften von Papst Franziskus,[11] die vielleicht wichtigste alttestamentliche Theologie des Gottesvolkes ausführlicher ins Gespräch bringen,

---

[6] Ebd. 275.

[7] Vgl. *R. Rendtorff/H. H. Henrix* (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum. Band 1: Dokumente von 1945–1985, Paderborn/Gütersloh [3]2001; Band 2: Dokumente von 1986–2000, Paderborn/Gütersloh 2001. Ferner: *W. Kardinal Kasper*, Juden und Christen – Das eine Volk Gottes, in: *Ders*., Juden und Christen – das eine Volk Gottes, Freiburg i. Br. 2020, 143–157 (Nachdruck aus: IKaZ 39 [2010] 418–427).

[8] Die Diskussion hat *Czopf*, Neues Volk Gottes, 427–447, kritisch nachgezeichnet und Alternativen zum Syntagma „neues Volk Gottes" entwickelt (ebd. 467–482). Auch *Bergner*, Volk Gottes, 295–344, beschreibt ausführlich die Debatte über das Verhältnis von Judentum und Kirche mit ihren Folgen für den Begriff „Volk Gottes". Er plädiert für ein Modell, „das die heilsgeschichtlichen und eschatologischen Aspekte gleichermaßen berücksichtigt. Das Wort ‚Weggemeinschaft' bringt dies in besonderer Weise zum Ausdruck. Israel und die Kirche teilen die gleiche geschichtliche Herkunft und die gleiche Zukunftshoffnung. Das unterscheidend Neue der Kirche hat nicht nur seinen Ursprung in Israel (Bundesschlüsse), sondern empfängt seine Realität aus der Zukunftshoffnung Israels (neuer Bund, Messiaserwartung, universelle Erweiterung Israels auf die Völker), die sich in christlicher Deutung in Inkarnation und Erlösungswerk Christi vollzieht" (ebd. 342).

[9] *Ch. Frevel*, Die gespaltene Einheit des Gottesvolkes. Volk Gottes als biblische Kategorie im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs, in: *Ders*., Gottesbilder und Menschenbilder. Studien zur Anthropologie und Theologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 2016, 117–141, hier 119.

[10] Ebd. 137 f. Vgl. *D. Böhler*, Durften die Christen Israel gegen die Kirche austauschen?, in: *J. Arnold* (Hg.), Sind Religionen austauschbar?, Münster 2011, 1–25.

[11] Vgl. dazu *Bergner*, Volk Gottes, 430–505.

als dies bisher geschehen ist.[12] Es handelt sich um die locker systematisierte „Ekklesiologie" des Deuteronomiums.[13] Schon 1929 hat Gerhard von Rad den Volksgedanken als neues Gestaltungsprinzip dieses Buches erkannt:[14] Im Deuteronomium ist „die Reflexion über das Volk, und zwar als Gottesvolk, wach geworden"[15]. Die Theologie des Volkes prägt Opfer und Fest, Institutionen, Rechtsorganisationen und Wohlfahrt. „Eine der auffallendsten Leistungen ist aber die fast völlige Vereinheitlichung des ganzen kultisch-religiösen Lebens mit der sittlich-sozialen Verpflichtung des Volkes."[16]

Ich selbst habe bereits in mehreren Artikeln verschiedene Elemente dieser deuteronomischen Theologie des Volkes, einer „Zivilisation der Liebe" (vgl. Dtn 6,5 u. ö.), bearbeitet.[17] Deshalb soll es im Folgenden um die „ekklesio-

[12] Schon zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils erschien der Beitrag von *K. Thieme*, Das Mysterium der Kirche in der christlichen Sicht des Alten Bundes, in: *F. Holböck/Th. Sartory* (Hgg.), Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen. Band 1, Salzburg 1962, 37–88. Dieser berücksichtigte auch das rabbinische Schrifttum und das damalige christlich-jüdische Gespräch. In engem Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil legte N. Füglister im Rahmen der ersten heilsgeschichtlich konzipierten Dogmatik einen umfangreichen Artikel vor: *N. Füglister*, Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie, in: MySal 4/1 (1972) 23–99 (hier auch ältere Literatur). *D. Wiederkehr*, Das Interesse der Kirche am Israel des Alten Testaments, in: MySal ErgBd (1981) 253–255, hier 254, betonte später angesichts des wachsenden Dialogs zwischen jüdischer und christlicher Theologie, die „atl. Ekklesiologie" könne „nicht nur als weiter zurückreichende Herkunftsgeschichte ekklesiologischer Motive gelesen werden", sondern sei „die eigentliche Geschichte der christlichen Kirche selber. […] Die Erfahrungen, Interpretationskategorien, einzelne Strukturen und Tendenzen des israelitischen Bundesvolkes behalten für die Kirche über die genealogische Ableitung hinaus eine gegenwärtige kritische und inspirierende Geltung." Umso mehr fällt auf, dass im erst danach erschienenen HFTh 3 (1986) im „Traktat Kirche" ein Kapitel über das Volk Gottes bzw. die Kirche im Alten Testament ohne Begründung fehlt. Jetzt bietet *Frevel*, Gespaltene Einheit, 121–136, eine gute und exegetisch moderne Zusammenfassung der alttestamentlichen Aussagen und Begriffsinhalte von „Volk YHWHs".

[13] Die ebenfalls profilierte priesterliche Theologie des Gottesvolkes, insbesondere im sogenannten Heiligkeitsgesetz Lev 17–26, untersucht z. B. *J. Joosten*, People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26, Leiden 1996, 29–136. Zum Vergleich der „Ekklesiologie" von Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium vgl. ebd. 200–203.

[14] *G. v. Rad*, Das Gottesvolk im Deuteronomium, in: *Ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament. Band 2, München ^{2}1973, 9–108, zur Formulierung z. B. 22. Zur Beschäftigung von Rads mit dem Gottesvolk-Begriff und seinem Einfluss auf die Kirchenkonstitution vgl. *S. Kirschner*, Ein Volk aus göttlicher Erwählung. Die Gottesvolk-Theologie Gerhard von Rads in ihrer Zeit und in ihrer Bedeutung für die Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils, Neukirchen-Vluyn 2016. Das Thema hat *D. Markl*, Gottes Volk im Deuteronomium, Wiesbaden 2012, auf der Endtextebene des Buches mit einer Fülle von Beobachtungen und hohem Methodenbewusstsein fortgeschrieben. Er sieht in der Endgestalt des Deuteronomiums das Programm einer Rekonstruktion der kollektiven Identität „Israels" in persischer Zeit (ebd. 291–295).

[15] *v. Rad*, Gottesvolk im Deuteronomium, 27.

[16] Ebd. 63. Rund zwei Jahrzehnte später schreibt *O. Eißfeldt*, Volk und „Kirche" im Alten Testament, in: *Ders.*, Geschichtliches und Übergeschichtliches im Alten Testament, Berlin 1947, 9–23, hier 15 f.: „Den großartigsten Versuch, ein heiliges Volk, ein Volk, das zugleich Kirche sei, zu schaffen, stellt das Deuteronomium dar. Das Volk als ganzes [sic] soll wieder zu Jahwes Eigentum gemacht werden so, dass alle Lebensäußerungen Israels in derselben Weise Gott geweiht wären und also das Volk als ganzes [sic] einen religiösen Organismus darstellen sollte und damit die Bildung einer neben dem Volk stehenden Kirche unnötig und unmöglich würde."

[17] Dazu zählen u. a. *G. Braulik*, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung

logischen" Begriffe gehen, die das Deuteronomium verwendet. Denn sie wurden bisher noch nicht systematisch untersucht.

2. Die deuteronomische Terminologie

Der Begriff „Volk" wird von der Ethnologie heute vor allem als Konstruktion einer ethnischen Identität durch Selbst- und Fremdzuschreibungen einer Gruppe betrachtet. So sind für Israel aufgrund seines Selbstverständnisses als „Gottesvolk" und seines sozialen Unterscheidens bestimmte Besonderheiten kennzeichnend, die in seine gemeinsame Geschichte und sein kollektives Gedächtnis eingegangen sind.[18]

> Ganz deutlich muss festgestellt werden, daß Israel laut atl. Überlieferung zwar als ein Volk neben anderen Völkern betrachtet werden kann, jedoch niemals wie die übrigen Völker ihnen gleich sein darf. […] Israel ist von Anfang an mehr […] als „Volk" im neutralen Sinn des Wortes, mehr eine Glaubensgemeinschaft. Von daher wird auch verständlich, dass Blutsverwandtschaft und gemeinsamer Besitz eines Landes und Territoriums, wie wichtig sie unter Umständen auch sein mögen, schlechthin nicht von konstitutiver Bedeutung sind. Vor allem ein eigenes Territorium als eigenes Besitztum nicht, weil Israel auch ohne dies „Volk Gottes" ist. Es hat seine Existenz nicht dem Boden, sondern dem geschichtlichen Handeln Jahwes zu verdanken.[19]

Der Bucherzähler des Deuteronomiums zitiert weithin die Reden, die Mose als sein Vermächtnis vor „ganz Israel" hält. Dabei geht es immer um das Volk in seiner Gesamtheit und in seiner Beziehung zu YHWH, seinem Gott. Die im Deuteronomium verwendete „Gottesvolk"-Terminologie[20] bringt das Besondere Israels, das es von den anderen Völkern unterscheidet, unter verschiedenen Gesichtspunkten auf den Begriff.[21] Daneben gibt

---

nach der deuteronomischen Tora, in: *Ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums, Stuttgart 1988, 123–160; *ders.*, Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von lmd, in: *Ders.*, Studien zum Buch Deuteronomium, Stuttgart 1997, 119–146; *ders.*, Von der Lust Israels vor seinem Gott. Warum Kirche aus dem Fest lebt, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte, 91–112; *ders.*, Geschichtserinnerung und Gotteserkenntnis. Zu zwei Kleinformen im Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zu den Methoden, 165–183; *ders.*, Die Liebe zwischen Gott und Israel. Zur theologischen Mitte des Buches Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zu Buch und Sprache des Deuteronomiums, Stuttgart 2017, 241–259; *ders.*, Eine Gesellschaft ohne Arme, in: *Ders.*, Tora und Fest. Aufsätze zum Deuteronomium und zur Liturgie, Stuttgart 2019, 13–30; *ders.*, Alltägliche Ernährung und festliches Mahl im Buch Deuteronomium. Vom Essen Israels in der Wüste, im Verheißungsland und im Tempel, in: *Ders.*, Tora und Fest, 100–141. Weitere Beiträge zum Thema finden sich in den Aufsatzbänden von *N. Lohfink*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. Band 1–5, Stuttgart 1990–2005.

[18] Vgl. z. B. *K. L. Sparks*, Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible, Winona Lake (Ind.) 1998, zum Deuteronomium 225–284.

[19] *A. R. Hulst*, ʿam / gōj Volk, in: ThHAT 2 (1976) 290–325, hier 315.

[20] Einen Überblick, der nach „Volk Jahwes" und „Israel vor Jahwe versammelt" gegliedert ist und auf die Verbindung von alttestamentlichem Gottesvolk und Kirche hinweist, bietet *J. Schreiner*, Volk Gottes als Gemeinde des Herrn in deuteronomischer Theologie, in: *Ders.*, Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments, herausgegeben von *E. Zenger*, Würzburg 1987, 244–262.

[21] Im Alten Orient außerhalb Israels fehlt die Konzeption „Volk" völlig. Hier werden die

es auch Bezeichnungen für das, was Israel als „Volk" (*ʿam* oder *gôy*) mit den anderen Völkern beziehungsweise Nationen verbindet. Dazu gehören zunächst die Ausdrücke „ein weises und gebildetes Volk" (*ʿam ḥākām wᵉnābôn*; Dtn 4,6; 32,6)[22] beziehungsweise „ein dummes und unweises Volk" (*ʿam nābāl wᵉloʾ ḥākām*; Dtn 32,6), die auf das Deuteronomium beschränkt sind. Auch als „große Nation" (*gôy gādôl*; Dtn 4,6.7.8, unter Aufnahme der Verheißungsterminologie in Gen 12,2 u. ö.) oder als „große, mächtige und zahlreiche Nation" (*gôy gādôl ʿāṣûm wārāb*; Dtn 9,14; 26,5) lässt sich Israel mit anderen Nationen vergleichen (zum Beispiel Dtn 7,1; 9,1; Jer 6,22; 50,41).[23] Einen Grenzfall bildet der Ausdruck „hartnäckiges Volk" (*ʿam qᵉšēh ʿoræp*; Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; Dtn 9,6.13; vgl. ohne *ʿam* Dtn 10,16; 31,27). Sein Bild vom steifen, verkrampften Nacken ist mit der Tradition vom goldenen Kalb und dem Abfall am Sinai/Horeb verbunden, stellt aber keine für das Deuteronomium typische Formulierung dar. Alle genannten Bezeichnungen bleiben im Folgenden unberücksichtigt.

2.1 „Volk YHWHs" (ʿam YHWH)

„Volk YHWHs" (*ʿam YHWH*) – diese „wichtigste Selbstbezeichnung Israels"[24] steht sachlich hinter dem deutschen Wort „Gottesvolk".[25] Aller-

---

Menschen nach Wohnsitzen, Landeszugehörigkeit und sozialen Klassen unterschieden, ferner nach verschiedenen Sprachen, die dann teilweise zu anderen Abgrenzungen führen (*H. v. Soden*, ʿam I.-II., in: ThWAT 6 [1989] 180–189, hier 189).

[22] Zu diesen Termini vgl. *G. Braulik*, Weisheit, Gottesnähe und Gesetz. Zum Kerygma von Deuteronomium 4,5–8, in: *Ders*., Studien zur Theologie, 53–93, hier 64–74. Das Prädikat „weise und gebildet" wird nur noch Josef (Gen 41,[33.]39) und Salomo (1 Kön 3,12) verliehen. Dabei handelt es sich um Beamten- und Regierungsweisheit, die von kompetenten Augenzeugen auf internationaler Ebene als unvergleichlich, weil gottgegeben, anerkannt wird. In Dtn 4,6 wird „weise und gebildet" auf das Volk übertragen, also „demokratisiert", betont aber hier die religiös-ethische Größe des Volkes. In Jer 4,22 finden sich die Eigenschaften im Plural, negativ gewendet und literarisch auf zwei Stichen verteilt.

[23] In Dtn 4,1–40 werden *gôy* und *ʿam* für Israel wie die anderen Völker verwendet. Sie sollen offenbar zusammen in den Blick genommen werden. Die theologische Bedeutung des Volks- und Völkergedankens wird durch jeweils eine Siebenerreihe markiert; vgl. *G. Braulik*, Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium, in: *Ders*., Studien zu den Methoden, 77–109, hier 93. Wenn die Hebräische Bibel Israel anderen Völkern gegenüberstellt oder es mit ihnen bezüglich einer Gemeinsamkeit vergleicht, wird es auch als *gôy* bezeichnet. Dabei gilt: „[…] while *ʿam* throughout the Old Testament refers to a people or nation in its aspect of centripetal unity and cohesiveness, *gôy* is linked inseparably with territory and government and what we would today call foreign relations" (*A. Cody*, When is the Chosen People Called a GÔY?, in: VT 14 [1964] 1–6, hier 5). Die Besonderheit Israels zeigt sich in Dtn 4 in der zitierten Bewunderung der Völker (Dtn 4,6: „Diese große Nation ist ein weises und gebildetes Volk", *ʿam ḥākām wᵉnābôn haggôy haggādôl hazzæh*), an der Unvergleichlichkeit der Gottesbeziehung Israels (Dtn 4,7: „Welche große Nation hätte einen Gott […]", *mî gôy gādôl*; 4,20: *ʿam naḥᵃlāh*, „Volk seines Erbeigentums") wie seiner Gotteserfahrung (4,33: *ʿam*; 4,34: *gôy*) und an seiner Tora, die verdeutlicht, wie anders die Gesellschaft des wahren Gottes ist (4,8: „Welche große Nation besäße Gesetze und Rechtsentscheid […]", *mî gôy gādôl*).

[24] *E. Zenger*, Israel und Kirche in einem Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, in: KuI 6 (1991) 99–114, hier 104.

[25] Zum Folgenden vgl. *N. Lohfink*, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks ʿm YHWH, in: *Ders*., Studien zur biblischen Theologie, Stuttgart 1993, 99–132; zum Gebrauch

dings enthält der Ausdruck im Hebräischen nicht das Appellativ „Gott", sondern den Namen YHWH.[26] Durch ihn identifiziert Israel seinen Gott, denn religionsgeschichtlich hatten die übrigen Völker andere Götter. Aber auch die Bezeichnung „Volk" enthält eine besondere Nuance. Sie zeigt sich zum Beispiel an den parallel zu „Volk" gebrauchten Ausdrücken „Kinder" oder „Söhne". An ihnen lässt sich noch erkennen, dass *ʿam* ursprünglich ein Verwandtschaftsverhältnis, etwa der Familie oder Sippe, meinte. Eigentlich sollte man deshalb statt vom „Volk" besser von der „Familie YHWHs" sprechen. Das „Volk" wird jedenfalls als eine Art überdimensionale Familie gesehen. Doch gibt es auch bei der „Familie" oft noch eine Einschränkung. Denn die eigentlichen Verwandten YHWHs sind die Armen und Notleidenden, die durch ihre Lage getrennt von den anderen Israeliten leben müssen, darunter vielleicht jene Volksgenossen, die das Elend verursacht hatten. Im Übrigen stand *ʿam YHWH* nicht für jede Sprechsituation zur Verfügung. Der Ausdruck wird vor allem verwendet, wenn YHWH selbst sprechend eingeführt wird, zum Beispiel durch einen Propheten, der in seinem Namen verkündet, oder wenn Gott angeredet wird, etwa in Klageliedern oder Bittgebeten. Dementsprechend heißt es dann „mein Volk", „dein Volk" oder „sein Volk". Ein prominentes Beispiel für diese Redeweise bildet die sogenannte „Bundesformel". Sie lautet in ihrer zweigliedrigen Form: „Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein."[27]

Im Deuteronomium wird *ʿam YHWH* so häufig wie kein anderer Gottesvolk-Begriff verwendet. Die Bezeichnung findet sich hier in zweierlei Zusammenhang: Erstens gehört sie in der Form von suffigiertem *ʿam* (also mit einem auf YHWH bezogenen enklitischen Personalpronomen) in die Gebetsanrede an YHWH (9,26.29; 21,8 [zweimal]; 26,15) und in den Dialog zwischen YHWH und Israel im Moselied (32,9.36.43 [zweimal]). Zweitens dient sie der Aussage über Israel in der Bundesformel. Von den 34 Belegen der Bundesformel in der hebräischen Bibel stehen zwölf im Pentateuch, sieben davon im Deuteronomium (4,20; 7,6; 14,2; 26,18; 27,9; 28,9; 29,12). Nur im Buch Jeremia ist die absolute Zahl größer, allerdings nicht, wenn man seine acht Belege ins Verhältnis zur wesentlich höheren Wortmenge dieser Prophetenschrift setzt. Durch die siebenfache Verwendung von Wörtern oder Wendungen betont das Deuteronomium ihre theologische Wichtigkeit und signalisiert Vollständigkeit. Oft gebraucht es Siebenergruppen auch als rhetorisches Ordnungsprinzip.[28] An allen genannten sieben Stellen der

---

des Ausdrucks vgl. ebd. 100–106. Zum Zeitansatz des Begriffs bemerkt z. B. *Frevel*, Gespaltene Einheit, 129 Anm. 59: „Trotz aller Datierungsunsicherheiten und der Problematik der Literaturtheorien zum Pentateuch ist die Rede vom ‚Volk YHWHs' literarisch sicher nicht spät, sondern schon in frühen Überlieferungen, etwa der Exoduserzählung oder dem Deboralied, verankert."

[26] „Volk Gottes" (*ʿam ʾᵉlohîm*) ist in der Hebräischen Bibel nur zweimal belegt (Ri 20,2; 2 Sam 14,13).

[27] Zur Übersetzung siehe *Lohfink*, Beobachtungen, 123 Anm. 79.

[28] *G. Braulik*, Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums,

Bundesformel (beziehungsweise in ihrer engsten Nähe) findet sich ein für das Deuteronomium typischer „ekklesiologischer" Terminus: „das Volk, das [für YHWH] Erbeigentum ist" (*ʿam nahᵃlāh* in 4,20); „das Volk, das [für YHWH] Sondergut ist" (*ʿam sᵉgullāh* in 7,6; 14,2; 26,18); in Verbindung damit „das [für YHWH] heilige Volk" (*ʿam qādôš* in 7,6; 14,2; 26,19; 28,9); schließlich „ganz Israel" (*kål yiśrāʾēl* in 29,11, das in 29,12 zum *ʿam YHWH* wird) beziehungsweise vokativisches „Israel" (27,9). Allerdings gilt nicht umgekehrt, dass alle Gottesvolk-Begriffe mit der Bundesformel verbunden werden. Während „Versammlung" beziehungsweise „versammeln" mit dem Bundesschluss am Horeb und in Moab zusammenhängen, fehlt bei der „Versammlung YHWHs" dieser Bezug. Davon abgesehen kann man aber sagen, dass das „Volk YHWHs", wie immer es auch begrifflich näher bestimmt wird, stets das Bundesvolk YHWHs ist.

Theologisch-juristisch wird das am deutlichsten an den performativen Sprechakten von YHWH und Israel als Partnern des Bundes, also Vertrags, im Land Moab. Die Äußerungen beider sind in 26,17–19 juristisch „protokolliert" und kommentiert. Zwar erklärt dieser Text „die ‚Bundesformel' nicht als ‚Bundesschlussformel', doch steht sie trotzdem an keiner anderen Stelle so deutlich wie hier in einem Zusammenhang, der auf eine Bundesschlußzeremonie zurückverweist"[29]. In der Proklamation der gegenseitigen Bindung aneinander heißt es nach der Erklärung YHWHs (V. 17) in der anschließend von Israel abgegebenen Erklärung:

> 26,18 Und YHWH stimmt hiermit heute deiner Erklärung zu. Du erklärst ihm: Du möchtest das Volk werden, das ihm persönlich gehört [*lô ʿam sᵉgullāh*], wie er es dir zugesagt hat. Du willst alle seine Gebote bewahren; 19 er soll dich über alle Völker, die er geschaffen hat, erheben – zum Lob, zum Ruhm, zur Zierde –; und du möchtest ein Volk werden, das ihm, YHWH, deinem Gott, heilig ist [*ʿam qādôš lYHWH ʾᵉlohækā*], wie er es zugesagt hat.[30]

Solch feierliche Erklärungen finden sich in der Hebräischen Bibel nur an dieser Stelle. Sie deuten das Verhältnis zwischen JHWH und Israel in Analogie zu altorientalischen paritätischen Staatsverträgen. Obwohl YHWH und Israel einander als scheinbar gleichberechtigte Partner gegenüberstehen, ist entscheidend, dass Gott immer schon im Voraus Israel versprochen hat, was es jetzt von ihm erwarten darf: nicht bloß „Volk YHWHs" zu werden, sondern „ein Volk, das ihm persönlich gehört" (V. 18) und „ein Volk, das für ihn heilig ist" (V. 19). Die Kombination dieser beiden Aussagen über das Volk ist außerhalb des Deuteronomiums nur mehr in Ex 19,5–6[31], der hermeneutischen Einleitung in die Sinaioffenbarung, belegt.

---

in: *Ders*., Studien zum Buch Deuteronomium, 63–79, hier 77; zur Siebenergruppe der „Bundesformel" vgl. ebd. 75.

[29] Vgl. *N. Lohfink*, Dt 26,17–19 und die „Bundesformel", in: *Ders*., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. Band 1, Stuttgart 1990, 211–261, hier 252.

[30] Zur Übersetzung vgl. *G. Braulik*, „Heute" im Buch Deuteronomium, in: *Ders*., Tora und Fest, 61–81, hier 74.

[31] Allerdings spricht Ex 19,6 von *gôy qādôš*, einer „heiligen Nation". Der Ausdruck ist nur

Über den rituellen Vollzug des Moab-Bundesschlusses berichtet erst Dtn 29,11–14. Dabei wird Israel im Sinn eines jeweils kultischen „Heute" neuerlich zum „Volk YHWHs". Denn der „Ursprungsmythos" des Deuteronomiums setzt voraus, dass die in Moab Versammelten bereits am Horeb Bundespartner YHWHs geworden sind (5,3). Der Horebbund wird also in Moab nicht erneuert, sondern durch den Moabbund anlässlich der Führungsübergabe von Mose an Josua nur bestätigt. Deshalb wird nirgendwo gesagt, Israel sei bis zum Zeitpunkt der Zeremonie noch nicht *ʿam YHWH* gewesen.[32] Nach Dtn 4,20 (vgl. 2 Sam 7,23 und 1 Kön 8,53) hat YHWH Israel ja aus Ägypten geführt, um es zu seinem Volk zu machen. Indirekt gilt das auch für die den Gottesvolk-Begriff spezifizierenden Termini *ʿam segullāh* und *ʿam qādôš*, zumal die Erwählung Israels zum „Volk des Sonderguts" ja allem Gotteshandeln in der Geschichte vorausging (vgl. Dtn 7,6–8). Wichtig ist beim Moabbund nicht zuletzt, dass auch diejenigen, „die heute nicht hier bei uns sind" (29,14), also die künftigen Generationen, im „Volk YHWHs" eingeschlossen sind.

Im Folgenden bespreche ich drei für das Deuteronomium typische Wortverbindungen mit *ʿam*, die das Gottesverhältnis Israels auf jeweils verschiedene Weise qualifizieren. Wahrscheinlich wurden sie erst im Zusammenhang mit der deuteronomischen Theologie des Volkes Gottes geschaffen. Sie hängen durch ihr Wortfeld zusammen, sind aber auch voneinander abgegrenzt. Ihr Sprachgebrauch ist innerdeuteronomisch geregelt.

2.1.1 „Volk des Erbeigentums" (ʿam naḥalāh)

Der Ausdruck samt seinen Varianten findet sich am häufigsten im Deuteronomium, nämlich drei- beziehungsweise viermal: 4,20; 9,26.29 und in gewissem Sinn 32,9 im Moselied. Die beiden Substantive *ʿam*, „Volk", und *naḥalāh*, „Erbeigentum", aus denen er gebildet ist, stehen in 4,20 im Genitivverhältnis. Dagegen werden sie in 9,26.29 mit auf YHWH bezogenen Suffixen im Parallelismus gebraucht.[33] 32,9 setzt zwei Nominalsätze in Parallele: „Der

hier belegt. *Gôy* wird durch das komplementäre *mamlākāh*, „Königreich", erforderlich. Denn *gôy* ist nur ein Teil von Israel, der andere Teil ist die regierende Priesterschaft, und erst beide zusammen bilden Israel – vgl. z. B. *Cody*, When is the Chosen People Called a GÔY, 5: „*Gôy* is used of the Chosen People by semantic necessity as a complement of a word expressing ruling power, with land tenure as a foundation, constituting a political unity capable as such of entering into relations with other *goyim* (‚horizontal' socio-political relations)." Vgl. *N. Lohfink*, Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen, in: *Ders.*, Studien zum Pentateuch, Stuttgart 1988, 152–205, hier 192 Anm. 102.

[32] Vgl. *Lohfink*, Beobachtungen, 129–131.

[33] In der Form „dein Volk und dein Erbeigentum" ist der Terminus auch 1 Kön 8,51 im Gebet Salomos belegt, das um Verzeihung der Sünden Israels fleht (V. 50). In Vers 53 steht nur „Erbeigentum", weil sich dieser wahrscheinlich auf Vers 51 mit dem aufgebrochenen Doppelausdruck zurückbezieht. In 1 Kön 8,53 ist *naḥalāh* auch mit einer Erwählungsaussage verbunden: YHWH hat sich „Israel als Erbeigentum aus allen Völkern der Erde ausgesondert", als er seine Väter aus Ägypten führte. Der in „Volk" und „Erbeigentum" aufgeteilte Ausdruck findet sich ferner in Joel 2,17; 4,2; Mi 7,14; Ps 28,9; 78,62.71; 94,5.14; 106,40. Im Unterschied zu den

Anteil YHWHs ist sein Volk [*ʿammô*], / Jakob sein zugemessenes" – wörtlich: „mit der Messschnur abgegrenztes" – „Erbeigentum" oder „Gebiet[34] seines Erbeigentums" (*ḥæbæl naḥ*^{a}*lātô*). Ein Erbe enthielt beides – den uralten unübertragbaren Landbesitz und die Großfamilie samt dem Gesinde. Bei der Bildung des Ausdrucks *ʿam naḥ*^{a}*lāh* dürfte wahrscheinlich mitgespielt haben, dass vor allem das Deuteronomium (und Josua) vom verheißenen Land als „Erbeigentum" (*naḥ*^{a}*lāh*) Israels spricht.[35] Wichtig ist dabei aber, dass das Land in diesen Büchern nie als „Erbeigentum *YHWHs*" bezeichnet wird.

In Dtn 4,20 steht *ʿam naḥ*^{a}*lāh* im Kontrast zu den anderen Völkern der Welt und zum Wirken YHWHs an ihnen:[36]

> 4,19 und dass du nicht die Augen zum Himmel erhebst und die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Himmelsheer, (an)siehst und dich verführen lässt und dich vor ihnen niederwirfst und ihnen dienst, die YHWH, dein Gott, zugewiesen hat allen [anderen] Völkern unter dem ganzen Himmel. 20 Euch aber hat YHWH genommen und euch herausgeführt aus dem Schmelzofen, aus Ägypten, damit ihr ihm zum Volk des Erbeigentums werdet – wie (es) heute (der Fall ist).

Israel ist es verboten, die Himmelskörper – also Geschöpfe, die bewusst nicht „andere Götter" genannt werden (vgl. dagegen 29,25) – kultisch zu verehren. YHWH hat sie den übrigen Völkern zugewiesen, ohne dass diese Beziehung näher bestimmt würde. Israel aber hat er gesellschaftlich, als „Volk", an sich gebunden. Im Hintergrund von 4,19 steht eine in 32,8–9 beschriebene Himmelsszene. Sie bedient sich eines ugaritischen Ursprungsmythos, der die personalen wie territorialen Eigentumsrechte der Götter regelt. Er erzählt von El, dem Schöpfer der Götter und Vater der Menschen, dass er den „El-Söhnen" ihr Erbteil übergab. Im Moselied tritt YHWH als „der Höchste" an seine Stelle. Der Bildwelt entsprechend hat er in der mythischen Vorzeit die Menschheit in so viele Völker und Gebiete aufgeteilt, dass sie der Zahl der „Gottessöhne" – das sind die Mitglieder des himmlischen Hofstaats, später die „Engel" – entsprachen. Danach wies er jedem von ihnen ein Volk mit seinem Land als Erbe zu. Für YHWH als Weltengott aber ist Jakob, also Israel, das ihm vorbehaltene Erbeigentum. Das impliziert einen entscheidenden Unterschied zu den anderen Völkern.[37]

Deuteronomium-Stellen und 1 Kön 8,51 fehlt aber dort ein Hinweis auf die Herausführung. Das gilt auch an den Stellen, wo Israel nur als *naḥ*^{a}*lāh* bezeichnet wird: 1 Sam 10,1; 2 Sam 14,16; 2 Kön 21,14; Jes 19,25; Jer 12,8 f.; Mi 7,18.

[34] *H.-J. Fabry*, ḥbl I., in: ThWAT 2 (1977), 699–706, hier 705.

[35] So kommt Mose in Dtn 4,21–22 auf sein eigenes künftiges Schicksal zu sprechen: Er wird außerhalb des Verheißungslandes sterben müssen, das YHWH jetzt Israel zum „Erbeigentum" (*naḥ*^{a}*lāh*) gibt. Der Begriff *naḥ*^{a}*lāh* verklammert also Volk (V. 20) und Land (V. 21). YHWH selbst ist hingegen das „Erbeigentum" des Priesterstammes Levi, „wie er es ihm zugesagt hat" (10,9; 18,2). Außerdem sollen sich die levitischen Priester von den Opferanteilen YHWHs, „seinem Erbbesitz", ernähren (18,1).

[36] Zum Folgenden vgl. *G. Braulik*, Hat Gott die Religionen der Völker gestiftet? Deuteronomium 4,19 im Kontext von Kultbilderverbot und Monotheismus, in: *Ders.*, Tora und Fest, 142–251, hier 176–189.

[37] Diese Besonderheit als *naḥ*^{a}*lāh* YHWHs bleibt Israel in der Heilsökonomie sogar dann noch erhalten, wenn der Gottesvolk-Titel ausdrücklich den Ägyptern und indirekt auch Assur

Die Stellung Israels als „Erbeigentum" hängt also nach dem Moselied mit der schon vorgeschichtlich durch YHWH etablierten Ordnung zusammen, der zufolge er Israel für sich selbst beanspruchte. In der Geschichte hat YHWH dann eingegriffen und dieses „Erbeigentum" Israel persönlich aus seinem Leiden im „Eisenschmelzofen Ägypten herausgeholt". Auch diese Rettung begründet in Dtn 4,20 und 9,26.29 die Bindung YHWHs an Israel. Ferner formuliert 4,20 die ausschließliche Zugehörigkeit Israels zu YHWH noch mit der zweiten Hälfte der traditionellen „Bundesformel": „für YHWH zum Volk sein". Im Hebräischen wird *hyh*, „sein", mit doppeltem *l*^{e} für YHWH und Israel gebraucht. Die Bundesformel steht hier wie auch sonst oft in festem Zusammenhang mit dem Exodus. Das Spezifische von 4,20 liegt darin, dass Israel nicht nur als „Volk", sondern als „Volk des Erbeigentums" (*ʿam naḥ*^{a}*lāh*) das Bundesvolk YHWHs ist. Es geht also um ein personal-rechtliches Verhältnis, das theologisch relevant ist. „Erbbesitz ist grundsätzlich unveräußerlich. Der Titel formuliert keinen Rechtsanspruch Jahwes, sondern ein Recht Israels auf Gnade."[38] Es wird vor allem im Fall von Schuld wichtig. Man konnte sich dann auf diese bleibende Beziehung im Gebet berufen.[39] Das geschieht in 9,26 und 29.

An beiden Stellen verweist Mose zugunsten des sündigen Israel auf seine Existenz als Gottes Erbeigentum. Zusammen mit dem auch in 4,20 belegten Exodusmotiv rahmen sie den Appell an YHWH am Gottesberg Horeb. Nach dem Abfall Israels und der Anfertigung des gegossenen Kalbs bittet Mose: „Herr YHWH, bring nicht Verderben über dein Volk [*ʿamm*^{e}*kā*] und dein Erbeigentum [*naḥ*^{a}*lāt*^{e}*kā*], das du in deiner Macht ausgelöst und mit starker Hand aus Ägypten geführt hast" (9,26). YHWH hat Israel, sein Erbeigentum, nicht nur aus der ägyptischen Sklaverei „herausgeführt", sondern auch – mit einem typisch deuteronomischen Terminus – „ausgelöst" (*pdh*). Dieser befreiende Rechtsakt unterstreicht die gegenwärtige Verantwortung für sein „Erbeigentum". Gleiches gilt für die abschließende Begründung Moses: „Sie sind doch dein Volk [*ʿamm*^{e}*kā*] und dein Erbeigentum [*naḥ*^{a}*lāt*^{e}*kā*], das du mit deiner großer Kraft und deinem hocherhobenem Arm herausgeführt

(vgl. Jes 64,7 f. und 60,21) zugesprochen wird. Trotz des Heilsuniversalismus verliert Israel also nicht seine Identität. Nach der Spitzenaussage von Jes 19,23–25 werden nämlich die beiden Großmächte und einstigen Erzfeinde Ägypten und Assur einmal YHWH dienen. Israel wird als Dritter im Bunde eine neue Einheit in der Gottesbeziehung bewirken und durch den empfangenen Segen selbst ein Segen inmitten der Erde sein (vgl. Gen 12,3). „Denn YHWH der Heerscharen hat es [Israel] gesegnet, indem er sprach: Gesegnet ist mein Volk [*ʿammî*], Ägypten, und das Werk meiner Hände, Assur, und mein Erbeigentum [*naḥ*^{a}*lātî*], Israel" (Jes 19,25). Zur Auslegung vgl. z. B. *F. Sedlmeier*, Israel – „ein Segen inmitten der Erde". Das JHWH-Volk in der Spannung zwischen radikalem Dialog und Identitätsverlust nach Jes 19,16–25, in: *J. Frühwald-König/F. R. Prostmeier/R. Zwickl* (Hgg.), Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte (FS G. Schmuttermayr), Regensburg 2001, 89–108.

[38] *G. Braulik*, Deuteronomium 1–16,17, Würzburg 1986, 81.

[39] Dagegen ist die Annahme Israels zum „Erbeigentum" (*nḥl* Hifil) in Ex 34,9 erst Ergebnis der Vergebung von Schuld und Sünde des „hartnäckigen Volks" und der Erneuerung des Sinaibundes.

hast" (9,29). Wiederum geht das Grundbekenntnis von der privilegierten Gottesbeziehung Israels aus.

2.1.2 „Volk des Sonderguts" (ʿam segullāh)

Das Wort *segullāh*[40] meint ursprünglich

> Sacheigentum, und zwar offenbar oft mit der Nuance „Sondergut", „Vorbehaltsgut", „Privatschatulle". Es muss aber auch früh übertragen verwendet worden sein, um eine Art Leibeigenschaft eines Königs oder anderer Menschen gegenüber einer Gottheit oder einem Großkönig zum Ausdruck zu bringen. Als Wort aus dem Bereich der Vasallitätsterminologie könnte es ähnlich wie andere Wörter dann zur Bezeichnung des Abhängigkeitsverhältnisses des Volkes Israel gegenüber seinem Gott Jahwe eingeführt worden sein.[41]

Der Ausdruck *ʿam segullāh*, „Volk des Sonderguts", findet sich nur in Dtn 7,6, 14,2 und 26,18 und ist typisch deuteronomische Diktion.[42] Das „seltene Wort *segullāh* konzentriert in sich die gesamte dt Problematik: Israel verdankt sich und gehört daher – Jahwe."[43]

YHWH hat Israel, sein „Erbeigentum", aus Ägypten herausgeführt. Als persönliches „Sondergut" hat er es sich aus den Völkern „erwählt".[44] In Dtn 7,6 sagt Mose: „Denn ein heiliges Volk [*ʿam qādôš*] bist du für YHWH, deinen Gott. Dich hat YHWH, dein Gott, ausgewählt [*bāḥar*], damit du unter allen Völkern, die auf der Erde sind, ihm zum Volk des Sonderguts wirst [*lihyôt lô leʿam segullāh*]" (7,6). Der Vers beschließt die Paränese von 7,1–6 über das Verhalten gegenüber den Völkern des Verheißungslandes. Sie mündet nach Bundesschluss- und Verschwägerungsverbot angesichts der Gefährdung einer ausschließlichen YHWH-Verehrung in Vers 5 in das intolerante Gebot, die gesamte Ausstattung der Heiligtümer der Landesbewohner zu zerstören, um jeder synkretistischen Religionspraxis zuvorzukommen. Vers 6a begründet die Vernichtung der Kultgegenstände mit

---

[40] Zum akkadischen, ugaritischen und rabbinischen Gebrauch des Wortes vgl. *E. Lipiński*, seḡullāh, in: ThWAT 5 (1986) 749–752, hier 749–751.

[41] *Lohfink*, Dt 26,17–19, 249–251, mit ausführlichen Belegen zu den philologischen Problemen und altorientalischen Texten in den Anmerkungen. Vgl. *M. Weinfeld*, Deuteronomy 1–11. A New Translation with Introduction and Commentary, New York 1991, 368, insbesondere zu *segullāh* als Vertragsterminus „to distinguish a relationship of the sovereign with one of his especially privileged vassals". So erinnert der Hetiterkönig den König von Ugarit daran, dass dieser „sein Diener und sein Sondereigentum" (*ʿbdt.sglth*) sei (ebd.).

[42] Außerhalb des Deuteronomiums wird Israel noch in Ex 19,5 und Ps 135,4 als *segullāh* ohne *ʿam* bezeichnet; in Mal 3,17 steht *segullāh* für die YHWH Fürchtenden. An den beiden restlichen Belegen in der Hebräischen Bibel bildet *segullāh* den persönlichen Besitz Davids aus Gold und Silber, den er für den Tempel spendet (1 Chr 29,3), bzw. sind Könige und Provinzen der persönliche Schatz, den sich Kohelet in der Travestie Salomos anhäufte (Koh 2,8). Diesem Wortgebrauch zufolge ist Israel dann „Kronbesitz, Kronjuwel" des Königs YHWH, also ein persönliches Eigentum von größter Kostbarkeit.

[43] *L. Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1969, 57.

[44] Die für *ʿam naḥalāh* konstitutive Bindung an die Herausführung übersieht *Lipiński*, seḡullāh, 752, wenn er die *segullāh* YHWHs von seiner *naḥalāh* dadurch unterscheidet, dass *segullāh* „eine Initiative und einen persönlichen Einsatz von seiten [sic] YHWHs impliziert".

der Heiligkeit Israels, das heißt seiner kultischen Absonderung für YHWH. Vers 6b folgt die Erwählung Israels zum Sondereigentum im Rahmen der traditionellen Bundesformel, also mit Infinitiv von *hyh* plus doppeltem *l*^{e} für YHWH und das Volk. Obwohl *ʿam s*^{e}*gullāh* in allen Belegen im Sinn einer gemeinsamen Aussonderungstheologie mit *ʿam qādôš* zusammengestellt wird, unterscheiden sich beide Termini klar in ihrer Bedeutung. Ihre Abfolge ist dadurch bedingt, dass „heiliges Volk" in 7,6a und 14,2a jeweils die Ritualdifferenz Israels gegenüber den Völkern begründet. Dagegen ist die Bezeichnung als „Volk des Sonderguts" der außergeschichtlichen Erwählung zugeordnet.

Diese Erwählung Israels zum „Volk, das YHWH persönlich gehört", ist ebenso unbegründet wie unwiderruflich. Denn sie entspringt der Liebe Gottes zu den Vätern wie zu Israel (4,37; 7,8; 10,15) und ist Erwählung zu dieser Liebe (7,9; 10,12). Gott erwählt Israel vor seinem Handeln an diesem Volk (vgl. 7,6; 14,2).[45] Deshalb wird *ʿam s*^{e}*gullāh* mit keinem heilsgeschichtlichen Ereignis verknüpft. Die Erwählung ist grundsätzlich auch jedem Gebotsgehorsam Israels vorgeordnet und wird niemals konditional formuliert. „Das Vorrecht der Erwählung setzt Israel in eine besondere Position unter den Völkern, verpflichtet es aber auch zur treuen Bewahrung seiner Sonderart als Kontrastgesellschaft in der weltlichen Gemeinschaft."[46] Eine Diskreditierung „aller Völker, die auf der Erde sind" (7,6b; 14,2), liegt dabei fern. Das von YHWH gestiftete Verhältnis wird stets durch die Bundesformel – sowohl in ihrer eingliedrigen (7,6b; 14,2) wie in ihrer zweigliedrigen Form (26,18 als Teil von 26,17–19) – erklärt. Dtn 26,18–19 verortet die Vorstellung vom Sondereigentum ohne das Verb „erwählen" im Moab-Bundesschluss. In ihm ist die Existenz Israels als *ʿam s*^{e}*gullāh* allerdings nicht einfache Tatsache, sondern eine Zusage YHWHs. Sie wird durch den Wunsch ergänzt, er solle Israel über alle Völker, die er gemacht hat, erheben. Außerdem betont 26,18 die im „Bund", also vertraglich, von Israel übernommene ethische Verpflichtung: „Du willst alle seine Gebote bewahren". Gemeint sind die deuteronomischen Einzelgesetze. Dieser Anspruch zeigt, dass der Titel *ʿam s*^{e}*gullāh* aufgrund der Erwählung zwar keine Voraussetzungen, durchaus aber ethische Konsequenzen hat.[47]

[45] Vgl. Ps 135,4, wo die Erwählung als Begründung des Lobes dem Bekenntnis der Allmacht YHWHs über die Götter, in der Schöpfung und bei Exodus wie Landnahme in der Ursprungsgeschichte Israels vorausgeht.

[46] *T. Veijola*, Das 5. Buch Mose Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17, Göttingen 2004, 199. Zum „biblischen Gottesvolk und der neutestamentlichen Gemeinde als ‚Kontrastgesellschaft'" samt einer Bewertung vgl. *Th. Ruckstuhl*, „Ecclesia universalis". Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne, Frankfurt a. M. 2003, 262–267.

[47] Zur Erwählung Israels und der Kirche vgl. z. B. *H. G. Ulrich*, Israels bleibende Erwählung und die christliche Gemeinde. Systematisch-theologische Perspektiven, in: *W. Kraus* (Hg.), Juden und Christen. Perspektiven einer Annäherung, Gütersloh 1997, 171–191.

2.1.3 „Heiliges Volk" (ʿam qādôš)

Im Deuteronomium sind nicht die Priester heilig, sondern das ganze Volk.[48]

> Heilig ist, was der profanen Sphäre entzogen ist und der Gottheit eignet. Auch daran wird also deutlich […]: Erlöst und erwählt als Jahves Eigentums- und Erbvolk ist Israel weder durch seine eigene Tat noch in dem Sinne, dass sich in seinem Stand als Volk Gottes eine in ihm schlummernde Anlage entfaltet hätte; heiliges Volk ist Israel allein durch Jahves schenkendes Handeln geworden. Jahve hat Israel in seine Gemeinschaft hineingezogen.[49]

Wenn deshalb die Heiligkeit des Volkes mit einem bestimmten Gebot verbunden wird (Dtn 7,6; 14,2.21), bildet „nicht, wie eigentlich zu erwarten wäre, der Gehorsam gegen das Gebot die Bedingung, von der die Heiligkeit des Volkes abhinge, nein, umgekehrt, die Heiligkeit Israels ist der Umstand, in Anbetracht dessen das betreffende Gesetz erst nötig wird".[50] Verweist „Volk des Sonderguts" auf die Zugehörigkeit Israels zu YHWH aufgrund seiner Erwählung aus den Völkern, so beschreibt „heiliges Volk" die kultisch-rituelle Zugehörigkeit Israels zu seinem Gott, betont also YHWHs ausschließlichen Verehrungsanspruch. Man darf deshalb die Heiligkeit Israels nicht von der Erwählung her erklären.[51] Doch sind beide Ausdrücke „abgrenzende Verhältnisbegriffe"[52]. Wahrscheinlich steht deshalb *ʿam qādôš* in 7,6a, 14,2 und 26,19 mit *ʿam sᵉgullāh* zusammen. In 14,21 bezieht sich „heiliges Volk" auf 14,2, in 28,9 auf die Bundesdeklaration 26,19 zurück. An allen Stellen aber ist Israel ausdrücklich „heiliges Volk für YHWH [*lYHWH*]".

Der Begriff „heiliges Volk" ist unmittelbarer als „Volk des Sonderguts" auf das Handeln Israels bezogen. Wie in 7,6 begründet er auch in 14,2 das Verhalten Israels gegenüber fremden Kultbräuchen, in diesem Fall das Unterlassen bestimmter Trauer- und Selbstminderungsriten.[53] Zunächst nennt 14,1 als abgrenzende Eigenart Israels: „Ihr seid Kinder YHWHs, eures Gottes". Im Anschluss an das Verbot der Trauerbräuche, die mit dem YHWH-Glauben unvereinbar erscheinen, heißt es dann: „Denn ein heiliges Volk [*ʿam qādôš*] bist du für YHWH, deinen Gott, und dich hat YHWH ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde sind, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört [*lihyôt lô lᵉʿam sᵉgullāh*]" (14,2). Auch die Beobachtung

---

[48] Die zentrale Bedeutung seiner Heiligkeit kommt in einer mit „heilig" (*qādôš*) gebildeten Siebenerreihe zum Ausdruck (7,6; 14,2.21; 23,15; 26,19; 28,9; 33,3). Dabei stehen dem Würdetitel „heiliges Volk", das Israel in den göttlichen Bereich hineinzieht, nach 33,3 „alle Heiligen eines jeden von ihnen [der Völker, die YHWH liebt]" (*kål qᵉdošāw*) gegenüber. Dtn 23,15, der mittlere, vierte Beleg, gebraucht das Adjektiv für das Kriegslager Israels (vgl. *Braulik*, Sieben Säulen, 106).

[49] *O. Bächli*, Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium, Zürich 1962, 141.

[50] *v. Rad*, Gottesvolk im Deuteronomium, 33 f.

[51] Z. B. gegen *H.-J. Kraus*, Das heilige Volk. Zur alttestamentlichen Bezeichnung ʿam qādōš, in: *Ders*., Biblisch-theologische Aufsätze, Neukirchen-Vluyn 1972, 37–49, 39 u. ö.

[52] *Perlitt*, Bundestheologie im Alten Testament, 57.

[53] Vgl. *E. Otto*, Deuteronomium 12–34. Teilband 1: 12,1–23,15, Freiburg i. Br. [u. a.] 2016, 1297–1300.

der in 14,3–21a folgenden Speisevorschriften – eigentlich auf das ganze Volk übertragene priesterliche Reinheitsgebote – wird mit der Identität Israels als „heiliges Volk" motiviert.[54] Ebenso hat die Heiligkeit nach 28,9 Folgen für das Leben. Der Vers nimmt die eidliche Zusage Gottes von 26,19 auf und führt sie weiter. Das heißt konkret: Was Israel als *ʿam s*^{e}*gullāh* in 26,18 wollte – „alle Gebote YHWHs bewahren" –, was aber in 26,19 bei *ʿam qādôš* nicht mehr erwähnt wird, verlangt 28,9 ausdrücklich:[55] „Und YHWH wird dich, wie er es dir geschworen hat, zum Volk einsetzen [*y*^{e}*qîmkā*], das ihm heilig ist [*lô l*^{e}*ʿam qādôš*], wenn [solange][56] du die Gebote YHWHs, deines Gottes, bewahrst und auf seinen Wegen gehst." Beschreibt 28,9 mit dem göttlichen Eid gewissermaßen die Innenperspektive des Gottesverhältnisses, so der anschließende Vers 10 seine Außenperspektive:[57] „Dann sehen alle Völker der Erde, dass der Name YHWHs über dir ausgerufen ist". Diese juridische Formel wird bei Eigentumsübertragung und Inbesitznahme verwendet (vgl. Jes 63,19; Jer 14,9). Doch signalisiert der Rechtsakt hier „Segen und Privilegierung über alle anderen Völker […] und proklamiert das Verhältnis JHWH-Israel als eine nahezu gleichberechtigte Partnerschaft".[58]

2.2 „Versammlung" (qāhāl)

Im deuteronomischen Sprachgebrauch bezeichnet *qāhāl* niemals die zufällig versammelte Menge, sondern dient als „ekklesiologischer" Terminus.[59] Die vergleichsweise hohe Belegzahl[60] und der deuteronomische Sprachgebrauch in zwei bestimmten Zusammenhängen unterstreichen seine Bedeutung. Das Substantiv „Versammlung" (*qāhāl*) wird in drei geprägten Wortverbindungen verwendet: Zunächst in der Wendung „eure vollzählige Versammlung"

---

[54] Dagegen verweist die priesterliche Tradition, wie sie etwa im sogenannten Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) vorliegt, auf YHWH als den Heiligen, der das Halten der Gebote begründet und von Israel fordert: „Heilige [*q*^{e}*došîm*] sollt ihr sein, denn heilig bin ich YHWH, euer Gott" (Lev 19,2). Dazu hat er die Israeliten ausgesondert: „Und ihr sollt mir Heilige [*q*^{e}*došîm*] sein, denn heilig (bin) ich, YHWH. Und ich habe euch von den (anderen) Völkern unterschieden [*wāʾabdil*], damit ihr mir gehört" (Lev 20,26).

[55] Vgl. *N. Lohfink*, Opferzentralisation, Säkularisierungsthese und mimetische Theorie, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. Band 3, Stuttgart 1995, 219–260, hier 244 Anm. 61: Dtn 28,9 macht die „von Jahwe ohne jede Vorleistung gesetzte und feierlich beschworene Wirklichkeit unter der Rücksicht der Dauer zugleich noch einmal zur Segenszusage, die unter der Bedingung des Gehorsams steht. Das widerspricht sich im deuteronomischen Denken nicht." Vgl. *Hulst*, ʿam / gōj Volk, 308 f.

[56] „The word ‚if', here and in v. 13, may be translated ‚as long as', or even ‚because'; the point is to establish a correlation between blessing and covenant faithfulness, without a strict causal sequence" (*J. G. McConville*, Deuteronomy, Leicester 2002, 404).

[57] *E. Otto*, Deuteronomium 12–34. Teilband 2: 23,16–34,12, Freiburg i. Br. [u. a.] 2017, 2004.

[58] *F.-L. Hossfeld/H. Lamberty-Zielinski*, qārāʾ VIII., in: ThWAT 7 (1993) 142–144, hier 143 f.

[59] Die Septuaginta gibt im Deuteronomium *qāhāl* fast immer durch *ekklēsía* wieder, in 5,22 aber durch *synagōgē* (vgl. Dtn 33,4). Dieser Befund widerspricht einem Gegensatz zwischen den beiden Ausdrücken. Die drei Belege von *qhl* Hifil werden stets durch *ekklēsiázein* übersetzt.

[60] Der absoluten Zahl nach folgt das Deuteronomium mit elf Belegen des Substantivs *qāhāl* auf 2 Chronik und Ezechiel; von der Dichte seiner Belege her und gemessen an 10.000 Wörtern rangiert es nur hinter 2 Chronik.

(*kål qᵉhalkæm*) beziehungsweise „die ganze Versammlung Israels“ (*kål qᵉhal yiśrāʾēl*) bei der Mitteilung des Dekalogs durch YHWH (5,22) und beim Vortrag des Liedes durch Mose (31,30). Dann als „Tag der Versammlung“ (*yôm haqqāhāl*), an dem sich YHWH am Gottesberg offenbarte (9,10; 10,4; 18,16). Schließlich bei der Regelung der Zutrittsbedingungen zur „Versammlung YHWHs“ (*qᵉhal YHWH*; 23,2.3[2-mal].4[2-mal].9).

Auch das Verb *qhl* Hifil, „versammeln“,[61] wird systematisch eingesetzt. Zunächst wird Israel am Gottesberg versammelt, weil ihm YHWH den Dekalog verkünden will (4,10). Später einmal im Land, um die Tora vorgelesen zu bekommen (31,12). Noch in Moab aber werden die Stammesältesten und Listenführer das Volk versammeln, damit ihnen Mose vor seinem Tod das Lied vortragen kann (31,28). An diesen drei Stellen wird das Verb nicht bloß in einem unspezifisch technischen Sinn, sondern juristisch-theologisch verwendet.

2.2.1 „Tag der Versammlung“ (yôm haqqāhāl) und „Vollversammlung Israels“ (kål qᵉhal yiśrāʾēl); „versammeln“ (qhl Hifil)

Als „Versammlung“ wird das (längst existierende) Volk auf Anordnung Gottes durch Mose am Horeb, wie der Sinai im Deuteronomium heißt, konstituiert: „Vergiss nicht den Tag, als du am Horeb vor YHWH, deinem Gott, standest! YHWH hatte zu mir [Mose] gesagt: Versammle [*haqhæl*] mir das Volk [*hāʿām*], und ich will sie meine Worte hören lassen“ (4,10a). Bei dieser Theophanie am Gottesberg verkündet YHWH seinen „Bund“, das heißt er verpflichtet Israel auf „die zehn Worte“, den Dekalog (4,13). Zwar bedient sich Gott auch dabei Moses als Mittler (5,5), dennoch bleibt er selbst der Offenbarende: „Diese Worte sagte YHWH zu eurer vollzähligen Versammlung [*ʾæl kål qᵉhalkæm*]“ (5,22). Die Rückblenden auf Krise und Vollendung des Bundesschlusses am Horeb in 9,10 und 10,4 sowie auf die Bitte um einen Gesetzesmittler in 18,16 beziehen sich auf diesen „Tag der Versammlung“ (*yôm haqqāhāl*). Die Wendung bringt das Horebereignis auf eine Kurzformel. „Versammlung bzw. *qāhāl* wird damit zum theologisch gefüllten Begriff: Versammlung bedeutet nun die spezifische Gemeinde, die das Gesetz bzw. den Dekalog auf Dauer im Schrein der Lade bei sich hat. […] Der Stiftungstag der Gemeinde ist zugleich der Gründungstag der Prophetie.“[62] Sie sichert die Kontinuität der mosaischen Mittlerschaft. Gott wird deshalb je neu einen Propheten wie Mose „mitten unter seinen Brüdern“ (18,15) erwecken: „YHWH wird ihn als Erfüllung von allem erstehen lassen, worum du am Horeb, am Tag der Versammlung [*bᵉyôm haqqāhāl*], YHWH, deinen Gott, gebeten hast“ (18,16a). Das Prophetentum hat also

[61] Im Unterschied zu *qāhāl* kennt der für priesterliche Texte typische Versammlungsbegriff „Gemeinde“ (*ʿēdāh*) kein Verb „versammeln“.

[62] *F.-L. Hossfeld*, Volk Gottes als „Versammlung“, in: *J. Schreiner* (Hg.), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 123–142, hier 131.

den gleichen Ursprung wie die Tora, die in der mosaischen Urzeit von Gott ausging (5,23–31). Mit dieser Ätiologie erhält das prophetische Charisma einen rechtlich gesicherten Einfluss, ja wird im Rahmen eines gewaltenteiligen Verfassungsentwurfs (16,18–18,22) als Amt institutionalisiert.[63] Die Propheten sollen die schriftlich festgelegte Tora lebendig interpretieren und den Erfordernissen der Zeit entsprechend ergänzen.

Nach der Niederschrift der Tora wird gegen Ende des Deuteronomiums ihre regelmäßige Verlesung angeordnet (31,10–13).[64] Zusammen mit den Ältesten Israels sollen die Priester am Laubhüttenfest jedes siebten Jahres im Jerusalemer Tempel „diese Weisung [*hattôrāh hazzoʾt*] vor ganz Israel [*kål yiśrāʾēl*] laut vortragen" (31,11; vgl. die feierliche Verkündigung 5,1 in Moab). Weil es um das ganze Volk geht, werden die Teilnehmer nicht wie beim Laubhüttenfest nach der sozialen Schichtung der Einzelfamilien (16,14), sondern nach Geschlecht, Alter und Zugehörigkeit zu Israel aufgezählt:

> 31,12 Versammle [*haqhēl*] das Volk – die Männer und Frauen, Kinder und Greise, dazu den Fremden, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat –, damit sie zuhören und auswendig lernen und YHWH, euren Gott, fürchten und darauf achten, dass sie die Bestimmungen dieser Weisung halten.

Der archetypische Ort dieser Volksversammlung ist zwar der Horeb, wo Gott „eurer [Israels] Versammlung" den Dekalog mitgeteilt (5,22) und sie ihn „gefürchtet" hat (5,29). Wenn allerdings die Tora im Heiligtum vorgelesen wird, dann reinszeniert diese Proklamation den Bundesschluss in Moab, bei dem Mose erstmals die Tora und in sie eingebunden die Erzählung über die Theophanie am Horeb vor „ganz Israel" vortrug. Was damals geschah, ist für das Leben im Land konstitutiv – die öffentliche Versammlung von ganz Israel, um seine Sozialordnung zu hören und zu lernen (31,11–12). „Wenn Israel dieses ‚öffentliche Lernritual' vollzieht, steht es wieder an der Schwelle des Verheißungslandes, erhält seine Sozialordnung und wird ‚als Gesellschaft Jahwes im kollektiven Bewusstsein neu geboren'."[65] Das letzte Ziel der periodischen Torarezitation vor der Versammlung ganz Israels ist wie bei der Offenbarung am Horeb die numinose Erfahrung der Furcht YHWHs. Sie ist gegenüber der Verkündigung der Tora in Moab (5,1) das Besondere des Lernvorgangs und wird in 31,12 in die Reihe der Verben von 5,1 eingefügt. Erst wenn diese Gottesfurcht gegeben ist, kann das, was die Tora als Weisung in Paränese und Einzelgesetzen verlangt, auch gelebt werden.[66]

---

[63] *N. Lohfink*, Die Sicherung der Wirksamkeit des Gotteswortes durch das Prinzip der Schriftlichkeit der Tora und durch das Prinzip der Gewaltenteilung nach den Ämtergesetzen des Buchs Deuteronomium (Dt 16,18–18,22), in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium 1, 305–323, hier 309 f.

[64] Zum Folgenden vgl. z. B. *Braulik*, Gedächtniskultur Israels, 133–137.

[65] Ebd. 135. Die Zitate innerhalb des Textes stammen aus *N. Lohfink*, Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft, in: *Ders.*, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg i. Br. [u. a.] 1987, 144–166 und 260–263, hier 159.

[66] Der „Segen Moses" spricht in Dtn 33,4 von Verpflichtung auf die Tora, wodurch sie zum

Nachdem Mose den Leviten die verschriftlichte Tora zur Aufbewahrung bei der Bundeslade übergeben hat, lässt er die Notabeln des Volkes, die Stammesältesten und Listenführer, bei sich „versammeln" (*haqhîlû ʾēlay*; 31,28). Ihnen trägt er mündlich das Lied (32,1–43) als wirkmächtigen Zeugen der Fluchandrohung angesichts eines künftigen Abfalls von YHWH vor (31,28). Diese Versammlung dürfte auch mit dem im Deuteronomium nur an dieser Stelle belegten Ausdruck *kål qᵉhal yiśrāʾēl* (31,30) gemeint sein.[67]

2.2.2 „Versammlung YHWHs" (qᵉhal YHWH)

Die zweite Verwendungsweise von *qāhāl* ist in einem einzigen Gesetz, dem sogenannten „Gemeindegesetz" (23,2–9), konzentriert. Hier dient „Versammlung YHWHs" (*qᵉhal YHWH*) als sechsmal gebrauchtes Leitwort. Die Genitivverbindung verweist auf YHWH, der die Versammlung charakterisiert, von dem sie abhängt oder durch den sie versammelt wird. Vielleicht meint *qᵉhal YHWH* „die aktuell zusammentretende Versammlung in den Ortschaften"[68]. Das Gesetz wird vor allem literarhistorisch, aber auch in seiner weiteren Deutung kontrovers diskutiert.[69] Seine Zulassungsbedingungen konstituieren nicht die Versammlung, sondern sorgen für ihre Reinerhaltung. Der Kriterienkatalog grenzt ihre „genitale und genetische Integrität"[70] gegen diejenigen ab, die grundsätzlich oder auf eine bestimmte Zeit keinen Zugang zu ihr haben sollen. Das Zutrittsverbot betrifft – vermutlich aus kultisch-sexuellen Gründen – Entmannte und Verschnittene sowie „Bastarde" (vgl. 23,1) oder Personen illegitimer Abstammung beziehungsweise ethnische Mischlinge mit einem nichtisraelitischen Vater (V. 2 f.). Für Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Ägypter (V. 4–9),[71] die im Land wohnen und in die „Versammlung YHWHs" eintreten möchten, gibt es keine allgemein vorgesehene Aufnahmeregelung. Vielmehr gilt für Ammoniter und Moabiter ein „Niemals" der Zugehörigkeit wie für „Ausländer" (*nokrî*). Angesichts des Verbots von Vers 3 steht hinter der Ablehnung (V. 4) vermutlich ihre Herkunft aus einem Inzest (Gen 19,30–38). Ausdrücklich angegeben werden nur historisch-ethische Gründe (V. 5 f.). Davon abgesehen ordnen deuteronomische Einzelgesetze (14,21; 15,3; 17,15; 23,21) das Ver-

---

Besitz der „Versammlung Jakobs" (*qᵉhillat yaʿᵃqob*) wurde.

[67] Vgl. *N. Lohfink*, Zur Fabel in Dtn 31–32, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. Band 4, Stuttgart 2000, 219–245, hier 228–231 und 235. Die Belege von *kål qᵉhal yiśrāʾēl*, „die ganze Versammlung Israels", in der Hebräischen Bibel beweisen, dass der Terminus nicht mit *kål yiśrāʾēl* identisch sein muss, sondern ein für „ganz Israel" repräsentatives Gremium darstellen kann; vgl. ebd. 240–244.

[68] *Ch. Bultmann*, Der Fremde im antiken Juda. Eine Untersuchung zum sozialen Typenbegriff „ger" und seinem Bedeutungswandel in der alttestamentlichen Gesetzgebung, Göttingen 1992, 108.

[69] Vgl. z. B. *M. A. Awabdy*, Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy's Theological and Social Vision for the ger, Tübingen 2014, 66–83.

[70] *H.-P. Müller*, qāhāl Versammlung, in: ThHAT 2 (1976) 609–619, hier 615.

[71] Zum Folgenden vgl. *Awabdy*, Immigrants and Innovative Law, 77–81.

halten der Israeliten gegenüber einem „Ausländer". Edomiter und Ägypter sind nur befristet ausgeschlossen (V. 8f.):

> 23,8 Der Edomiter soll dir kein Gräuel sein; denn er ist dein Bruder. Der Ägypter soll dir kein Gräuel sein; denn du hast als Fremder in seinem Land gewohnt. 9 In der dritten Generation dürfen ihre leiblichen Nachkommen in die Versammlung YHWHs kommen.

Bei den Edomitern lassen sich die Schatten der Vergangenheit (vgl. zum Beispiel Am 1,11; Ez 35; Obd) durch das Bruderverhältnis (Dtn 2,4; vgl. Gen 36,6–8), bei den Ägyptern durch Dankbarkeit für ihre einstige Gastfreundschaft (vgl. Gen 46–50) überwinden. Sie dürfen nicht verabscheut und sozial deklassiert werden. „Die Aufnahme ihrer Urenkel in die Versammlung Jahwes zeigt wie V.2–3, daß sie keine Bluts-, sondern eine Bekenntnisgemeinschaft ist."[72]

2.3 „Ganz Israel" (kål yiśrāʾēl)

Das Buch Deuteronomium wird in 1,1 und 34,12 von Relativsätzen gerahmt, deren Elemente nur an diesen beiden Stellen kombiniert werden. Sie stellen Mose und Israel einander gegenüber: „Das sind die Worte, die Mose zu ganz Israel [*ʾæl kål yiśrāʾēl*] jenseits des Jordan gesprochen hat […]." (1,1a) – „[…] das Furchterregend-Große, das Mose vor den Augen von ganz Israel [*leʿênê kål yiśrāʾēl*] getan hat" (34,12*). Mose wird in diesen Versen vorausblickend charakterisiert durch „Worte", die dann im Deuteronomium anschließen, und zurückblickend durch Taten, die sich beim Auszug aus Ägypten ereigneten. Dem entspricht die Rolle Israels als Hörer dessen, was Mose sagt, und als Zeuge von dem, was er vollbrachte. Im Wirken Moses sind zwar die Bücher Exodus bis Deuteronomium zusammengefasst. Doch steht der Ausdruck „ganz Israel" im Pentateuch vor dem Deuteronomium nur zweimal (Ex 18,25; Num 16,34). Die Normalbezeichnung lautet dort „die Israeliten", wörtlich: „die Kinder Israels" (*beʿnê yiśrāʾēl*). Sie findet sich auch im Deuteronomium zum Beispiel in 1,3 und in den drei anderen Hauptüberschriften des Buches (4,44f.; 28,69; 33,1). Wortmaterial von Dtn 1,1 wird allerdings in Ex 24,3 zu Beginn des Sinai-Bundesschlusses verwendet. Es wird im folgenden Zitat kursiv gesetzt: „*Mose* kam und berichtete dem Volk alle *Worte* YHWHs und alle Rechtsentscheide YHWHs und *das ganze Volk* [*kål hāʿām*] antwortete einstimmig: *Alle Worte, die* YHWH *gesprochen hat*, wollen wir tun" (Ex 24,3). Mose tritt hier nur als Vermittler auf und teilt die Worte Gottes mit, nicht wie im Deuteronomium seine eigenen. „Das ganze Volk", das ihm antwortet, dürfte „ganz Israel" meinen. Trifft diese Annahme zu, könnte *kål yiśrāʾēl* im Deuteronomium die Zuhörerschaft bei einer Versammlung bezeichnen.[73] Auffallend ist, dass der Bucherzähler

[72] *G. Braulik*, Deuteronomium 16,18–34,12, Würzburg ²2003, 171.
[73] Zum Ausdruck „ganz Israel" im Deuteronomium vgl. *J. W. Flanagan*, The Deuteronomic

des Deuteronomiums *kål yiśrā'ēl* siebenmal gebraucht, wenn er eine Rede Moses an das versammelte Volk einführt (1,1; 5,1; 27,9; 29,1; 31,1.7; 32,45). Die Siebenzahl hebt die theologische Bedeutung des Ausdrucks hervor. Dennoch hat „ganz Israel" keine institutionelle Konnotation. Denn die Wendung wird auch ohne Zusammenhang mit einer Versammlung benutzt.[74] Sie bildet also keine feste Bezeichnung für eine Volks- oder Bundesschluss-Vollversammlung. Dennoch betont sie an entscheidenden Stellen des Buches mit Nachdruck „die Ganzheit und innere Einheitlichkeit des Volkes"[75], an die sich das Deuteronomium wendet. Im Übrigen ist das Gesamtvolk auch dort gemeint, wo Mose es zu Beginn seiner Reden nur mit „Israel" im Vokativ anspricht. Das geschieht in 5,1 und 27,9 im Anschluss an die vorausgehende erzählende Redeeinleitung mit „ganz Israel" und in 4,1, 6,3.4, 9,1, 10,12 und 20,3 ohne diese Wendung. Der Aufruf richtet sich an eine Versammlung, die auf einen Vortrag „hört", und wird in einer Anrede im Singular oder im Plural fortgesetzt. Außerdem signalisiert das „Höre, Israel" in 4,1, 5,1, 6,4, 9,1 und 10,12 die Hauptgliederung der Kapitel 1–4 und 5–11.[76] Was „Israel" zusammenschließt, ist also vor allem das gemeinsame Hören. Das bedeutet:

> Nicht in dem, was von Menschen selbst gegeben werden kann, nicht in seinem Glauben und Bekenntnis, nicht in der Gleichgesinntheit vieler Individuen, liegt diese Einheit begründet, sondern im Worte Gottes, das von einem Mittler gesprochen wird und allen, die es hören, gleichermaßen [sic] gilt und sie zusammenbindet.[77]

Die ausdrückliche Bindung an YHWH und damit die „ekklesiologische" Konnotation von *kål yiśrā'ēl* zeigt sich anlässlich der Bestätigung des Horebbundes beim Führungswechsel von Mose zu Josua. Während 26,17–19 die Verpflichtungen Israels und Gottes im Moabbund festhält, wird der Bundesschluss selbst durch die Erklärungen in 27,1 und 9 vollzogen. Nach der Verpflichtung des Volkes in Vers 1 spricht Vers 9 die Selbstverpflichtung Gottes aus: „Mose und die levitischen Priester sagten zu ganz Israel: Sei still, und höre, Israel: Heute, an diesem Tag, wirst du zum Volk YHWHs, deines Gottes" (27,9). Auf die drei performativen Äußerungen des Bundesschlusses (26,17–19; 27,1.9) folgen Ritualtexte des Bundeszeremoniells. Dazu begibt sich der Bucherzähler mit Mose, wenn er in 29,1 „ganz Israel" zusammenruft, praktisch zurück an den Beginn dieser gleichen Volksversammlung in 5,1. Nur wird sie jetzt für eine Bundesschlusszeremonie konstituiert. Mit der Versammlung zu diesem Ritual liegt also 29,9–14 in der zeitlichen Abfolge

---

Meaning of the Phrase ‚kol yiśrā'ēl', in: SR 6 (1976–77) 159–168. Er bezeichne eine theologisch idealisierte Einheit nach dem Vorbild der Doppelmonarchie von Nord- und Südreich, die in die Zeit Moses und Josuas zurückprojiziert werde.

[74] In Dtn 11,6; 13,12; 18,6; 21,21; 34,12. Nur 31,11 (zweimal) spricht von der Zusammenkunft von „ganz Israel" beim Laubhüttenfest im Brachjahr. Insgesamt sind es wiederum sieben Belege.

[75] *v. Rad*, Gottesvolk im Deuteronomium, 58.

[76] *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11, Rom 1963, 66.

[77] *A. R. Hulst*, Der Name „Israel" im Deuteronomium, in: OTS 9 (1951) 65–106, hier 73.

der Ereignisse noch vor 26,17–19.[78] Wie an keiner anderen Stelle spezifiziert 29,9f. die am Moabbund Beteiligten nach ihren Ständen, Altersgruppen und Geschlechtern, Israeliten wie Fremden: „Ihr alle habt euch heute vor YHWH, eurem Gott, aufgestellt: eure Anführer, Oberhäupter, Ältesten und Listenführer, alle Männer Israels, eure Kinder und Greise, eure Frauen und auch die Fremden in deinem Lager, vom Holzarbeiter bis zum Wasserträger" (29,9f.). Es sind also wirklich „alle", von der Leitung des Volkes bis zu den Dienstkräften, zur Vereidigung angetreten. Von ihnen wird die zuletzt genannte Gruppe auch kurz beschrieben. „Die Fremden" – wörtlich übersetzt: „dein Fremder" (*gērkā*), ein kollektiver Singular – wohnen außerhalb ihrer Verwandtschaft dauerhaft in Israel beziehungsweise Juda, besitzen aber kein Bürgerrecht. Sie sind als Schutzbürger in das Miteinander der Gesellschaft Israels eingebunden, nehmen an ihren Festen teil und werden ökonomisch abgesichert.[79] Hinter den „Holzarbeitern und Wasserträgern" stehen geschichtlich die Gibeoniter, also Bewohner Kanaans.[80] Ihnen gelang es nach Jos 9 durch eine List, vom Vernichtungsfeldzug Josuas verschont zu bleiben und mit ihm einen Friedensvertrag zu schließen. Später wurden sie vor allem Tempelsklaven (Jos 9,27). Im Deuteronomium rücken sie in die Stellung „deines Fremden" ein. Was ihn im Blick auf das Gottesvolk auszeichnet, ist: Er wird in Moab Partner des Gottesbundes, der sonst ein ausschließliches Privileg Israels bildet, er gehört zum „Volk YHWHs" und verpflichtet sich dabei auf die deuteronomische Tora. Nach Dtn 31,12 soll er später im Land am Laubhüttenfest jedes siebten Jahres im Jerusalemer Tempel als „Fremder, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat", wie „ganz Israel" (31,11) die Tora-Urkunde des Deuteronomiums vorgelesen bekommen, „YHWH fürchten" und die Bestimmungen der Weisung halten.

3. Das Bundesvolk YHWHs – eine Zusammenschau der Gottesvolk-Terminologie

Nach dem Buch Exodus ist der Sinai der Ursprungsort der Befreiung Israels aus Ägypten (Kap. 3f.) wie der Gesetzgebung (Kap. 20; 21–23; 34), des Bundesschlusses (Kap. 24) und der Stiftung des Zeltheiligtums (Kap. 25–31

[78] Zur Erzählordnung der performativen Äußerungen (26,17–19; 27,1.9) und der zeitlichen Abfolge der Teilelemente des Bundesschlusses (29,9–14) vgl. *Braulik*, „Heute", 75f.

[79] Vgl. z.B. *G. Braulik*, Der blinde Fleck – das Gebot, den Fremden zu lieben. Zur sozialethischen Forderung von Deuteronomium 10,19, in: *I. Klissenbauer [u.a.]* (Hgg.), Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft (FS I. G. Gabriel), Göttingen 2020, 41–63. Hier wird auch die „Identität des Fremden" kurz besprochen.

[80] Vgl. *G. Braulik*, Die Völkervernichtung und die Rückkehr Israels ins Verheißungsland. Hermeneutische Bemerkungen zum Buch Deuteronomium, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium, 113–150, hier 138–140. Mit den „Holzarbeitern und Wasserträgern" im Zusammenhang des Bundesschlusses unterläuft das Deuteronomium am Ende (29,10) selbst sein Gebot der Vernichtungsweihe (7,2bα; 20,17) und sein Vertragsverbot mit nichtisraelitischen Bevölkerungsgruppen (7,2bβ), die es im Vorausgehenden erlassen hatte.

und 35–40). Kapitel 19 entfaltet die Heiligkeit des Gottesberges (19,23) und verlangt die Heiligung des Volkes (19,10).

> Sinai, therefore, is a paradigmatic and symbolical starting point for the history of Israel as God's people. The mountain of God is a multi-layered symbol of the foundational experience of Israel as the people of God […]. Sinai is the holy place at which God wishes to shape Israel's holiness according to his own holiness: „You shall be holy, for I, Yhwh your God, am holy" (Lev 19:2).[81]

Ganz anders das Konzept des Deuteronomiums. Es deutet einen Unterschied zum Geschehen am Sinai bereits in dessen veränderten Namen, nämlich Horeb, an. Gewiss bleibt auch für das Deuteronomium der Gottesberg ein wichtiger Bezugsort – sowohl der Bucherzähler in zwei Überschriften (1,2; 28,69) als auch Mose in der Redeeinleitung zum Dekalog (5,2) beziehen sich auf ihn. Am Ende des Dekalogzitats stellt Mose fest: YHWH hat diese Worte zur „vollzähligen Versammlung Israels" (5,22) gesprochen. Die Bezeichnung Israels als „Versammmlung" (*qāhāl*) hängt also an der Horeboffenbarung. An diesem „Tag der Versammlung" ist auch die Autorität Moses als Gesetzgeber (9,10; 10,4) wie des künftigen Propheten in seiner Nachfolge (18,16) verankert. Allerdings wird von der Theophanie am Horeb nur im Rückblick erzählt. Der Bundesschluss, der im mosaischen „Heute" vollzogen wird, findet nach dem Deuteronomium nämlich in Moab, im Ostjordanland, statt, und zwar am Todestag Moses und unmittelbar vor dem Zug Israels über den Jordan ins Verheißungsland (28,69). Dabei wird auch die Tora, die Gesellschaftsordnung Israels, verkündet. Wie einst Mose am Horeb das Volk „versammelte" (*qhl* Hifil; 4,10), sollen die Priester und Ältesten im Jerusalemer Tempel die Israeliten zur Verlesung der Tora „versammeln" (31,12). Der am Horeb gestiftete *qāhāl* ist deshalb seit Moab auf den Dekalog und die Tora, die ihn enthält und auslegt, gegründet. Dtn 4 und 31 betonen außerdem, was für die „Versammelten" und damit für den „ekklesiologischen" Begriff „Versammlung" entscheidend ist und was Gott beziehungsweise Mose bei diesem „Aufgebot" von ihnen erwarten: dass sie „zuhören und auswendig lernen und YHWH, ihren Gott, fürchten und darauf achten, dass sie alle Bestimmungen dieser Tora/Weisung halten" (31,13; vgl. 4,10.13). Am Bundesschluss in Moab und nur indirekt am Bund vom Horeb, den er bestätigt (5,3), hängt nicht zuletzt die „Bundesformel". Neben Horeb- und Moabbund bildet sie das Bindeglied zu den „ekklesiologischen" Termini des Deuteronomiums. Ohne jeden Rückbezug bleibt nur die „Versammlung YHWHs" (*qᵉhal YHWH*).[82] Im Blick auf den Gottes-

[81] *D. Markl*, Sinai. The Origin of Holiness and Revelation in Exodus, Deuteronomy, the Temple Scroll, and Jubilees, in: *J. Flebbe* (Hg.), Holy Places in Biblical and Extrabiblical Traditions. Proceedings of the Bonn-Leiden-Oxford Colloquium on Biblical Studies, Bonn 2016, 23–43, hier 26.

[82] Das Neue Testament spricht neunmal von *ekklēsía tou theoū*, nur einmal von *ekklēsía toū Christoū*, niemals von *ekklēsía tou kyríou*, obwohl dieser Ausdruck in der Septuaginta sechsmal für *qᵉhal YHWH* steht. Unbegreiflich ist der völlig oberflächliche Gebrauch alttestamentlicher „ekklesiologischer" Terminologie durch *Lumen Gentium* im zweiten Kapitel über das

berg und die Heiligkeit gilt abschließend: Das Deuteronomium verbindet Heiligkeit nur mit dem Volk, das „heilige Volk" aber hat wie die anderen Gottesvolk-Termini seinen heilsgeschichtlichen „Ort" nicht auf dem Horeb.

„Volk des Erbeigentums" (*ʿam naḥ^{a}lāh*), „Volk des Sonderguts" (*ʿam s^{e}gullāh*) und „heiliges Volk" (*ʿam qādôš*) bezeichnen zwar Israel „in seiner Gesamtheit und Gottbezogenheit", auch liegt „hinter ihnen ein für das Dt. besonders bedeutsamer Gedankenkreis", doch handelt es sich bei den drei Begriffen nicht um „Synonyma".[83] Der juristisch geprägte Ausdruck „Volk des Erbeigentums" betont mit *naḥ^{a}lāh* die Unauflöslichkeit der Beziehung Gottes zu Israel, auf die man sich angesichts von Schuld im Gebet berufen kann. Das „Volk des Sonderguts" verweist auf die Erwählung Israels aus allen Völkern. Sie gründet in keiner Qualität, sondern allein in der unsere Vernunft übersteigenden Liebe Gottes. Die Bezeichnung „heiliges Volk" dient der kultischen Abgrenzung von den Landesbewohnern und betont gegenüber ihren Göttern die Ausschließlichkeit des Anspruchs YHWHs auf Israel. Alle drei Termini gehören in die Gnadentheologie und verdanken sich allein einem „vor-" beziehungsweise „außergeschichtlichen" Handeln YHWHs.

Eigentlicher Adressat des Buches Deuteronomium ist „ganz Israel", das vor allem Gottes und Moses Reden „hört". In ihm sammeln sich alle Prädikate des Gottesvolkes. Seine besondere Würde als „Volk YHWHs" bestätigt ihm der Bund,

> 29,11 den YHWH dein Gott, heute mit dir schließt, 12 um dich heute als sein Volk einzusetzen und dein Gott zu werden, wie er es dir versprochen und deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat. 13 Aber nicht mit euch allein schließe ich [Mose] diesen Bund und setze diese Verwünschung in Kraft, 14 sondern (ich schließe ihn) mit denen, die heute hier bei uns vor YHWH, unserem Gott, stehen, und mit denen, die heute nicht hier bei uns sind.

„Der Name Israel bezeichnet im Deut. also das Volk in seinem Verhältnis zu Jahwe. Nicht das Volk in seinem staatlichen Aspekt, nicht an erster Stelle

---

Volk Gottes, wo als einziger alttestamentlicher „Kirchenbegriff" für Israel der Ausdruck „Dei Ecclesia" verwendet wird: „Sicut Israel secundum carnem, qui in deserto peregrinabatur, Dei Ecclesia iam appellatur (cfr. 2 Esr. 13,1; cfr. Num 20,4; Deut. 23,1 ss.), ita novus Israel, qui in praesenti saeculo incedens, […] etiam Ecclesia Christi nuncupatur" (LG 9,3). In der Hebräischen Bibel ist Neh 13,1 der einzige Beleg von *q^{e}hal ʾ^{e}lōhîm* (sic). Num 20,4 spricht vom Murren der „Versammlung YHWHs" (*q^{e}hal YHWH*) in der Wüste und Dtn 23,2–9 regelt die Zutrittsbedingungen zu ihr im Land. Die Bezeichnung der neutestamentlichen Kirche als „novus Israel" – wie auch „novus populus Dei" (LG 9,1) – fehlt in der Bibel. In der patristischen Auslegung wird Dtn 23 erst bei Clemens von Alexandrien und Origenes auf die Kirche bezogen; vgl. *K. Berger*, Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ecclesia", in: ZThK 73 (1976) 167–207, hier 190 Anm. 120 und 202 Anm. 161. Man darf sich von philologischen Überlegungen und den angegebenen alttestamentlichen Belegen zur „Ecclesia Dei" in *Lumen Gentium* beim „Volk Gottes" nicht zu Assoziationen etwa einer aus Ägypten herausgerufenen Schar verleiten lassen und sie mit dem *qāhāl* identifizieren, wie es z. B. in *J. Werbick*, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br. [u. a.] 1994 geschieht: „Urbild der qahal Jahwe ist die Sinaiversammlung, bei der das herausgerufene Volk Jahwes Gesetz entgegennahm und sich um es als um seine Mitte sammelte" (ebd. 45).

[83] Gegen *v. Rad*, Gottesvolk im Deuteronomium, 18.

als ethnische Gruppe, wird ins Auge gefasst, sondern das Volk als religiöse Einheit. Es handelt sich um die Reinheit des Lebens auf sozialem, religiösen und kultischem Gebiet."[84]

Um am Ende des Durchgangs durch die Gottesvolk-Terminologie des Deuteronomiums nochmals auf die Wiederentdeckung des Volkes Gottes durch das Konzil und die damit verbundene Hoffnung für das kirchliche Bewusstsein zurückzukommen: „Vielleicht verändert es das Selbstbild der christlichen Kirchen, wenn sie sich wirklich aus der differenzierten Tradition der Volk-Gottes-Theologie heraus verstehen lernen"[85].[86]

Summary

In its official documents, the Second Vatican Council uses "people of God" as a leading metaphor or topos for "Church". This topos, however, does not include Israel although its biblical application refers to the Jewish existence as the enduringly chosen people of God. This contribution presents the loosely systematized "ecclesiological" terminology of the Book of Deuteronomy, which constitutes the most important Old Testament theology of the people of God. It explores the terms "people of YHWH", "people of inheritance", "a people specially his own", "holy people", "assembly", together with "assemble" and "assembly of the Lord", and finally "all Israel", which is the real addressee of Moses's discourses and thus contains all of the above designations. Israel's covenant with its God assures it of its especial dignity as the "people of YHWH".

[84] *Hulst*, Der Name „Israel", 103 f.
[85] *Werbick*, Kirche, 50.
[86] Ich danke Norbert Lohfink SJ für die kritische Lektüre meines Manuskripts.

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** 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

ThPh 95 (2020) 184–199 DOI: 10.23769/thph-95-2020-007

Gründe und göttliches Belieben

Von Christoph Halbig

0. Es gehört zu den Kernannahmen des Theismus, dass Gott in seinem Handeln vollkommen frei ist. Dies beinhaltet etwa, dass sowohl Schöpfung wie Erlösung als Ergebnis freien göttlichen Handelns aufgefasst werden – nichts Äußeres und auch nicht das eigene Wesen zwingen Gott dazu, überhaupt etwas Nicht-Göttliches zu schaffen oder die gefallene Schöpfung durch Inkarnation zu erlösen. Mehr noch: Gott ist nach theistischer Auffassung nicht nur frei,[1] sondern souverän; Gott ist der Herr. Dass die immer extensivere Deutung der göttlichen Souveränität im spätmittelalterlichen Nominalismus zu einer Gegenbewegung geführt hat, die den nominalistischen „Willkürgott", der etwa auch Normen der Moral beliebig verändern kann, zugunsten einer nicht-theistischen „Legitimität der Neuzeit" (Hans Blumenberg) verabschiedet, bildet eine der wohl einflussreichsten Thesen zeitgenössischer Geschichtsphilosophie.[2] Unabhängig vom faktischen Verlauf der Ideen- und Mentalitätsgeschichte stellt sich damit jedenfalls die Frage nach den normativen Grenzen, aber auch nach den Bedingungen göttlicher Freiheit und Souveränität. Als ein zentraler *constraint* erweist sich dabei die Bedingung, dass Gott nicht bloß Freiheit im metaphysischen Sinn[3] zukommen muss, sondern dass ihm auch material „some leeway as a free agent"[4] verbleiben muss. Wenn göttliches Handeln sich etwa restlos aus den göttlichen Vollkommenheiten ergeben würde, dann mag dies mit der Zuschreibung metaphysischer Freiheit kompatibel sein (Gott wird ja durch nichts Äußeres festgelegt), von einer Souveränität Gottes könnte jedenfalls nicht länger gesprochen werden. Doch wie lassen sich Inhalt und Umfang des göttlichen Beliebens (hier als deutsches Äquivalent zu dem englischen Begriff *discretion* verwendet) als Minimalbedingung für göttliche Souveränität festlegen?

---

[1] Zum Problem der Freiheit Gottes vgl. einführend *W. Rowe*, Divine Freedom (2007), in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/divine-freedom; letzter Zugriff: 16.03.2020).

[2] Vgl. *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966. Für eine kritische Auseinandersetzung mit Blumenbergs Deutung des Nominalismus vgl. *K. Flasch*, Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland. Die Jahre 1945–1966, Frankfurt a. M. 2017, 504 f. und 510–517, sowie *L. Honnefelder*, Säkularität und Moderne im philosophischen Diskurs. Die Frage nach dem Ursprung, der Bedeutung und der Legitimität des säkularen Verständnisses von Vernunft und Freiheit, in: *K. Gabriel/Ch. Horn* (Hgg.), Säkularität und Moderne, Freiburg i. Br./München 2016, 17–35.

[3] Zu den Implikaten göttlicher Freiheit vgl. *Th. Senor*, Defending Divine Freedom, in: Oxford Studies in Philosophy of Religion 1 (2008) 168–195, sowie *H. J. McCann* (Hg.), Free Will and Classical Theism. The Significance of Freedom in Perfect Being Theology, New York 2017, 131–172.

[4] *B. Leftow*, Two Pictures of Divine Choice, in: *McCann* (Hg.), Free Will and Classical Theism, 152–172, hier 152.

Unter den ansonsten ganz heterogenen Beiträgen zur Beantwortung dieser Frage in der religionsphilosophischen Debatte der letzten Jahre zeichnet sich ein methodologischer Trend ab, den man als „rationalitätstheoretische Wende" bezeichnen könnte. Die Frage nach den normativen Gründen, die für Gott bestehen, und deren deontischen Status ergänzt nicht bloß die vertrauten Fragen nach dessen metaphysischen Attributen, sondern führt nicht zuletzt auch zur Reinterpretation dieser Attribute.[5] Das Problem des göttlichen Beliebens lässt sich in einem solchen Rahmen als die Frage reformulieren, ob es für Gott gute Gründe gibt, die ihm eine bestimmte Handlungsweise *nahelegen*, ohne eine solche Handlungsweise in einer Weise zu *verlangen*, die bei einer Unterlassung dieser Handlungsweise *per impossibile* den Vorwurf von mangelnder Rationalität gegen Gott begründen würden. Dass es für Menschen einen solchen normativen Spielraum gibt,[6] erscheint als kaum zu bestreiten. Wer sich fragt, ob er heute Abend den neuen Roman von Jennifer Egan lesen oder lieber ins Schauspielhaus gehen soll, um eine vielgelobte Inszenierung zu sehen, dem, so scheint es, wird rational keine Entscheidung in die eine oder andere Richtung abverlangt. Für beide Optionen sprechen gute Gründe; wofür sie sich entscheidet, steht hier im Belieben der Handelnden.

Mit einer Orientierung an Gründen als Leitkategorie vollzieht die religionsphilosophische Debatte an dieser Stelle eine Entwicklung nach, die die praktische Philosophie seit den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts geprägt hat: Die Kategorie normativer Gründe erscheint dort vielen Philosophen als Schlüssel zur Klärung grundlegender Fragen der Wert- und Normativitätstheorie. Auf die Gründe für diese Entwicklung kann ich im Rahmen dieses Beitrags nicht weiter eingehen, hingewiesen sei nur (i) auf die metaphysische Sparsamkeit der Kategorie der Gründe (etwa im Vergleich zu Werten, die deutlich schwerer in einem – insbesondere naturalistisch verstandenen – *furniture of the universe* [John Mackie] unterzubringen sind) in Verbindung mit deren ontologischer Unangreifbarkeit, will man sich in keinen performativen Widerspruch verstricken (mit Gründen gegen die Existenz von Gründen argumentieren), und (ii) auf die Eignung von Gründen als fundamentaler Kategorie, mit deren Hilfe sich andere Kategorien wie etwa Werte (zum Beispiel über einen sogenannten *buck-passing account of value*[7]) erfolg-

[5] So schlägt etwa Mark Murphy vor, moralische Gutheit ihrerseits als eine Dimension praktischer Rationalität zu verstehen: „[…] being morally good is part of being a perfectly practically rational agent" (*M. C. Murphy*, God's Own Ethics. Norms of Divine Agency and the Argument from Evil, Oxford 2017, 65).

[6] Joseph Raz etwa spricht in diesem Zusammenhang von „normative latitude" (*J. Raz*, Engaging Reason. On the Theory of Value and Action, Oxford 1999, 105).

[7] Für eine klassische Formulierung des *buck-passing accounts* (= BPA) of value vgl. *T. M. Scanlon*, What We Owe to Each Other, Cambridge 1998, 95–100; zur Diskussion um den BPA vgl. *J. Dancy*, Should We Pass the Buck?, in: *A. O'Hear* (Hg.), Philosophy, the Good, the True, and the Beautiful, Cambridge 2000, 159–173; *R. Crisp*, Value, Reasons and the Structure of Justification. How to Avoid Passing the Buck, in: Analysis 65 (2005) 80–85; *U. Heuer*,

reich rekonstruieren lassen. Die religionsphilosophische Aneignung dieser Debatten der praktischen Philosophie mit Blick auf das Problem göttlichen Beliebens erfolgt indes bislang auf ganz unterschiedlichen Ebenen, deren Verhältnis zueinander weithin klärungsbedürftig bleibt. Das zentrale Ziel meines Beitrags besteht nun darin, einen Vorschlag zu unterbreiten, welche Ebenen in diesem Zusammenhang zu unterscheiden sind, und diese Ebenen in einen Zusammenhang zu bringen, der die sachliche Struktur der hier zu klärenden Fragen sichtbar macht. Allerdings werde ich mich nicht auf bloß taxonomische Fragen beschränken können; mein Strukturierungsvorschlag geht einher mit Hinweisen auf die Motivationen und Beweislasten, die mit den jeweiligen Theorieoptionen verbunden sind. Eine Lösung des Problems göttlichen Beliebens muss freilich außerhalb der Grenzen dieses Beitrags bleiben; neben der Beförderung eines besseren Verständnisses des Problems selbst möchte ich indes zusätzlich auf methodologischer Ebene die Leistungsfähigkeit der Kategorie normativer Gründe bei der Bewältigung des genannten religionsphilosophischen Problems erproben.

Im ersten und längsten Teil meines Beitrags werde ich vor diesem Hintergrund fünf grundlegende Weichenstellungen unterscheiden, deren Verhältnis zueinander prüfen sowie der Frage nachgehen, welche Perspektiven für das Verständnis göttlichen Beliebens sich auf den jeweiligen Ebenen eröffnen, aber auch auf die Probleme hinweisen, die damit jeweils einhergehen könnten. In einem kürzeren zweiten Teil möchte ich dann wenigstens einige Hinweise geben, welche materialen Gesichtspunkte insbesondere moralischer Normativität dem Versuch im Wege stehen könnten, für Gott über die Kategorie rechtfertigender beziehungsweise empfehlender Gründe einen analogen Spielraum zu schaffen, wie er für das menschliche Belieben zu bestehen scheint. Abschließend werden dann in Form eines knappen Ausblicks einige zentrale Ergebnisse festzuhalten und zugleich kurz auf die Grenzen des gründe-zentrierten Zugangs zum Problem göttlichen Beliebens hinzuweisen sein.

1. Wie auch immer die göttliche Freiheit im Einzelnen zu verstehen ist, sie scheint zumindest zu beinhalten, dass Gott ein rationaler Akteur ist, der sich nach guten Gründen richtet.[8] Die Plausibilität dieser These ergibt sich insbesondere aus der Frage, welche *anderen* Faktoren als gute Gründe denn auf Gottes Handeln Einfluss nehmen könnten. Kandidaten dafür wie etwa Triebe oder Leidenschaften scheinen nämlich Gottes Freiheit in inakzeptab-

Beyond Wrong Reasons. The Buck-Passing Account of Value, in: *M. Brady* (Hg.), New Waves in Metaethics, London 2011, 166–184.

[8] Der im Folgenden zugrunde gelegte Gottesbegriff ist der der theistischen Religionen, wie er in der metaphysischen Tradition insbesondere durch die Zuschreibung von Vollkommenheiten wie Allmacht, Allgüte, Allwissen philosophisch expliziert wurde. Allfällige Spannungen zwischen dem „Gott Isaaks, Abrahams und Jakobs" einerseits, dem „Gott der Philosophen" im Sinne einer solchen Anselm'schen *perfect being theology* andererseits werden, sofern sie für die folgende Argumentation relevant werden sollten, explizit benannt.

ler Weise zwar nicht von außen, aber eben von innen einzuschränken. Wie bereits Leibniz bündig formuliert: „Dieu seul est parfaitement libre, et […] les esprits créés ne le sont qu'à mesure qu'ils sont au dessus des passions."[9]

1.1 Die entsprechende Intuition wird durch die folgende These von Mark Murphy explizit gemacht:

> (Th-1) „If one is perfectly rational and perfectly free, then if necessarily one φs, then necessarily one has decisive reason to φ."[10]

Zu beachten bleibt hier, dass die Notwendigkeit innerhalb des Konditionals angesiedelt ist. Die These beinhaltet nicht etwa, dass ein solches vollkommenes Wesen notwendig aus *decisive reasons* heraus handelt, sondern lediglich, dass, sofern es notwendig handelt, sich diese Notwendigkeit aus *decisive reasons* ergibt und eben aus nichts anderem wie a- oder irrationalen Impulsen. Welche Gründe sollte ein vollkommen rationales Wesen auch haben können, Gründen, die *qua* Voraussetzung ja zwingend sind, zuwiderzuhandeln?

Hier bleibt aber zweierlei festzuhalten: Erstens trifft (Th-1) keine Aussagen über die Quellen von guten Gründen für Gott (siehe 1.2). Und zweitens trifft (Th-1) keine Aussage darüber, ob Gottes Handeln durchweg von zwingenden Gründen bestimmt wird oder ob es Fälle geben kann, die insofern dem Belieben unterliegen, als sich keine der vorliegenden Handlungsoptionen als rational zwingend erweist (siehe 1.3).

1.2 Mit Blick auf den ersten der beiden gerade genannten Gesichtspunkte besteht die Möglichkeit, a-rationale Faktoren innerhalb Gottes ihrerseits als Quelle guter Gründe zu betrachten. Sofern diese Faktoren nicht als solche in nicht-normativer Weise auf Gott Einfluss nehmen, sondern eben insofern, als sich aus ihnen gute Gründe ableiten, ließen sich Bedenken wie die von Leibniz geäußerten in Bezug auf eine drohende Einschränkung der göttlichen Freiheit von innen ausräumen. Die so gekennzeichnete Option wird etwa von Brian Leftow ergriffen, wenn er dafür argumentiert, dass der *all-things-considered*-Grund für Gott, ein bestimmtes Geschöpf x allererst zu schaffen, in der Verbindung zweier unabhängiger guter Gründe bestünde, nämlich darin, dass x es verdient, geschaffen zu werden, und dass ein „divine liking"[11] gegenüber x (und eben nicht gegenüber z, der es nicht minder verdienen mag, geschaffen zu werden, aber ungeschaffen bleibt) vorliegt. Genauso, wie es einen guten Grund dafür darstellt, sich für eine bestimmte Eissorte zu entscheiden, dass man eben diese Sorte mag, sind für Leftow auch die göttlichen Vorlieben legitime Quellen von Gründen. Solche Gründe stellen ihm zufolge die göttliche Rationalität nicht nur nicht in Frage, sie steigern sie sogar noch: Bei Fällen von normativem Gleichstand (also Szenarien wie die, mit denen sich Buridans Esel konfrontiert sieht)

[9] *G. W. Leibniz*, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, in: *Ders*., Philosophische Schriften. Band 6, Berlin 1962, 175.
[10] *Murphy*, God's Own Ethics, 27.
[11] *Leftow*, Two Pictures, 159.

ermöglichten die göttlichen Vorlieben eine rationale, nicht bloß willkürliche Entscheidung (der Esel sollte vernünftigerweise den Heuhaufen vorziehen, den er mag); außerdem stelle die Fähigkeit zur Kultivierung persönlicher Vorlieben selber einen Zuwachs an Vollkommenheit dar.

Auch wenn eine solche Position zumindest durch wichtige Merkmale des biblischen Gottesbildes gestützt zu werden scheint,[12] bleibt doch das Problem, dass hier vorausgesetzt wird, dass a-rationalen Faktoren in Gott tatsächlich normative Kraft zukommt. Dieses Problem wird umso dringlicher, wenn interne, a-rationale Faktoren nicht nur als *Quelle* guter Gründe zugelassen werden, sondern nach ihrem normativen *Gewicht* gefragt wird: Kann etwa eine ihrerseits a-rational gegebene, leidenschaftliche Liebe Gottes ihm einen hinreichend starken Grund geben, ein Volk wie Israel einem anderen, eventuell würdigeren Volk vorzuziehen? Eine Entschärfung des Problems würde sich ergeben, wenn die Entfaltung des normativen Gewichts interner Faktoren an die Bedingung einer rationalen Unterbestimmung der Entscheidung durch Faktoren anderer Art geknüpft bliebe (also die Liebe Gottes bei gleicher Würdigkeit den Ausschlag geben dürfte). Eine solche Einschränkung der normativen Wirksamkeit auf Fälle von Gleichstand erscheint jedoch als *ad hoc*: Warum sollte die göttliche Leidenschaft nicht von vornherein in die Gewichtung einbezogen werden, so dass der Gleichstand gar nicht erst entstünde, den sie dann – Leftow zufolge – rational aufzulösen erlauben würde?

1.3 Unabhängig von der Frage a-rationaler Faktoren in Gott selbst als Quelle normativer Gründe lässt (Th-1) die Möglichkeit offen, dass sich dadurch ein Spielraum für göttliches Belieben eröffnen könnte, dass zwar gute Gründe für Handlungsoptionen vorliegen, aber keine zwingenden Gründe für eine von ihnen. Rationalität als göttliche Vollkommenheit verlangt nämlich recht verstanden von Gott nicht, aus *zwingenden* Gründen zu handeln, wann immer er handelt. Es genügt, wenn Gott aus *adäquaten* Gründen handelt. Die hier einschlägige Bedingung hat Joseph Raz mit Blick auf menschliches Handeln wie folgt formuliert:

> (Th-2) „The reason(s) for an action is (are) adequate if, given how things are, it is intelligible and not wrong, irrational, or unreasonable that one performs the action for that (those) reason(s).“[13]

Wenn Gott aus solchen adäquaten Gründen heraus handelt, etwa weil schlicht keine zwingenden Gründe vorliegen, die es in der Tat falsch und irrational machen würden, ihnen nicht zu folgen, handelt er zwar nicht mit Notwendigkeit – und deshalb eröffnet sich hier ein Spielraum für sein Belieben –,

[12] Leftow selbst verweist etwa auf das normative Gewicht der Liebe Gottes zu Israel, die ausdrücklich nicht durch positive Eigenschaften Israels gerechtfertigt werden könne, die eine solche Liebe zur angemessenen Reaktion Gottes machen würden; vgl. ebd. 166 unter Verweis auf Hos 1,2.

[13] *Raz*, Engaging Reason, 96.

aber eben nicht weniger rational als in Fällen, wo er zwingenden Gründen folgt. Das Agieren unter Bedingungen fehlenden normativen Zwangs stellt keinen defizienten Modus praktischer Rationalität dar, sondern eine gleichberechtigte Dimension derselben. Und umgekehrt erfüllen natürlich auch die zwingenden Gründe von (Th-1) die Bedingungen für adäquate Gründe: Es ist immer einsichtig und nicht falsch, irrational oder unvernünftig, zwingenden Gründen zu folgen.

Die entscheidende Frage ist nun, inwiefern sich überhaupt plausible Kandidaten für adäquate, aber nicht zwingende Gründe angeben lassen. Dass dies möglich ist, legen vertraute Szenarien nahe, wie das der eingangs erwähnten Entscheidung, einen neuen Roman zu lesen oder eine Theaterinszenierung zu besuchen: Für beides scheinen gleichermaßen adäquate Gründe zu bestehen, die sich nicht wechselseitig aufheben (*defeat*), ohne dass es möglich wäre, am selben Abend beide Optionen zu ergreifen. Genau deshalb bleibt es dem Belieben der jeweiligen Person anheimgestellt, wie sie rationalerweise ihren Abend gestalten möchte. Auch für Gott gilt, dass es seine vollkommene Rationalität in keiner Weise in Frage stellt, wenn er adäquaten Gründen im definierten Sinne folgt – und das eben auch dann, wenn es sich um nicht zwingende handelt. Aus diesem Grund scheint es mir im Übrigen auch mit Blick auf die Frage nach der Rationalität Gottes geboten, von der Annahme auszugehen, dass sein Handeln notwendig durch adäquate Gründe geleitet wird, anstatt etwa davon zu sprechen, dass er das tut, was zu tun er am meisten Grund hat („what He has most reason to do").[14] Dass nämlich jede göttliche Handlungsoption, die er faktisch ergreift, durch einen solchen Superlativ gedeckt ist, scheint erstens nicht zwingend zu sein (warum sollte es nicht auch für Gott Handlungsoptionen geben, von denen keine einzige den Superlativ erfüllt) und zweitens beruht die Formulierung auf einem verengten Verständnis praktischer Rationalität, dem zufolge diese eben darin besteht herauszufinden, was zu tun jemand am meisten Grund hat, und dies umzusetzen.

1.4 Doch wie genau ist diejenige Spezies adäquater Gründe, die keine zwingenden Gründe darstellen, zu individuieren und welche Binnenstruktur weist sie auf? *Prima facie* liegt es nahe, das Vorliegen solcher Gründe an zwei Bedingungen zu binden, die sich aus der in (Th-2) genannten Anforderung ergeben, dass es nicht falsch, irrational oder unvernünftig sein darf, einem solchen Grund zu folgen. Das ist es aber dann, wenn dessen normative Kraft durch einen oder mehrere andere Gründe aufgehoben (*defeated*) wird, also etwa dann, wenn zwingende Gründe für eine alternative, mit der erwogenen

[14] *Leftow*, Two Pictures, 170. Die von Leftow gewählte Formulierung entspricht im Übrigen genau der Kernannahme der von Joseph Raz sogenannten *rationalist conception of human agency*, der zufolge paradigmatische menschliche Handlungen sich dadurch auszeichnen, dass sie der Handelnde im Lichte dessen ergreift, was ihm als die jeweils stärksten Gründe erscheinen (vgl. *Raz*, Engaging Reason, 47).

unvereinbare Handlungsoption sprechen. In zwei Fällen jedoch scheint ein solches Unterlaufen notwendig zu unterbleiben, nämlich

(i) wenn für die erwogenen Handlungsoptionen gleich starke Gründe sprechen, oder
(ii) wenn für die erwogenen Handlungsoptionen inkommensurable Gründe sprechen.[15]

Inkommensurabilität liegt dann vor, wenn die evaluativen Gesichtspunkte, die die entsprechenden Gründe bereitstellen, in dem Sinne eines gemeinsamen Maßstabes ermangeln, als sie im Verhältnis zueinander weder besser noch schlechter noch gleich gut sind.

Joseph Raz etwa sieht den Schlüssel für ein nicht-rationalistisches Modell menschlichen Handelns darin, dass es dem Willen eine von der Vernunft hinreichend unabhängige Rolle beim Zustandekommen von Entscheidungen zuweist, in der Annahme, dass es zwar gelegentliche Gleichstände im Sinne von (i), vor allem aber eine Fülle von inkommensurablen Gründen im Sinne von (ii) gibt.[16] Da inkommensurable Gründe einander als solche gerade nicht wechselseitig aufheben können, qualifizieren sie sich weiterhin als adäquate Gründe für die entsprechenden, miteinander unvereinbaren Handlungsoptionen. Für diese gibt es mithin adäquate, aber keine zwingenden Gründe.

Ob (i) für Gott als eine allwissende Person eine größere oder geringere Rolle als im Fall des Menschen spielen kann, kann hier nicht näher diskutiert werden; aber selbst wenn unter Bedingungen von Allwissenheit und damit erschöpfender Kenntnis aller normativ relevanten Gesichtspunkte und deren normativer Gewichte Gleichstände auftreten würden, bliebe der Spielraum für göttliches Belieben absehbar gering.

Entscheidend erweitern würde der Spielraum sich hingegen, wenn Raz' These verbreiteter Inkommensurabilitäten[17] etwa zwischen ganzen Arten von Werten zuträfe. Ebendies ist etwa Brian Leftow zufolge in der Tat der Fall: Er nimmt an, dass moralische Werte mit nicht-moralischen Werten inkommensurabel seien; ob nicht-moralische Werte wie hedonische oder ästhetische auch untereinander inkommensurabel sind, bleibt bei ihm offen.[18] Die Entscheidung etwa zwischen einer Schöpfungsordnung, die hedonische Unwerte wie Schmerzerfahrungen minimiert, dadurch aber auch wenig Anlass für die Realisierung moralischer Werte (etwa Tugenden im Umgang mit Leid wie Hilfsbereitschaft, Wohltätigkeit etc.) bietet, und einer Ordnung, die ein höheres Maß an solcher Realisierung zulässt, dafür aber den Preis zahlt, ein größeres Ausmaß an Schmerzerfahrungen ermöglichen zu müssen, betrachtet Leftow der Sache nach als Anwendungsfall von (ii): Sei

[15] So auch die These von *Raz*, Engaging Reason, 98.
[16] Raz spricht von „widespread incommensurabilities of options" (ebd. 46).
[17] Für kritische Einwände gegen die Annahme solch weit verbreiteter Inkommensurabilitäten vgl. *J. Gert*, Brute Rationality. Normativity and Human Action, Cambridge 2004, 102–105.
[18] Vgl. *Leftow*, Two Pictures, 169 f.

Gott „tender-hearted" (wenn er sich für das erste Szenario entscheidet) oder „tough-minded" (wenn er sich für das zweite entscheidet), beide Entscheidungen sind gleichermaßen rational,[19] und zwar deshalb, weil Gott für beide über – in der hier gewählten Terminologie – adäquate Gründe verfügt. Zugleich würde die Frage nach der besten aller Welten von vornherein sinnlos, insofern ihre Beantwortung eben den gemeinsamen Maßstab voraussetzen würde, den die Inkommensurabilitätsthese zurückweist.

Leftows eigenes Beispiel wirft jedoch ein Problem auf, das zugleich die Grenzen der Inkommensurabilitätsthese aufzuzeigen erlaubt. Wenn Rationalität im Sinne eines Maximierens von wertvollen Zuständen aufgefasst wird und moralische Werte einerseits, hedonische andererseits sich als inkommensurabel erweisen, dann mag es in der Tat im Belieben Gottes stehen, die eine oder die andere der genannten Welten zu schaffen. Wenn es jedoch neben evaluativen auch deontische Gesichtspunkte gibt, etwa Pflichten gegenüber den eigenen Geschöpfen, die der Maximierung selbst von den durch diese realisierten moralischen Werten Grenzen setzen, dann scheint es eben doch einen durch solche Pflichten bedingten zwingenden Grund zu geben, sich für die eine oder die andere der evaluativ betrachtet inkommensurablen Optionen zu entscheiden. Moralische Pflichten wie die der Achtung oder des Nicht-Intendierens von Übel jedenfalls bilden klassische Kandidaten für Filter, die die Reichweite des durch evaluative Inkommensurabilitäten eröffneten göttlichen Beliebens wieder einschränken. Darauf wird weiter unten zurückzukommen sein.

1.5 Doch bilden normativer Gleichstand und Inkommensurabilität wirklich die einzigen Möglichkeiten, Optionen zu eröffnen, deren Wahl gleichermaßen ins Belieben des Handelnden gestellt ist? Joseph Raz etwa unterstellt, dass genau dies der Fall ist, und zwar im Kern deshalb, weil er Optionalität für eine relationale Kategorie hält:

> Whether a reason is or is not optional is judged relative to other competing reasons. It is not optional relative to competing reasons which it either defeats or by which it is defeated. It can be said to be optional relative to competing reasons which are incommensurate with it.[20]

Im Hintergrund steht hier eine Auffassung von Gründen als – in der prägnanten Formulierung Margaret Littles – deontische Direktiven (*deontic directives*).[21] Wenn dieser Auffassung zufolge ein Grund für eine Handlung spricht, dann ist es falsch, der von ihm vorgegebenen Richtung nicht zu fol-

---

[19] Leftow unterstellt zusätzlich ohne weitere Begründung einen fundamentalen Unterschied zwischen Gottes Verhältnis zu moralischen Werten einerseits und nicht-moralischen Werten andererseits: Während Gott rational gezwungen sei, die bestmögliche moralische Option zu ergreifen, stehe es ihm mit Blick auf nicht-moralische Werte offen, geleitet durch persönliche Vorlieben auch andere als die schönste, lustvollste etc. Option zu ergreifen (vgl. ebd. 170).

[20] *Raz*, Engaging Reason, 103.

[21] *M. O. Little/C. Macnamara*, Non-Requiring Reasons (http://www.coleenmacnamara.com/assets/documents/nonrequiring%20reasons.pdf; letzter Zugriff: 18.03.2020).

gen, es sei denn, andere normative Gesichtspunkte stehen dem entgegen – sei es, dass sie diesen Grund normativ überwiegen oder ihn gar zum Schweigen bringen,[22] sei es, dass sie über gleiche oder mit ihm inkommensurable normative Kraft verfügen und dann konkurrierende Optionen darstellen, die der von ihm nahegelegten Handlung legitimerweise vorgezogen werden dürfen. Wenn die genannten Bedingungen dagegen nicht erfüllt sind (zum Beispiel weil der entsprechende Grund schlicht den einzigen in der Handlungssituation relevanten normativen Gesichtspunkt darstellt), dann wird der *pro-tanto*-Grund *ipso facto* auch *all things considered* zu einem verpflichtenden und damit zwingenden Grund. Mit Blick auf die oben eingeführte Terminologie bedeutet dies, dass sich ein Spielraum für adäquate, aber nicht zwingende Gründe dann in der Tat (wie Raz selbst ja auch behauptet) nur eröffnet, wenn der jeweilige Grund in einer geeigneten Relation (Gleichstand, Inkommensurabilität) zu anderen relevanten Gründen steht. Bleibt er allein, wird es hingegen zwingend, ihm zu folgen – es besteht keine Option, die durch ihn nahegelegte Handlung zu unterlassen.

Aber besteht überhaupt Anlass, diese relationale Bedingung zu akzeptieren? Warum sollte es, um an das oben diskutierte Beispiel anzuschließen, der Alternative des Besuchs der Theaterpremiere bedürfen, um die Lektüre des neuen Romans zu einer Option zu machen? Bliebe die Lektüre nicht genau dies, nämlich eine Option, auch wenn sich die konkurrierende Alternative des Premierenbesuchs zerschlüge? Wer sich in einer solchen Situation einfach dem „süßen Schlummer" überlässt (unterstellt, dieser sei normativ neutral, es liege also kein mit den hedonischen und ästhetischen Gründen, die für die Lektüre sprechen, konkurrierender Grund etwa zur Erholung etc. vor), (i) unterlässt der es in rational fragwürdiger Weise, einer normativen Direktive zu folgen, die *all things considered* für ihn besteht, oder (ii) schlägt er rationalerweise eine Option aus, die für ihn besteht, die er aber berechtigt ist, nicht zu ergreifen? Die relationale Konzeption zwingt dazu, das Beispiel im Sinne von (i) zu deuten, schon allein deshalb, weil ja auch hier die guten Gründe für die Lektüre *qua* Voraussetzung die einzig relevanten Gründe sind. Eine Lesart entlang von (ii) verlangt jedoch eine Zurückweisung der Konzeption von Gründen als deontischen Direktiven.

Die in der jüngeren Debatte einflussreichste Alternative zu einer solchen Konzeption besteht darin, zwischen zwei distinkten und gleichermaßen fundamentalen Arten von Gründen zu unterscheiden, nämlich einerseits solchen, die ein bestimmtes Handeln *erfordern*, und solchen, die es *rechtfertigen*. Ebendiese Unterscheidung wird jedoch in zwei distinkten Weisen

[22] Zur Kategorie des Zum-Schweigen-Bringens (*silencing*) vgl. *J. McDowell*, Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? In: PAS(suppl) 52 (1978) 13–29; *R. M. Bader*, Kantian Axiology and the Dualism of Practical Reason, in: *I. Hirose/J. Olson* (Hgg.), Oxford Handbook of Value, Oxford/New York 2015, 175–201, hier Kap. 10.6.

getroffen, die es beide erlauben, die Konzeption von Gründen als deontischen Direktiven zurückzuweisen, jedoch aus unterschiedlichen Gründen:

Eine erste Weise, die Unterscheidung zu verwenden,[23] bleibt in der hier gewählten Terminologie einer deontischen Konzeption von Gründen verpflichtet, nicht aber der von Gründen als deontische Direktiven. Sie unterstellt nämlich die Existenz von rechtfertigenden Gründen, verstanden als solche Gründe, die dafür sorgen, dass Gesichtspunkte, aus denen sich ohne sie zwingende deontische Direktiven ergeben würden, optional bleiben, ohne dass sie selbst einfach konkurrierende Direktiven aufstellen würden. Ein Beispiel für solche rechtfertigenden Gründe im Bereich der Moral sind etwa prudentielle Kosten: Einen verirrten Touristen zum Hotel zu begleiten scheint einen zwingenden moralischen Grund bereitzustellen; die prudentiellen Kosten von Umweg, Mühe, Zeitverlust bilden jedoch einen rechtfertigenden Grund, der den deontischen Status der Handlung des Zurückbegleitens von „gefordert" zu „erlaubt" senkt – die Begleitung wird zu einer Option, deren Ergreifen supererogatorisch gut, aber eben nicht verpflichtend ist. Ebenfalls erlaubt und nicht länger verboten ist es hingegen, die Begleitung zu unterlassen. Rechtfertigende Gründe in diesem Verständnis erfüllen mithin eine Funktion, die Little treffend als deontologisch subtraktiv[24] beschreibt – Optionen eröffnen sich hier durch Senkung des deontischen Status von „geboten" oder „verboten" zu „erlaubt". Zu beachten bleibt freilich, dass Optionalität auch hier weiterhin eine relationale Kategorie bleibt: Rechtfertigende Gründe rechtfertigen nicht *tout court*, sondern sie rechtfertigen durch Absenkung des deontischen Status einer Handlung, die ohne sie eben zwingend wäre. Eine Asymmetrie zwischen erfordernden und rechtfertigenden Gründen besteht hier fort – letztere setzen erstere voraus, nicht aber umgekehrt.

Eine zweite Weise, die genannte Unterscheidung zu verwenden, lehnt eine solche Asymmetrie ab und betrachtet beide Arten von Gründen als gleichermaßen fundamental: Während erfordernde Gründe (*requiring reasons*) im Sinne deontischer Direktiven ein bestimmtes Handeln in dem Sinne erfordern, dass eine Unterlassung rational unzulässig wird, besteht die Funktion rechtfertigender Gründe umgekehrt darin, Handlungen zu erlauben, und zwar so, dass weder das Vollziehen der Handlung noch deren Unterlassen in irgendeiner Weise rechtfertigungsbedürftig wäre. Eine in diesem Sinne gerechtfertigte Handlung zu vollziehen ist gleichermaßen rational wie deren Unterlassung.[25]

---

[23] Vgl. für die Verwendungsweise exemplarisch *J. Gert*, Requiring and Justifying. Two Dimensions of Normative Strenght, in: Erkenntnis 59 (2003) 5–36, der sie insbesondere in einem rationalitätstheoretischen Kontext gebraucht. *D. Portmore*, Commonsense Consequentialism. Wherein Morality Meets Rationality, New York 2012, macht die Unterscheidung zudem fruchtbar für moralphilosophische Fragestellungen.

[24] „deontologically subtractive" (*Little/Macnamara*, Non-Requiring Reasons, 9).

[25] Vgl. für eine solche Position insbesondere *J. Dancy*, Enticing Reasons, in: *R. J. Wallace [u. a.]* (Hgg.), Reason and Value. Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz, Oxford 2004, 91–118. Dancy spricht von „peremptory reasons" einerseits, „enticing reasons" anderer-

Entscheidend ist in unserem Zusammenhang nun, dass rechtfertigende Gründe in diesem zweiten Verständnis nicht-relationale Gründe darstellen: Wenn in dem definierten Sinne ein rechtfertigender Grund für die Lektüre des neuen Romans besteht, dann wird es rational zulässig oder erlaubt, einen solchen Roman zu lesen, ohne dass (i) eine normative Direktive bestünde, ihn zu lesen – es bleibt gleichermaßen zulässig, sich dem Schlummer zu ergeben –, und auch ohne dass (ii) die Optionalität eines solchen Grundes daran gebunden wäre, dass ihm gleichgewichtige oder inkommensurable Optionen an die Seite gestellt wären. Lektüre des Romans und Theaterbesuch bilden bereits je für sich genommen Optionen *full stop*, sie werden nicht erst zu Optionen dadurch, dass die jeweils andere besteht.

Ausgehend von der zweiten der hier unterschiedenen Weisen der Unterscheidung von erfordernden und rechtfertigenden Gründen ergibt sich nun ein weiter Spielraum für Optionalität, der nicht an normative Gleichstände gebunden ist und auch nicht auf die Annahme weitverbreiteter Inkommensurabilitäten zwischen konkreten Alternativen oder ganzen Wertarten angewiesen bleibt. Dies gilt namentlich auch für Gott: Es kann rational sein, den Abend mit der Lektüre eines Unterhaltungsromans zu verbringen anstatt mit der von Prousts *Recherche* – man folgt in diesem Fall schlicht den rechtfertigenden Gründen, die sich aus der ästhetischen Qualität des Unterhaltungsromans ergeben, ohne dass dem die normative Tatsache Eintrag tun würde, dass die ästhetische Qualität von Prousts *Recherche* höher sein mag. In ebendiesem Sinne könnte es auch in Gottes Belieben liegen, ganz unterschiedliche Schöpfungsordnungen zu realisieren, selbst dann, wenn diese weder inkommensurabel noch gleich gut sein sollten. Selbst ein vollkommen rationaler Gott würde dann über die Option verfügen, eine Schöpfungsordnung auch angesichts insgesamt besserer Alternativen zu wählen (analog zur Lektüre des Unterhaltungsromans anstatt von Prousts ohne Zweifel ästhetisch weit überlegener *Recherche* – unterstellt, dass hier nur ästhetische Gesichtspunkte normativ relevant sind).

2. Die Potentiale und Grenzen einer solchen Verwendung der Unterscheidung zwischen erfordernden und rechtfertigenden Gründen (in der zweiten der oben unterschiedenen Deutungen) für die Frage nach der Reichweite göttlichen Beliebens möchte ich abschließend wenigstens kurz diskutieren. Bezugspunkt dafür ist der jüngst von Mark Murphy unternommene Versuch, ebendiese Unterscheidung[26] für eine Bestimmung von *God's Own Ethics*[27]

seits – erstere entsprechen in der hier verwendeten Terminologie den erfordernden, letztere den rechtfertigenden Gründen.

[26] Erstaunlicherweise fehlt bei Murphy jede Reflexion auf die beiden distinkten Weisen, in der diese Unterscheidung in den gegenwärtigen rationalitäts- und moralphilosophischen Debatten verwendet wird. Murphys Definition seiner Verwendung der Unterscheidung lässt jedoch keine Zweifel daran zu, dass er sie in der zweiten Weise gebraucht und damit abweichend von der Weise, in der Joshua Gert, auf den sich Murphy beruft, sie verstanden wissen möchte (vgl. *Murphy*, God's Own Ethics, 59 f.).

[27] So der Titel von *Murphy*, God's Own Ethics.

fruchtbar zu machen. Murphy vertritt folgende zentrale These: „[…] the existence and perfection/well-being of creatures provide justifying, but not requiring, reasons for the Anselmian being to promote their existence and perfection/well-being."[28] Die Vervollkommnung und/oder das Wohl von Geschöpfen Gottes bildet mithin eine Quelle rechtfertigender Gründe und schafft damit Optionen, es bildet indes, wie Murphy ausdrücklich hervorhebt, keine Quelle von erfordernden Gründen: „Our good does not place any requirements at all on the ends that the Anselmian being promotes."[29]

Murphys Diskussion des Theodizee-Problems lässt die Radikalität dieser These vollends deutlich werden: So gesteht er nicht einmal mit Blick auf das Leiden von Tieren, das in keiner Weise Werte anderer Art (etwa Tugenden des Umgangs mit Leid etc.) ermöglichen kann,[30] eine Ausgangswahrscheinlichkeit zu, dass Gott *qua* vollkommen rational Handelnder sich *ceteris paribus* um ein geringeres Ausmaß solchen Leides eher als um ein größeres bemühen würde.[31] Dies impliziert, dass Murphy zufolge nicht nur positive Werte Gott lediglich rechtfertigende Gründe für ihre Verwirklichung, sondern auch negative Werte lediglich rechtfertigende Gründe für ihre Vermeidung liefern.

An dieser Stelle empfiehlt sich freilich ein erneuter Blick auf die Kategorie der rechtfertigenden Gründe. Dass solche Gründe im Sinne der zweiten Weise der Unterscheidung nicht-relationale normative Optionen eröffnen und damit Gott etwa auch die Möglichkeit geben, eine besonders schmerzreiche Weltordnung zu schaffen, trifft zwar zu. Festzuhalten bleibt aber, dass auch rechtfertigende Gründe nur *pro-tanto*-Gründe darstellen: Ihre normative Kraft besteht in eigenem Recht, muss sich aber gegen eventuelle konfligierende Gründe bewähren. Insbesondere ist nicht ausgemacht, ob rechtfertigende Gründe im Sinne der zweiten Weise ihres Verständnisses auch Funktionen der ersten Weise übernehmen können, also ob sie dazu geeignet sind, den deontischen Status von ohne sie zwingenden normativen Erfordernissen so weit abzusenken, dass daraus eine Erlaubnis resultiert, ihnen nicht Rechnung zu tragen. Die Qualitäten des Unterhaltungsromans genügen, um die Lektüre einsichtig zu machen; wenn der Lektüre jedoch eine drängende Pflicht gegenübersteht, das Leben einer Person im Nachbarhaus zu retten, dann scheint die zwingende Kraft des normativen Erfordernisses einer Rettung durch den entsprechenden rechtfertigenden Grund für die Lektüre weder reduziert noch gar so weit aufgehoben zu werden, dass die Lebensrettung zu einer bloßen Option werden würde. Gerade moralische Normen scheinen paradigmatische Beispiele für solche erfordernden Gründe

[28] Ebd. 67.
[29] Ebd. 138.
[30] Man denke etwa an das Beispiel des Hirsches, der in einem Waldbrand elend zugrunde geht (vgl. *W. Rowe*, The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, in: *M. McCord Adams/R. Merrihew Adams* (Hgg.), The Problem of Evil, Oxford 1990, 126–137, hier 129 f.).
[31] Vgl. *Murphy*, God's Own Ethics, 105.

zu liefern, die im Konfliktfall die durch rechtfertigende Gründe eröffneten Optionen doch wieder minimieren.

Genau dies steht nun auch für den Fall Gottes zu erwarten: Selbst wenn ihm (i) inkommensurable Werte, die in unterschiedlichen Weltordnungen verwirklicht werden, und/oder (ii) rechtfertigende Gründe, die sich aus – und sei es kommensurablen – Werten ergeben, *pro tanto* einen breiten Spielraum von Optionen eröffnen, scheinen moralische Forderungen *all things considered* dann doch jeweils normativ den Ausschlag zu geben und für ein vollkommen rationales Wesen auch verpflichtend zu sein. Der Weg von rechtfertigenden Gründen zu *realen* Optionen Gottes wäre damit verstellt.

Murphys Ansatz vermeidet indes in der Tat diese aus normativitätstheoretischer Perspektive aufgezeigte Schwierigkeit. Und zwar nicht, weil er die in deren Formulierung unterstellte Auffassung moralischer Normativität bestreiten würde. Vielmehr räumt er ausdrücklich ein: „To be a norm of moral goodness is (in part) to be a norm such that there can be no way to properly respond to the relevant values other than in the way specified by the mandatory norm. Moral norms are mandatory norms."[32] Moralische Normen bilden damit die Quelle von erfordernden Gründen, die im Konflikt mit rechtfertigenden Gründen rational zwingend bleiben. Murphy entgeht der genannten Schwierigkeit nicht durch seine Auffassung über den normativen *Status* moralischer Forderungen, sondern über deren *Inhalt*: Er bestreitet nämlich, dass es überhaupt moralische Pflichten Gottes gegenüber seinen Geschöpfen gebe, die über das moralische Verbot hinausgingen, Übel zum Gegenstand der eigenen Absicht zu machen.[33] Auf die Gründe für diese erhebliche Einschränkung moralischer Pflichten Gottes und auf deren Implikationen kann hier nicht weiter eingegangen werden. Zu den Gründen zählt etwa die Annahme, dass Gott als vollkommenes Wesen der einzige Träger intrinsischen Wertes ist, während allen nicht-göttlichen Wesen Wert nur durch Teilhabe am göttlichen Wert zukomme;[34] der Wert oder Unwert von intrinsischen kreatürlichen Gütern oder Übeln entfällt

[32] Ebd. 24.

[33] Vgl. ebd. 111. Das Verbot des Beabsichtigens von Übeln wird von Murphy im Übrigen nicht durch den Adressaten der Pflicht begründet, sondern durch die Natur des Verpflichteten, also Gottes: Gott ist es Murphy zufolge sich selbst (und nicht etwa einem Geschöpf, das das Übel erleidet) schuldig, auf eine Handlung zu verzichten, deren Erfolgsbedingungen ein Übel beinhalten. – Zu beachten bleibt hier zudem, dass damit nur Pflichten gemeint sind, die sich mit metaphysischer Notwendigkeit aus der göttlichen Natur ergeben. Natürlich bleibt es Gott unbenommen, normative Selbstbindungen, etwa durch einen Bund mit seinem auserwählten Volk, einzugehen, die kontingenterweise zusätzliche moralische Pflichten für ihn schaffen. Solche Pflichten entstehen aber *innerhalb* des Spielraums göttlichen Beliebens; Gegenstand dieses Beitrags ist dagegen eine Erkundung der Frage, wie und innerhalb welcher Grenzen sich ein solcher Spielraum allererst eröffnen kann. Zu Inhalten und Grenzen göttlicher Gesetzgebung im Bereich der Moral vgl. etwa *R. Swinburne*, What Difference Does God Make to Morality, in: *R. K. Garcia/N. L. King* (Hgg.), Is Goodness Without God Good Enough? Lanham (Md.) 2009, 151–163.

[34] Vgl. *Murphy*, God's Own Ethics, 80.

damit als Quelle zwingender moralischer Gründe für Gott. Zu den Implikationen zählt etwa die Notwendigkeit, eine tiefe Kluft zwischen der für Menschen einerseits, für Gott andererseits gültigen normativen Ordnung zu unterstellen – im Unterschied zum Schöpfer bleiben Geschöpfe *untereinander* auch für Murphy selbstverständlich moralisch verpflichtet, etwa fremdes Leid (soweit zumutbar etc.) zu verhindern. Dies gilt nach Murphy selbst dann, wenn solche moralischen Verpflichtungen mit Gründen der Gott geschuldeten Verehrung konfligieren.[35]

Ob Murphys Versuch einer solchen Einschränkung der für Gott bestehenden erfordernden Gründe überzeugen kann, erscheint mir aus mehreren Gründen fraglich. So bleibt zu klären, ob (i) Gott tatsächlich intrinsischen Wert notwendig monopolisiert,[36] ob (ii), selbst wenn das der Fall ist, nicht auch der partizipatorische Wert der Geschöpfe (als Gottes Ebenbild) selbst ausreicht, moralische Pflichten für Gott zu begründen, ob (iii), selbst wenn dem nicht so wäre, nicht andere Kategorien als die des Wertes, zum Beispiel der Status als vernünftiges oder auch nur empfindungsfähiges Wesen oder eine Beziehung (etwa die der Geschöpflichkeit selbst[37]), bereitstehen, die für sich hinreichen, für Gott moralische Erfordernisse zu begründen. Für die Leitfrage dieses Beitrags bleibt jedenfalls festzuhalten, dass der Versuch einer solchen Einschränkung – gleich ob in der von Murphy aufgezeigten Richtung oder in anderer Weise – nicht bloß optional, sondern zwingend ist, wenn denn mit Hilfe der Kategorie rechtfertigender Gründe gezeigt werden soll, dass Gott nicht bloß *pro tanto*, sondern auch *all things considered* über Optionen verfügt, nach Belieben zwischen Schöpfungsordnungen zu wählen, selbst dann, wenn diese mit Blick auf die Vervollkommnung oder das Wohl der Geschöpfe sich nicht inkommensurabel zueinander verhalten, sondern etwa ein klares Gefälle aufweisen: Falls dann eine moralische Pflicht greifen würde, das Wohl beziehungsweise die Vollkommenheit zu maximieren oder zumindest nicht unter ein bestimmtes Niveau fallen zu lassen, würden aus den rechtfertigenden Gründen für eine jede solche Ordnung eben *all things considered* keinerlei göttliche Optionen erwachsen.

---

[35] Vgl. ebd. 133.

[36] Zur Debatte um den intrinischen Wert nicht-göttlichen Seins vgl. *E. Wielenberg*, Robust Ethics. The Metaphysics and Epistomology of Godless Normative Realism, Oxford 2014, Kap. 2.2; *ders.*, Intrinsic Value and Love. Three Challenges for God's Own Ethics, in: RelSt 53 (2017) 551–557; *M. Murphy*, Replies to Wielenberg, Irwin, and Draper, in: RelSt 53 (2017) 572–584; sowie *ders.*, No Creaturely Intrinsic Value, in: Philosophia Christi 20 (2018) 347–355.

[37] Die Argumentation von *F. Woollard*, Motherhood and Mistakes about Defeasible Duties to Benefit, in: PPR 97 (2018) 126–149, dafür, dass für Mütter keine Rechtfertigungspflicht bestehe, eine ihnen mögliche Förderung des Wohlergehens ihrer Kinder zu unterlassen – das Wohlergehen begründe vielmehr eine Option, deren Ergreifen verständlich und gerechtfertigt sei, deren Nicht-Ergreifen aber keinerlei moralische Fragwürdigkeit beinhalte, die es durch entschuldigende Gesichtspunkte auszuräumen gälte –, liefert freilich interessante Ansatzpunkte für eine Übertragung auf das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf im Sinne von Murphys These, dass die Beziehung der Geschöpflichkeit als eine rein kausale zu verstehen sei, die keinerlei normative Implikationen enthalte (vgl. *Murphy*, God's Own Ethics, 32f.).

3. Welche Perspektiven haben sich nun aus der hier gewählten, rationalitätstheoretischen Perspektive für die Frage nach Möglichkeit und Reichweite göttlichen Beliebens ergeben? *Erstens* erscheint die Orientierung an einem Gott als *vollkommen rationalem* Wesen auch für die Frage nach dem göttlichen Belieben zwingend – eine Option, die in seinem Belieben steht, ist im Unterschied zu einer Option, die er bloß willkürlich ergreift, notwendig eine Option, die rational als wählbar (*eligible*) einsichtig sein muss. Eine bloß arbiträre Entscheidung hingegen würde sich als freie und erst recht als souveräne Entscheidung selbst aufheben. *Zweitens* sollte sich die Diskussion göttlicher praktischer Rationalität – wie auch der menschlichen – an der Frage nach *adäquaten* Gründen orientieren; die Identifizierung von und Wahl unter normativen Optionen stellt im Vergleich zur Unterwerfung unter zwingende Erfordernisse eben keinen defizienten Modus praktischer Rationalität dar. In beiden Fällen orientiert sich der Handelnde an gleichermaßen adäquaten Gründen. *Drittens* sollten praktische Gründe nicht *ipso facto* als deontische Direktiven verstanden werden (dies schließt nicht aus, dass bestimmte Gründe dieser Art aufgrund ihres Inhalts immer als solche deontische Direktiven fungieren, etwa das Verbot der Folter oder Demütigung). Damit entsteht ein Spielraum für nicht-relationale Optionen. Optionen, die sich dadurch eröffnen, dass gleich gute oder inkommensurable Alternativen bestehen, die also notwendig in einer bestimmten Relation zueinander stehen, stellen zwar *einen*, aber nicht den *einzigen* Fall von nicht zwingenden, adäquaten Gründen dar. Unterstellt man *viertens* die Existenz rechtfertigender Gründe, die nicht bloß, verstanden als deontische Subtraktoren, dadurch Optionen eröffnen, dass sie den deontischen Status von ohne sie zwingenden Handlungsweisen zu „erlaubt" absenken, sondern die ganz ohne Bezug auf einen bereits gegebenen deontischen Status anderer normativer Gesichtspunkte Handlungsoptionen eröffnen, die zu ergreifen oder zu verwerfen gleichermaßen keiner weiteren Rechtfertigung bedarf, so ergibt sich auch unabhängig von der Frage von normativen Gleichständen und Inkommensurabilitäten ein weites Feld bloß empfehlender oder, in Variation von Jonathan Dancys Formulierung „enticing reasons", einladender Normativität.

Methodologisch bliebt freilich festzuhalten, dass die Reformulierung des Problems göttlichen Beliebens mit Hilfe der Terminologie von Gründen zwar eine schärfere Fassung des Problems selbst und eine genauere Kennzeichnung der zu seiner Bewältigung abzutragenden Beweislasten ermöglicht, die Klärung substantieller normativer Fragen aber weder erspart noch selber zu leisten erlaubt. So gilt es auf *evaluativer Ebene* zu klären, (i) ob es Inkommensurabilitäten zwischen ganzen Arten von Werten gibt, (ii) ob es selbst innerhalb bestimmter Wertarten solche Inkommensurabilitäten (zum Beispiel zwischen dem Schönen und dem Erhabenen im Bereich ästhetischer Werte) gibt, sowie (iii) welche Inkommensurabilitäten auf die Ebene der *all things considered* bestehenden Handlungsoptionen durchschlagen. Auf der

deontischen Ebene bleibt zu diskutieren, ob etwa moralische Normen bei Konflikten mit nicht-moralischen Normen immer normativ *ausschlaggebend* sind: Der Bereich einladender Normativität würde in diesem Fall nur dann auch tatsächlich Optionen eröffnen, wenn keine mit ihnen konkurrierenden moralischen Forderungen im Spiel sind. Dies wiederum leitet über zu den substantiellen Gehalten und der Reichweite von Pflichten Gottes gegenüber seiner Schöpfung. Wie die exemplarische Diskussion von Murphy gezeigt hat, muss es hier in der Tat gelingen, Gott (selbst im Vergleich zu den moralischen Pflichten, die seine Geschöpfe zueinander haben) von moralischen Forderungen soweit freizuhalten, dass die durch Inkommensurabilitäten, Gleichstände und normative Einladungen gewonnenen Spielräume für Optionalität nicht sogleich durch den normativen Zwang der Moral geschlossen werden. Eine radikale Lösung des Problems könnte freilich darin besteht, moralische Normativität selbst[38] als nicht *ipso facto* zwingend zu begreifen; dies freilich würde mit Blick auf Gott eine umfassende, nicht-moralistische Neuinterpretation des Attributs der Allgüte verlangen.

Auf eine letzte methodologische Perspektive kann ich abschließend nur noch hinweisen: Die Erkundung von Inhalt und Reichweite göttlichen Beliebens unter Bedingungen vollkommener Rationalität, Allmacht, Allwissenheit und Allgüte mag nicht zuletzt auch ihrerseits eine wertvolle Hintergrund- und Kontrastfolie für das bessere Verständnis zulässigen Beliebens unter Bedingungen endlicher, unvollkommener, eben: menschlicher Rationalität bilden.

Summary

This paper discusses the problem of the possibility and range of divine discretion from the perspective of rationality theory. It will first be examined how and on which different levels the conceptual tools developed in the current debate on normative practical reasons can be made fruitful for a deeper understanding of the issue at hand. The focus here is on the category of adequate and justifying reasons. The second part explores whether and how the categories of adequate and justifying reasons can prevent deontic considerations (especially the moral obligations that the Creator has towards his creatures) from obstructing divine discretion.

[38] *Pace* Murphy, vgl. oben Anm. 31.

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** 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

ThPh 95 (2020) 200–223 DOI: 10.23769/thph-95-2020-008

Die normative Bedeutung der Handlungsfolgen nach Thomas von Aquin

Von Stefan Hofmann SJ

Die Folgen unseres Tuns sind für die ethische Beurteilung des menschlichen Verhaltens von großer Bedeutung. Es gibt vermutlich keine Ethikerin und keinen Ethiker, die dies bezweifeln würden. In der heutigen Moralphilosophie gibt es eine ganze Reihe von deskriptiven Differenzierungen hinsichtlich der Folgen: zum Beispiel jene zwischen den erwartbaren, den wahrscheinlichen und den tatsächlichen Folgen oder jene zwischen den nicht vorhersehbaren, den vorhersehbaren, den vorhergesehenen und den intendierten Folgen. Dass derartige Differenzierungen hinsichtlich des Wissens, der Gewissheit und der Gewolltheit der Folgen auch in normativer Hinsicht äußerst relevant sein können, liegt auf der Hand. Die Frage, inwiefern die genannten deskriptiven Unterscheidungen normativ bedeutsam sind, scheint dennoch – sowohl in der philosophischen als auch in der moraltheologischen Diskussion – weitgehend offen zu sein. Auch die folgenorientierten moraltheologischen Neuansätze des 20. Jahrhunderts wie etwa die Teleologie Bruno Schüllers oder der Ansatz Peter Knauers haben hierzu keine substantiellen Antworten geliefert.[1] Der vorliegende Artikel soll einen Beitrag zur Klärung der genannten Frage leisten, indem er den Folgenbegriff des Thomas von Aquin erarbeitet. Thomas von Aquin gilt als derjenige Autor, der die katholische Moraltheologie über Jahrhunderte hinweg prägte. Seine Naturrechtslehre hat einen grundlegend teleologischen Charakter.[2] Die Frage, inwiefern Thomas verschiedene Arten von Hand-

[1] Bruno Schüller spricht zwar von „vorhersehbaren Folgen" (vgl. *B. Schüller,* Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf [3]1987, 208, 290). Auch die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Folgen wird von ihm erwähnt (ebd. 121). Allerdings bleibt eine systematische Reflexion zu diesen Fragen aus. Auch in seinem handlungstheoretischen Beitrag, *B. Schüller*, Die Quellen der Moralität, in: ThPh 59 (1984) 535–559, kommt er an keiner Stelle auf die Folgen zu sprechen. Die detaillierteste moraltheologische Reflexion zu einer differenzierten Berücksichtigung der Folgen stammt derzeit von Werner Wolbert (vgl. *W. Wolbert*, Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie, Freiburg i. Ue. [u. a.] 1992, 43–60). Wolbert unterscheidet sehr hilfreich zwischen „handlungsbeschreibenden" und „nicht-handlungsbeschreibenden Folgen" (ebd. 46) und betont die voraussehbaren Folgen von Handlungsweisen (vgl. ebd. 51). Da er sich weitgehend an konsequentialistischen Autoren orientiert, bleibt allerdings die Frage offen, inwiefern z. B. die Folgen fremder Handlungen zu berücksichtigen sind. Peter Knauer nennt u. a. die Unterscheidung zwischen „kurz-, mittel- und langfristigen Folgen"; betont wird die Dauer, d. h. die langfristigen Folgen. Die Unterscheidung von beabsichtigten und in Kauf genommenen Folgen verliert bei ihm zugunsten der Frage nach dem „entsprechenden Grund" an Bedeutung. Vgl. *P. Knauer*, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt a. M. 2002, 44, 52 und 116.

[2] Vgl. hierzu *Schüller*, Begründung sittlicher Urteile, 288; *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999, 80–84 und 181–192. Im Hintergrund steht bei Thomas selbstverständlich die metaphysische Grundannahme einer natürlichen Teleologie

lungsfolgen differenziert und die Unterschiedlichkeit der Folgen auch in seiner Begründung moralischer Urteile berücksichtigt, gewinnt gerade vor diesem Hintergrund an Brisanz.

Die Klärung der damit benannten Fragen zum thomanischen Folgenbegriff soll in vier Schritten angegangen werden: Die Handlungsfolgen sind ein Teilaspekt des menschlichen Handelns. Eine Erhellung ihrer normativen Bedeutung setzt die Kenntnis der zugrunde gelegten Handlungstheorie voraus. Deshalb ist zunächst Thomas' *deskriptiver* Begriff des menschlichen Handelns (Abschnitt 1) und sein *normatives* Konzept der moralischen Bewertung von Handlungen (Abschnitt 2) zu erläutern. Dem folgt eine *deskriptive*, semantische Analyse der Begrifflichkeit, die Thomas in seiner Reflexion über Handlungsfolgen verwendet (Abschnitt 3). Vor diesem Hintergrund kann in einem vierten Schritt eine Antwort auf die Frage versucht werden, welche *normative* Bedeutung den verschiedenen Arten von Handlungsfolgen dem Aquinaten zufolge zukommt (Abschnitt 4). Einzelne zeitgenössische Ethikerinnen und Ethiker berufen sich auf Thomas vor allem, um eine Folgenreflexion über das sogenannte Prinzip der Doppelwirkung anzuregen. Indirekt kann der vorliegende Beitrag auch zu einer Klärung dieser Debatte über das Prinzip der „Doppelwirkung" beitragen. Sein primäres Anliegen setzt jedoch grundlegender an: Sein Ziel ist eine handlungstheoretische Erhellung des thomanischen Folgenbegriffs insgesamt. Gegen Ende des Artikels (Abschnitt 5) sollen die erarbeiteten Grundlinien der thomanischen Folgenreflexion in einer zeitgemäßen Terminologie nachgezeichnet werden.

---

des menschlichen Handelns. Für die Frage, inwiefern Thomas' Moraltheorie als Deontologie zu gelten hat, vgl. *A. Holderegger/W. Wolbert* (Hgg.), Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion, Freiburg i. Ue. 2012; *M. Timmons*, Moral Theory. An Introduction, Lanham (Md.) ²2013, 71–109; *S. J. Jensen*, Aquinas, in: T. Angier (Hg.), The Cambridge Companion to Natural Law Ethics, Cambridge 2019, 31–50. Die innerhalb der (katholischen) Moraltheologie häufig verwendete Definition von Deontologie ist nicht ganz deckungsgleich mit der Begriffsdefinition, die in der moralphilosophischen Diskussion heute gewöhnlich vorausgesetzt wird. Theologen definieren Deontologie oft durch den Hinweis darauf, dass es in deontologischen Normtheorien zumindest einige Handlungen gebe, deren ethische Bewertung unabhängig von den Folgen vorgenommen werden könne. Dies entspricht in etwa der Verwendung des Begriffs, die C. D. Broad (1887–1971) in „Five Types of Ethical Theory" (1930) einführte. Innerhalb der moralphilosophischen Diskussion hat sich weitgehend die Definition durchgesetzt, die William K. Frankena (1908–1994) in seiner Einführung „Ethics" (1963/1973) vorlegte. Demnach gilt: „Deontologische Theorien bestreiten, was teleologische Theorien behaupten. Sie bestreiten, dass das Richtige, das Pflichtgemäße und das moralisch Gute ausschließlich […] eine Funktion dessen sind, was im außermoralischen Sinn gut ist oder was das größte Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen für einen selbst, die Gesellschaft bzw. die Welt insgesamt herbeiführt" (*W. K. Frankena*, Ethik. Eine analytische Einführung. Herausgegeben und übersetzt von *N. Hoerster*, Wiesbaden ⁶2017, 16). Vgl. *M. H. Werner*, Deontologische Ansätze. Einleitung, in: *M. Düwell/Ch. Hübenthal/M. Werner* (Hgg.), Handbuch Ethik. Zweite, aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart/Weimar 2006, 122–127, hier 122 f.

1. Thomas' Begriff des menschlichen Handelns

Im Zentrum der thomanischen Handlungstheorie stehen die menschliche Vernunft und insbesondere der menschliche Wille. Thomas bestimmt Handlungen als Bewegungen, deren Ursprung im Menschen selbst und insbesondere in dessen vernünftigem Willen liegt. Eine im Vollsinn *menschliche* Handlung (*actus humanus*) liegt Thomas zufolge dann vor, wenn diese von einem freien und überlegten Willen (*ex voluntate deliberata*) hervorgebracht wird und der Mensch deshalb als „Herr" dieser Handlung gelten kann.[3] Ein Beispiel für einen solchen *actus humanus* wäre der gezielte Schuss eines Jägers auf ein Tier. Jedes andere Verhalten des Menschen, bei dem der Mensch nicht im genannten Sinne Herr seines Tuns ist, nennt Thomas *actus hominis*. Beispiele für einen *actus hominis* wären reflexhafte Bewegungen oder geistesabwesende Tätigkeiten, die eben nicht aus überlegtem Willen hervorgehen. Durch die Art und Weise, wie Thomas das Zusammenspiel von Vernunft und Wille konzipiert, gelingt es ihm, ein Auseinanderfallen von innerer Intention einerseits und äußerer Handlung andererseits zu vermeiden.

Jede Selbstbewegung erfolgt um eines Zieles willen. Dies gilt nach aristotelischem Denken für Mensch und Tier gleichermaßen. Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist für Thomas die Art der Erkenntnis seiner Ziele: Der Mensch kann seine Handlungsziele unter dem Begriff des Zieles erfassen und die für das Erstreben des Zieles nötigen Mittel erkennen und bedenken.[4] Er kann ein Ziel wie etwa seine Gesundheit intendieren und die dazu nötigen Mittel, zum Beispiel den Gang zum Arzt, wählen und ergreifen. Der Wahl konkreter Einzelhandlungen, wie beispielsweise „den Arzt aufsuchen", gehen deshalb verschiedene Akte des Verstandes und des Willens voraus. Nach thomanischer Vorstellung präsentiert der Verstand dem Willen eine bestimmte, als möglich erachtete Handlung. Das Konzept der denkbaren äußeren Handlung liegt deshalb bereits vor der Wahl des Willens vor.[5] Wer einen Gang zum Arzt erwägt, entwickelt eine Vorstellung davon, wie er dorthin gelangen kann und was er dort zugunsten seiner Gesundheit unternehmen möchte. Diese in der Vernunft erwogenen äußeren

[3] Vgl. S.th. I-II 1, 1; De Virt. 1, 4. Im Sentenzenkommentar heißt es: „Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis" (In Sent. II 40, 1, 5).

[4] Vgl. S.th. I-II 6, 1 und 2. Thomas diskutiert das Zusammenspiel von Verstand und Willen sehr ausführlich in S.th. I-II 6–17 und unterscheidet eine Vielzahl von Willensakten, die es zu beachten gilt. Drei Arten von Willensakten betreffen das Handlungsziel (*voluntas*, *fruitio*, *intentio*). Vier weitere Willensakte beziehen sich jeweils auf die Mittel zur Erreichung des Zieles (*electio*, *consilium*, *consensus*, *usus*). Für einen Überblick siehe *K. Mertens*, Handlungslehre und Grundlagen der Ethik (S.th. I-II, qq. 6-21), in: *A. Speer* (Hg.), Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen, Berlin [u. a.] 2005, 168–197, hier 180–185.

[5] Vgl. S.th. I-II 20, 1 ad 1.

Handlungen unterliegen im Gewissen bereits der moralischen Bewertung.[6] Entspricht die geplante Handlung der objektiven Wirklichkeit der Handlungssituation und der Ordnung der Vernunft, so ist sie Thomas zufolge als moralisch gut zu bewerten. In Abhängigkeit von dieser Entsprechung wird dann auch der sie befehlende Wille gut. Steht die erwogene äußere Handlung im Widerspruch zur Vernunftordnung (beispielsweise wenn der Arztbesuch dem Diebstahl von Medikamenten dienen soll), so macht dies die erwogene und später vielleicht sogar ausgeführte Handlung schlecht. Menschliche Handlungen sind deshalb mehr als rein äußere Bewegungen. Menschliche Handlungen werden durch die Vernunft konzipiert und von der Intention geformt. Sie können zwar von außen (*secundum quod est in operis executione*) betrachtet werden.[7] Allerdings können äußere Bewegungsabläufe nicht als solche schon als Handlungen gelten. Von außen wahrnehmbare Bewegungsabläufe sind nur insofern äußere *Handlungen*, als sie durch die Vernunft erfasst und vom Willen gewählt wurden. Ohne Berücksichtigung der entsprechenden Fragen nach Wissentlichkeit und Willentlichkeit sind sie nicht hinreichend beschrieben.[8] Als konkrete Handlungen beziehungsweise als konkretes Verhalten können sie moralisch nicht indifferent sein.[9] Insgesamt müssen aus thomanischer Sicht deshalb zumindest drei Begriffe unterschieden werden: 1) die von der Vernunft erfasste und dem Willen vorgelegte mögliche „äußere Handlung" (*actus exterior*; zum Beispiel zum Arzt zu gehen),[10] 2) die „innere Handlung" des Willens (*actus interioris voluntatis*), die die vorgestellte äußere Handlungsoption um eines bestimmten Zieles willen wählt (die Wahl [*electio*] des erwogenen Arztbesuches)[11] und 3) die von außen auch für andere beobachtbaren Bewegungsabläufe (das Gehen in eine bestimmte Richtung).[12] Die für die moralische Beurteilung äußerst

[6] Vgl. ebd. 19, 5.

[7] De Malo 2, 3; vgl. S.th. I-II 20, 1.

[8] Thomas spricht von „voluntarium" bzw. „involuntarium" und „scientia" bzw. „ignorantia". Zu *voluntarium* vgl. S.th. I-II 6; zur Bedeutung der *ignorantia* vgl. ebd. 6, 8. Generell gilt: „actiones dicuntur voluntariae ex hoc quod eis consentimus" (ebd. 15, 4 ad 2).

[9] Vgl. De Malo 2, 3. Thomas kennt indifferente Handlungen wie z. B. das Aufheben eines Grashalmes. Allerdings geht er davon aus, dass Handlungen nur als abstrakte Handlungstypen indifferent sein können. In einer konkreten Handlungssituation müssten die jeweiligen Umstände berücksichtigt werden, was dazu führe, dass das konkrete Aufheben eines Grashalmes entweder als gut oder – etwa wenn zur gleichen Zeit eine Pflicht zu einer anderen Handlung wie z. B. der Rettung eines Ertrinkenden besteht – als moralisch schlecht zu beurteilen sei. „Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur, indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus […]" (In Sent. II 40, 1, 5). Vgl. auch *Mertens*, Handlungslehre und Grundlagen der Ethik, 188.

[10] Vgl. S.th. I-II 20, wo es insgesamt um das Gut- und Schlechtsein der „äußeren Handlungen" geht: „De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum."

[11] Vgl. ebd. 19, 1 ad 3. Quaestio 19 beschäftigt sich insgesamt mit dem Gut- und Schlechtsein des inneren Willensaktes: „De bonitate et malitia actus interioris voluntatis".

[12] Der entscheidende Unterschied zwischen dem ersten und dem dritten Begriff liegt darin, dass die äußeren Bewegungsabläufe allein oft nicht hinreichend erkennen lassen, was der Akteur tut: „nihil prohibet actus qui sunt idem secundum speciem naturae, esse diversos secundum speciem moris, et e converso" (S.th. I-II 1, 3 ad 3). Vgl. insgesamt *M. Perkams*, Practical Reason

relevante Frage, *welche* Handlung ein Akteur im Einzelfall vollzogen hat, darf nicht beim zuletzt genannten äußeren Bewegungsablauf stehenbleiben. Sie muss unter Bezug auf die von der Vernunft erfasste und vom Willen gewählte Art der Handlung beantwortet werden. Ein und dieselbe äußere Bewegung kann je nach Ziel des Akteurs und Ziel der gewählten Handlung ganz unterschiedliche Handlungen verwirklichen. Unbeschadet all dieser Differenzierungen gilt allerdings, dass der innere Willensakt und die äußere Tat eine Einheit bilden.[13]

Hinsichtlich der Frage nach den Handlungsfolgen ist von Bedeutung, dass Thomas die hier knapp skizzierte Psychologie des menschlichen Handelns im Horizont seines metaphysischen Kausaldenkens verortet. In der *Summa contra Gentiles* fragt er, ob und inwiefern das Gute Ursache (*causa*) des Schlechten sein könne. In seiner Erklärung, wie dies zu denken sei, nennt er eine geordnete Reihe von vier Prinzipien einer moralischen Handlung: das erkannte Ding (*res apprehensa*), die Erkenntniskraft (*vis apprehensiva*), den Willen (*voluntas*) und die bewegende Kraft (*vis motiva*), die den Befehl der Vernunft verwirklicht.[14] Nach diesem Kausaldenken bewegt das erkannte Ding die Erkenntniskraft. Die Erkenntniskraft, die darüber urteilt, dass eine Sache, die zum Gegenstand des Willens (*voluntatis obiectum*) geworden ist, gut oder schlecht und somit zu verfolgen oder zu fliehen ist, bewegt den Willen.[15] Der Wille bewegt schließlich die ausführende Kraft. Das menschliche Handeln ist deshalb immer mit einer kausalen „Wirkung" (*effectus*) verbunden.[16] In der *Summa Theologiae* unterscheidet Thomas dementsprechend die Ursache der Handlung (*causa actus*), die Handlung selbst (*ipse actus*) und ihre Wirkung (*effectus*) als die drei Aspekte einer Handlung, die durch einen

---

and Normativity, in: *J. Hause* (Hg.), Aquinas's Summa theologiae. A Critical Guide, Cambridge 2018, 150–169, hier 156–158; *Ch. R. Kaczor*, Proportionalism and the Natural Law Tradition, Washington D.C. 2002, 93–95.

[13] Die Einheit zwischen der inneren Handlung des Willens und der äußeren Handlung ist Thomas zufolge dadurch gegeben, dass sich die innere Handlung zur äußeren Handlung wie deren Form verhält (vgl. S.th. I-II 20, 3 sed contra). Vermögenstheoretisch gilt: Niedrigere Vermögen können sich zum Akt eines höheren Vermögens verhalten wie die Materie zur Form, wenn das niedrigere Vermögen in der Kraft des höheren Vermögens handelt. Mit Blick auf menschliche Handlungen heißt dies: „in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus" (ebd. 17, 4).

[14] „In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis. Unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium. Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quae exequitur imperium rationis" (ScG III, 10 nr. 12).

[15] Ebd.

[16] Ebd. 10 nr. 11.

Umstand näher bestimmt werden können.[17] Vor diesem Hintergrund muss es nicht überraschen, dass sogar das Objekt der Handlung in gewisser Weise als „Wirkung des aktiven Vermögens"[18] vorgestellt werden kann.

2. Die moralische Bewertung von Handlungen

Die nähere Spezifizierung und die moralische Bewertung menschlicher Handlungen erfolgt bei Thomas anhand der handlungstheoretischen Schlüsselbegriffe von Objekt (*obiectum*), Umständen (*circumstantiae*) und Ziel (*finis*) der Handlung.[19]

2.1 Das Objekt der Handlung

Von grundlegender Bedeutung für die korrekte Beschreibung einer Handlung ist der Begriff des Handlungsobjektes. Thomas führt diesen Begriff in der *Summa Theologiae* durch einen Vergleich mit den Formen der natürlichen Dinge ein: Wie ein natürliches Seiendes seine Artbestimmung durch seine Form hat, „so hat die Handlung ihre Art vom Objekt"[20]. Welcher Art eine Handlung zuzuordnen ist, hängt somit vom „Objekt" ab. Dieses wird aber als eine von der Vernunft konzipierte Form beschrieben: Die Arten der Handlungen werden „durch die Formen konstituiert, insofern sie […] von der Vernunft geprägt werden" (*prout sunt a ratione conceptae*).[21] Die Begrifflichkeit, die Thomas zur näheren Bestimmung des Objekts bemüht, variiert je nach Kontext, in dem die Frage diskutiert wird. Generell verweist der Begriff *obiectum* bei Thomas auf dasjenige, worauf sich ein bestimmtes Vermögen richten kann.[22] Bei der moralischen Handlung ist dies das Ziel des Willens.[23] Da sich dieser auf die von der Vernunft vorgestellten Formen möglichen Handelns bezieht, kann Thomas das Objekt dann auch

[17] „Nam circumstantia dicitur quod, extra substantiam actus existens, aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter, uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum" (S.th. I-II 7, 3).

[18] „obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae" (ebd. 18, 2 ad 3). Weiter heißt es: „Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest. Et ita ipsa proportio actionis ad effectum, est ratio bonitatis ipsius" (ebd.). Obwohl die Güte einer Handlung nicht (nachträglich) aus der Güte ihrer Wirkung hervorgeht, werden Handlungen doch insofern gut genannt, als sie gute Wirkungen hervorbringen können.

[19] Vgl. ebd. 18, 2–4. Thomas nennt die Trias von Objekt, Umständen und Ziel bzw. Zweck (*finis*) zusammenfassend in ebd. 18, 4.

[20] „Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut et motus ex termino" (ebd. 18, 2).

[21] „species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptae" (ebd. 18, 10).

[22] Vgl. S.th. I 1, 7.

[23] „actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, a fine speciem sortiuntur. […] actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani" (S.th. I-II 1, 3). Vgl. auch ebd. 19, 2 ad 1 und 20, 1.

als eine „materia circa quam", als eine von der Vernunft geordnete Materie beschreiben, die für den Akteur den Charakter eines Zieles erhält. Auch die Formulierung der Beispiele variiert: Thomas kann sowohl „das Entwenden fremden Eigentums" (*accipere aliena*)[24] als auch die „fremde Sache" selbst (*res aliena*)[25] als Beispiel für das Objekt einer Handlung nennen. Diese Fluidität der Begriffe und Beispiele erschwert das rechte Verständnis der Rede vom Handlungsobjekt. Die disparaten Formulierungen lassen sich allerdings erklären, wenn bedacht wird, wie grundlegend für Thomas die Perspektive des Akteurs und die Tätigkeit seiner praktischen Vernunft ist: Nach thomanischem Verständnis konzipiert die Vernunft eine für gut erachtete Handlung. Das so erfasste Gute wird dem Willen durch die Vernunft als Objekt vorgestellt.[26] Das Spektrum der so wählbaren Handlungsobjekte ist breit: Es reicht von inneren Handlungen, wie zum Beispiel einem Akt der Reue, über den Besitz äußerer Gegenstände bis hin zu kreativen Handlungen, etwa der Hervorbringung von äußeren Artefakten.[27] Wenn Thomas eine Sache wie beispielsweise das oben erwähnte fremde Eigentum nennt, dann gilt es zu bedenken, dass das Objekt der Handlung auch in diesem Fall nicht der physische Gegenstand als solcher ist. Auch dann wird der betreffende Gegenstand in seiner Relation zum Akteur betrachtet – Thomas spricht im genannten Beispiel bezeichnenderweise von „res *aliena*", von einer Sache also, insofern sie nicht Eigentum des Akteurs, sondern eines anderen ist. Die Verdinglichung des Handlungsobjekts zum bloßen Gegenstand würde ein physizistisches Missverständnis der thomanischen Handlungstheorie bedeuten, das oft kritisiert wurde.[28] Das Objekt der Handlung ist das von der Vernunft erfasste Gut in seiner Relation zum Akteur, das heißt insofern

[24] Ebd. 18, 1.

[25] „res aliena est proprium obiectum furti dans sibi speciem" (De Malo 2, 7 ad 8).

[26] S.th. I-II 19, 1 ad 3. Auf die Bedeutung der Perspektive des Akteurs macht seit Jahren Martin Rhonheimer aufmerksam, vgl. *M. Rhonheimer*, Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck/Wien 1987, 94–97; *ders*., The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason. The „Object of the Human Act" in Thomistic Anthropology of Action, in: *Ders*., The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy. Edited with an introduction by *W. F. Murphy Jr*., Washington D.C. 2008, 195–249; *ders*., The Moral Object of Human Acts and the Role of Reason According to Aquinas: A Restatement and Defense of My View, in: JJT 18 (2011) 454–506. Für kritische Stellungnahmen zu Rhonheimers Thomas-Deutung siehe *Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis, 223–226; *S. L. Brock*, Veritatis Splendor § 78, St. Thomas, and (Not Merely) Physical Objects of Moral Acts, in: NV(E) 6 (2008) 1–62; *L. Dewan*, St. Thomas, Rhonheimer, and the Object of the Human Act, in: NV(E) 6 (2008) 63–112. Im oben referierten Punkt sind Rhonheimer und seine Kritiker sich allerdings einig.

[27] Vgl. *R. Lutz*, Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung. Ein Beitrag zur Handlungstheorie Thomas von Aquins, in: *F.-J. Bormann* (Hg.), Lebensbeendende Handlungen. Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von ‚Töten' und ‚Sterbenlassen', Berlin/Boston 2017, 95–122, hier 98.

[28] Hier stimmen neben den obengenannten Thomas-Interpreten (Rhonheimer, Dewan u. a.) auch proportionalistische Autoren zu: Vgl. *R. McCormick*, Notes on Moral Theology. Volume I: 1965 through 1980, Lanham (Md.) 1980, 78; *ders*., Notes on Moral Theology 1981 through 1984, Lanham (Md.) 1984, 60, 168 und 186. Zu Fragen des Proportionalismus kann

sich dessen Wille auf das Gut richtet. Entspricht dieses Objekt der Ordnung der Vernunft, so ist auch der sich auf dieses Objekt richtende Wille gut. Steht das Objekt im Widerspruch zu dieser Ordnung (zum Beispiel weil die zu entwendende Sache einem anderen gehört), so wird der Wille und die aus ihm hervorgehende Handlung schlecht.[29] Für die moralische Beurteilung einer Handlung ist die Bestimmung des Handlungsobjektes deshalb von grundlegender Bedeutung: Mit der Bestimmung des Objekts der Handlung wird die Art der Handlung festgelegt.[30] Ein und derselbe äußere Bewegungsablauf kann, je nachdem, welches Handlungsobjekt der Akteur im konkreten Fall intendiert, ganz unterschiedlichen Handlungsarten zugeordnet werden: Eine physische Tötungshandlung kann, je nachdem, in welcher Handlungssituation und insbesondere zu welchem Ziel der Akteur sie gewählt hat, einen Mord, einen Totschlag, eine gerechtfertigte Notwehr oder auch eine Tötung im gerechten Krieg darstellen.[31] Wenn das Objekt der Handlung etwas beinhaltet, was der Ordnung der Vernunft widerspricht, dann liegt eine *ihrer Art nach* schlechte Handlung vor.[32]

2.2 Die Umstände der Handlung

Die Handlungsumstände sind Bestimmungen, die eine konkrete, ihrer Art nach bereits spezifizierte Handlung zusätzlich beschreiben. Etymologisch kann Thomas darauf hinweisen, dass die Umstände (*circumstantiae*) diejenigen Eigenschaften einer Handlung sind, die bildlich gesprochen um die eigentliche Handlung „herumstehen" (*circumstare*).[33] Er definiert den Umstand als „accidens actus humani attingens eum extrinsecum"[34]. Die Umstände verhalten sich dementsprechend wie Akzidentien zur substantiell bereits durch das Objekt bestimmten Handlung. Sie tangieren die Handlung nur von außen. Sie sind handlungstheoretisch nicht irrelevant, können in der Regel jedoch nicht als artbestimmende Eigenschaften einer Handlung gelten. Zur Aufzählung der verschiedenen Umstände verwendet Thomas

---

die oben zitierte Monographie von Kaczor sehr empfohlen werden: *Kaczor*, Proportionalism and the Natural Law Tradition, 93–95.

[29] Vgl. S.th. I-II 19, 1.

[30] Vgl. ebd. 18, 2.

[31] Vgl. ebd. 1, 3 ad 3. Mit Blick auf Unterlassungen ergibt sich aus der thomanischen Theorie vom Handlungsobjekt, dass derselbe Handlungstyp sowohl durch ein Tun als auch durch eine Unterlassung verwirklicht werden kann. Ein Geizhals kann beispielsweise sowohl durch Aneignung fremden Eigentums sündigen als auch durch geiziges Zurückhalten seines eigenen Geldes, wenn er im konkreten Fall in der Pflicht stünde, es anderen zu geben. In beiden Fällen läge eine Handlung der Habsucht vor (vgl. *Th. M. Osborne*, Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and William of Ockham, Washington D.C. 2014, 158).

[32] „Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena" (S.th. I-II 18, 8).

[33] Vgl. ebd. 7, 1.

[34] Ebd. 7, 3.

oft einen Cicero zugeschriebenen Merkvers, der folgende Umstände unterscheidet: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.[35] Die Fragen, *wer was wo* und *mit welchen Hilfsmitteln* getan hat, *warum* und *wie* er es getan hat und *wann*, sollen dabei helfen, die moralisch relevanten Umstände einer Handlung zu erkennen.[36] Moralisch bedeutsam können die Umstände Thomas zufolge in zweierlei Hinsicht werden: 1) Die Umstände einer Handlung können die Schwere einer Schuld vergrößern oder mildern. Wenn viel fremdes Eigentum entwendet wird, erschwert dies die Schuld des ohnehin schlechten Diebstahls.[37] Ein mildernder Umstand liegt dagegen vor, wenn die willentlich-rationale Kontrolle über die Handlung und deren Ausgang nicht in vollem Umfang gegeben war. Gut ist eine Handlung jedenfalls nur dann, wenn sie in jeder Hinsicht gut ist.[38] Deshalb spricht Thomas auch von „geschuldeten Umständen" (*debita circumstantia*).[39] Die Umstände können an sich gute Handlungen schlecht machen (etwa wenn einer aus Ehrsucht Almosen gibt). Eine der Art nach schlechte Handlung kann jedoch auch durch gute Umstände nicht zu einer guten werden. 2) Die Umstände einer Handlung können in seltenen Fällen auch zu einer neuen Spezifizierung der Handlung beitragen. Thomas' klassisches Beispiel ist der Diebstahl, der an einem heiligen Ort begangen wird, und deshalb der Handlungsart des Sakrilegs zugerechnet werden muss. Eine solche spezifizierende Bedeutung erhält ein Handlungsumstand dann, wenn er dazu führt, dass die Handlung in einer neuen Weise der Ordnung der Vernunft widerspricht.[40]

2.3 Der Zweck der Handlung

Der dritte für die moralische Bewertung einer Handlung bedeutsame Aspekt ist das Ziel beziehungsweise der Zweck (*finis*) der Handlung. Thomas' Ausführungen in der *Summa Theologiae* legen nahe, dass er unter *finis* den Zweck und damit den oben mit dem Fragepronomen *cur* (warum, worum willen?) angedeuteten Umstand versteht. Dies zeigen vor allem seine Beispiele: Wer aus Ruhmsucht Almosen gibt, richtet eine an sich gute Handlung auf einen schlechten Zweck (*ad malum finem*) aus. Wer stiehlt, um einen Armen

[35] Vgl. De Malo 2, 6; S.th. I-II 7, 3.

[36] Vgl. *Lutz*, Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung, 99–104; *J. Gründel*, Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter, Münster 1963.

[37] Vgl. S.th. I-II 18, 11.

[38] „quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa" (ebd. 18, 4 ad 3).

[39] Ebd. 7, 2; In Sent. IV 31, 2, 1.

[40] Thomas spricht für den Fall eines solchen Widerspruchs zwischen Umstand und Vernunftordnung von einer „repugnantia specialis" (vgl. S.th. I-II 18, 10 und 73, 10). Die Handlungstypisierung durch Umstände wurde mittlerweile eingehend untersucht. Für einen guten Überblick empfiehlt sich *Lutz*, Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung, 109–115. Zur Vertiefung vgl. *Th. Nisters*, Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns, Freiburg i. Br./München 1992, 39–135; *J. Pilsner*, The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas, Oxford 2006, 172–198.

zu beschenken, ordnet eine an sich schlechte Handlung auf einen guten Zweck hin (*ad bonum finem*).[41] Der Grund für diese Hervorhebung eines bereits genannten Umstandes liegt vermutlich darin, dass die Zielsetzung des Akteurs als der aus moralischer Sicht wichtigste Umstand gelten muss. Anders als die anderen Umstände wie Ort oder Zeit ist die jeweilige Zielsetzung für die moralische Bewertung einer Handlung immer von Belang. Thomas hält für das Ziel beziehungsweise den Zweck deshalb fest: „principalissima est omnium circumstantiarum"[42]. Die in der Neuscholastik üblich gewordene Gegenüberstellung vom „Ziel des Handelnden" (*finis operantis*) und dem „Handlungsziel" (*finis operis*) findet sich bei Thomas nicht in dieser Deutlichkeit.[43] Der Sache nach nimmt diese Gegenüberstellung jedoch ganz richtig die thomanische Unterscheidung vom Objekt der Handlung und der weiterreichenden Intention des Handelnden auf.[44] Bei Thomas können sowohl das Objekt der Handlung als auch die weiterreichenden Intentionen unter Bezug auf das Ziel des Handelns erschlossen werden.[45] Die beiden Aspekte unterscheiden sich jedoch, insofern sie Antworten auf die voneinander zu unterscheidenden Fragen nach dem *Was* und dem *Warum* der Handlung darstellen. In beiderlei Hinsicht können äußere Handlungen gut beziehungsweise schlecht genannt werden.[46]

Fragt man, wo innerhalb der von Thomas selbst genannten Trias von Objekt, Umständen und Zweck der Handlung auf die Folgen verwiesen wird, so scheint hinsichtlich einiger prominenter Stellen innerhalb des Opus des Aquinaten zunächst eine Leerstelle zu verzeichnen zu sein. Obwohl Handlungen in metaphysischer Hinsicht kausal gedacht werden und eng mit Wirkungen verknüpft sind, fehlt beispielsweise in der für die Moral entscheidenden Quaestio 18 der Prima Secundae jeder Hinweis auf mögliche oder tatsächliche Wirkungen, Folgen oder Resultate von Handlungen. Erst in Quaestio 20 findet sich ein Artikel zur Frage, ob der äußeren Handlung durch ein folgendes Ereignis (*eventus sequens*) „etwas an Güte beziehungsweise Schlechtigkeit hinzugefügt" wird.[47] Die folgende Analyse des thomanischen Textcorpus muss nicht zuletzt diesen Artikel näher in den Blick nehmen. In Abschnitt 4 wird dann zu fragen sein, ob die Handlungsfolgen in der Trias von Objekt, Umständen und Zweck der Handlung nicht doch mehrfach eingeordnet werden können.

---

[41] S.th. I-II 18, 4 arg. 3.

[42] Ebd. 7, 3. Diesen Hinweis verdanke ich Bruno Niederbacher.

[43] Die Formulierung „finis operis" lässt sich bei Thomas finden. Vgl. z. B. In Sent. IV 16, 3, 1, 2 ad 3.

[44] Vgl. *E. Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Zweite, überarbeitete Auflage, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 614 f.

[45] Dies wird deutlich, wenn Thomas festhält: „Voluntatis autem motivum et obiectum est finis" (S.th. I-II 7, 4).

[46] Vgl. ebd. 20, 1.

[47] „Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum" (ebd. 20, 5).

3. Die Semantik in Thomas' Reflexion über die Handlungsfolgen

Eine nähere Lektüre der Schriften des Aquinaten legt überraschenderweise den Verdacht nahe, dass die Handlungsfolgen in seiner Reflexion über moralische Fragen ein vergleichsweise großes Gewicht erhalten. Um Thomas' Blick auf die Folgen systematisch darzustellen, empfiehlt es sich zunächst, die Semantik seiner Rede von Folgen zu klären. Die zwei wichtigsten lateinischen Ausdrücke wurden oben bereits eingeführt: *effectus* und *eventus*. Weitere denkbare Vokabeln der thomanischen Reflexion über die Handlungsfolgen wären: *exitus*, *successus/successivus*, *subsequi/subsequens/subsequentia*, *mutatio/commutatio*, *translatio*, *resultare/resultans* und auch die Wendung *quae consequuntur*. Es empfiehlt sich, zunächst auf Thomas' Verwendung dieser Termini einzugehen. Ausdrücke, die Thomas nur selten oder unspezifisch in handlungstheoretischen Kontexten verwendet, müssen nicht *en détail* analysiert werden.

Das Lexem *exitus* verwendet Thomas häufig in metaphysischen Kontexten (beispielsweise für den Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn,[48] für den Hervorgang der Kreaturen aus Gott[49] oder den Übergang einer Potenz in den Akt[50]) und nur selten und unspezifisch im Kontext einer Rede über menschliche Handlungen: Wenn, dann steht *exitus* für einen ungewissen oder schlechten Ausgang einer Sache.[51] Des Öfteren taucht die Formulierung „exitum vel eventum" auf – allerdings meist im Kontext einer Rede über die göttliche Vorsehung, die den Ausgang der Dinge kenne.[52]

Die Vokabeln *successus/successivus* verwendet Thomas ebenfalls nicht im Kontext der moralischen Beurteilung von Handlungen: *Successus* steht in Verbindung mit *prosperus* beziehungsweise *prosperitas* an einigen Stellen (meist im Kommentar zum Buch Hiob) für einen glücklichen Ausgang von Handlungen.[53] Das Wort *successivus* dient dazu, einen „nachfolgenden" Charakter von Bewegungen oder Dingen zu beschreiben: Eine vollkommene Bewegung hat nicht „nachfolgenden" Charakter, da sie nicht nach einer Verwirklichung strebt, die außerhalb ihrer selbst liegt.[54] Der menschliche Verstand (die *ratio*) dagegen agiert zeitlich und deshalb nachfolgend;[55] nur

[48] Vgl. In Sent. I 15, 4, 2.
[49] Vgl. In Sent. II 18, 1, 2.
[50] Vgl. De Ver. 2, 1 ad 4; ebd. 28, 9 ad 11; In Sent. IV 17, 1, 5, 3 ad 1; In Phys. III, 2 nr. 2.
[51] Vgl. ScG III, 92 nr. 8; In Sent. IV 27, 2, 1 ad 2; Contra retrahentes 8.
[52] Vgl. De Ver. 6, 1; De Malo 6, 5.
[53] Vgl. Super Iob 18 und 21. Auch auf den Kommentar zur *Politik* des Aristoteles kann hier verwiesen werden (vgl. In Pol. I, 4 nr. 3).
[54] Vgl. In Sent. IV 17, 1, 5, 3. Hinsichtlich der menschlichen Akte bedeutet dies, dass das beschauende Erkennen und das sinnliche Verkosten der Wirklichkeit, die für Thomas innere Bewegungen (*motus*) darstellen, als vollkommene Bewegungen gelten müssen. Vgl. S.th. I-II 31, 2 ad 1;
[55] Vgl. In Sent. I 38, 1, 5.

der freie menschliche Wille agiert „instantaneus", für ihn gilt: „non est successivus"[56].

Die von *subsequi* abgeleiteten Bildungen *subsequens* und *subsequentia* fallen oft in moral-relevanten Kontexten, wobei *subsequens* (in der Verbindung *gratia subsequens*) meist in gnadentheologischen Zusammenhängen[57] oder zur Benennung einer nachfolgenden Schuld (*subsequens culpa*)[58] verwendet wird. *Subsequentia* steht oft für eine Vielzahl beziehungsweise „alles", was auf ein zuvor Genanntes folgt: Der schlechte Wille ist beispielsweise die Ursache für alle Übel, die aus ihm folgen (*causa est etiam malorum subsequentium*).[59] Die erste Sünde ist – insofern sie die Gnade verwirkte – Ursache aller folgenden Sünden (*peccatorum subsequentium*).[60] In Kontexten einer Reflexion über konkrete Einzelhandlungen und deren Folgen spielen die beiden Ausdrücke keine Rolle. Dies gilt auch für die Vokabeln *mutatio*, *commutatio* und *translatio*, die in Kontexten einer Bewertung von Handlungen ebenfalls nicht verwendet werden.

Anders stehen die Dinge beim Verb *resultare* und dessen Partizip *resultans* sowie bei der Wendung *quae consequuntur*, die in handlungstheoretischen Kontexten immer wieder auftauchen – allerdings eher unspezifisch und nicht als *terminus technicus* für die Handlungsfolgen. Thomas führt beispielsweise aus, dass ein Umstand die Art der Handlung verändern kann, wenn er als Objekt eines weiteren Aktes fungiert (zum Beispiel wenn jemand die Ehe bricht, um rauben zu können) oder wenn aus ihm eine neue Bedingung hinsichtlich des Objektes „resultiert" (*resultat*).[61] Auch reflektiert er darüber, inwiefern aus einer Sünde doch etwas Gutes erwachsen (*resultare*) könnte.[62] Die Wendung *quae consequuntur* taucht in der Überschrift von S.th. I-II, 21 auf: „De his quae consequuntur actos humanos ratione bonitatis et malitiae" (Über das, was sich aus den menschlichen Handlungen aufgrund ihres Gut- beziehungsweise Schlechtseins ergibt). Allerdings lässt sich auch im Kontext dieser Quaestio keine besondere Verwendung der Ausdrücke

[56] S.th. I-II 113, 7 ad 4. Die Bemerkungen zu *successus/successivus* können um einen Hinweis auf die Verwendung des Wortes *successio* ergänzt werden: *Successio* steht bei Thomas für ein Nacheinander bzw. eine Abfolge, bspw. für die Abfolge der Gedanken im erkennenden Geist. Im Geist Gottes gibt es kein Nacheinander der Gedanken, im Geist der Engel dagegen schon. Vgl. S.th. I 53, 3; ScG II, 101 nr. 3; De Ver. 8, 4 ad 14; ebd. 23, 4; In Sent. I 19, 2, 1. Für die menschlichen Handlungen nimmt Thomas eine *successio* an. Allerdings besagt dies nicht mehr, als dass sich das menschliche Handeln in der Zeit vollzieht. Über etwaige Folgen ist damit nichts gesagt. Vgl. De Ver. 29, 8.

[57] Vgl. S.th. I-II 111, 3; In Sent. II 26, 1, 5.

[58] Vgl. Sth I-II 78, 1 ad 3: „Sive ipsa mali electio malitia nominetur, et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat. Sive etiam malitia dicatur aliqua praecedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia. Et tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actus exterioris."

[59] In Sent. II 34, 1 prooemium.

[60] De Malo 8, 1.

[61] De Malo 2, 6 ad 2 und ad 9.

[62] Vgl. In Sent. I 46, 1, 3 ad 2.

feststellen.[63] Thomas verwendet die genannten Verben in einem weiten, unspezifischen Sinn.

Die für die Bestimmung des thomanischen Folgenbegriffs zentralen Ausdrücke sind offenbar tatsächlich diejenigen des *effectus* und des *eventus*, wie die obigen Ausführungen zu Thomas' Handlungstheorie bereits nahelegten. Die folgenden Ausführungen sollen dazu dienen, im Ausgang von zentralen Stellen im thomanischen Textcorpus die Bedeutungsfelder dieser Termini zu klären. Es empfiehlt sich, dabei mit dem *effectus* zu beginnen:

1. Zur Verwendung dieses Ausdrucks wurden bereits einige wertvolle Beobachtungen festgehalten: Thomas' Handlungspsychologie ist vor dem Hintergrund seines metaphysischen Kausaldenkens zu verstehen. Der Ausdruck *effectus* steht – als Gegenstück zur *causa* und dem *principium* – für etwas Hervorgebrachtes oder Verursachtes, für eine Wirkung oder das Bewirkte selbst.[64] Thomas kennt beispielsweise einen *effectus adaequatus*, der eine der Ursache angemessene beziehungsweise gleiche Wirkung darstellt.[65] Der *effectus alienus* oder *extraneus* ist eine der Ursache fremde beziehungsweise äußerliche Wirkung. Der *effectus deficiens* ist dagegen eine im Vergleich zur Ursache abfallende oder mangelhafte Wirkung.[66] In handlungstheoretischen Kontexten bezeichnet der *effectus* eine kausal von der Handlung abhängige Wirkung.[67] Hierbei kann es sich um die intendierte Wirkung oder um nicht intendierte Wirkungen handeln. Die Vollendung der (äußeren) Handlungen liegt in den so verwirklichten äußeren Wirkungen (*in exterioribus effectibus*).[68]

Zu unterscheiden ist zwischen dem *effectus per accidens*, der zufälligen Wirkung, und dem *effectus per se*, der typischen oder naturgemäßen Wirkung einer Handlung.[69] Der *effectus per se* wird in der Wahl einer Handlung

[63] Die Wendung *quae consequuntur* kann Thomas auch in erkenntnistheoretischen Kontexten verwenden – etwa wenn er von „relationes quae consequuntur operationes intellectus" (S.th. I 28, 1) spricht. In Kontexten seiner psychologischen Erklärung des menschlichen Handelns kann er auf die zuvor im Verstand konzipierten Handlungen verweisen, denen dann die äußeren Handlungen „folgen" (*consequuntur*; vgl. ScG III, 2 nr. 6). Auch hier werden die genannten Verben in bedeutsamen handlungstheoretischen Kontexten verwendet – allerdings ohne, dass sie ein spezifisches (und für die Erarbeitung eines Folgenbegriffs einschlägiges) Bedeutungsfeld gewinnen würden.

[64] Vgl. hierzu u. a. auch *L. Schütz*, Thomas-Lexikon. Zweite, sehr vergrößerte Auflage, Paderborn 1895, 263.

[65] Vgl. ScG III, 49.

[66] Für Belegstellen kann hier auf das Thomas-Lexikon von Ludwig Schütz verwiesen werden.

[67] Vgl. De Pot. 3, 6 ad 6; In Eth. II, 2 nr. 1 und I, 12 nr. 6. Die Handlung selbst zählt als „Wirkung" der Wahl des Willens: „Effectus enim electionis est actio" (ebd. VI, 2 nr. 11).

[68] Ebd. I, 12 nr. 6: „Operatio enim manens in agente, ipsamet est perfectio et bonum agentis, in operationibus autem quae procedunt exterius, perfectio et bonum in exterioribus effectibus invenitur."

[69] Das Haus, das der Baumeisters errichtet, gilt Thomas bspw. als *effectus per se*: Das Haus ist kein zufälliges Ergebnis der Tätigkeit des Baumeisters. Vgl. In Sent. IV 5, 2, 2, 3. Einer der wenigen Autoren, die sich mit der Bedeutung des thomanischen *effectus* und der Unterscheidung von *effectus per se* und *effectus per accidens* beschäftigt haben, ist Franz Scholz, der diese als „Wesenswirkung" und „Nebenfolge" bzw. „Nebenwirkung" übersetzt. Vgl. *F. Scholz*, Objekt

intendiert. Thomas verdeutlicht dies am Beispiel eines Schatzsuchers, der ein Loch gräbt und tatsächlich den gesuchten Schatz findet. Hier gilt: „per intentionem agit ad talem effectum".[70] Der *effectus per accidens* kann hingegen auch jenseits der Intention liegen. Dann gilt er als „praeter intentionem". Dies ist beispielsweise dann der Fall, wenn der Schatz zufällig beim Ausheben eines Grabes entdeckt wird.[71] Die Nennung der intendierten Wirkung gibt an, worin das Ziel der dementsprechend gewählten Handlung besteht. Jedes Handeln zeichnet sich dadurch aus, dass es auf eine bestimmte Wirkung (*effectus*) ausgerichtet ist. Ohne eine solche Ausrichtung gäbe es keine Handlung.[72] Dennoch kann es passieren, dass eine Handlung über die intendierte Wirkung hinaus eine weitere Wirkung hervorbringt. Dies ist der in der Tradition oft zitierte Fall einer Handlung mit „Doppelwirkung" (*duplex effectus*).[73]

Im Hintergrund der Unterscheidung von *effectus per se* und *effectus per accidens* stehen kausalitätstheoretische Überlegungen: Während der *effectus per accidens* für eine Wirkung steht, die ihrer Ursache nur zufällig folgt, ist der *effectus per se* die naturgemäße Wirkung der betreffenden Ursache. Für die Frage nach der Bezogenheit der intentionalen Aspekte des Handelns auf die kausalen Wirkzusammenhänge ist dies von großer Bedeutung. Der *effectus per se*, das heißt die einer Handlung naturgemäße Wirkung, muss vom Handelnden intendiert worden sein. Diese Wirkung der Handlung kann Thomas zufolge nicht außerhalb seiner Intention (*praeter intentionem*) liegen.[74] Beim *effectus per accidens* muss jedoch unterschieden werden. Dieser Terminus kann sowohl für eine selten als auch für eine häufig eintretende Wirkung stehen. Eine Zusammenschau der einschlägigen Textstellen bei Thomas legt nahe: Selten eintretende *effectus per accidens* können nicht intendiert werden. Seltene zufällige Wirkungen müssen außerhalb der Intention liegen. Häufig eintretende *effectus per accidens* können jedoch, wenn ihr wahrscheinliches Eintreten bekannt ist, nicht ganz von der Intention

---

und Umstände, Wesenswirkungen und Nebeneffekte. Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit indirekten Handelns, in: *K. Demmer* (Hg.), Christlich Glauben und Handeln, Düsseldorf 1977, 243–260, hier 249–251. Scholz betont zu Recht die in kausaler Hinsicht festzustellenden Differenzen der beiden *effectus*. Sein Artikel zeigt allerdings auch Schwächen: Die kausalitätstheoretische Differenzierung bleibt durch eine allzu einfache Gegenüberstellung von Monokausalität und Gegebenheit mehrerer Ursachen (ebd. 255–257) unterkomplex. Scholz übersieht zudem die handlungsindividuierende Bedeutung der Intention und unterscheidet nicht zwischen *effectus per accidens* und *eventus sequens* (vgl. ebd. 256 f.).

[70] De Malo 2, 1.

[71] Ebd.

[72] „Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis" (S.th. I-II 1, 2).

[73] „Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem" (S.th. II-II 64, 7).

[74] „quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens" (De Malo 1, 3). Vgl. S.th. II-II 64, 7.

des Akteurs getrennt werden. Sie können *praeter intentionem* und insofern außerhalb des Objekts der Handlung liegen. Allerdings sind sie auch dann nicht gänzlich ungewollt und „nicht intendiert“[75]. Hier liegt einer der kontroversen Punkte der Diskussion um die thomanischen Grundlagen der Lehre von der Doppelwirkung.[76]

2. Der Ausdruck *eventus* steht für ein Ereignis, einen Vorfall, ein Ergebnis oder eine Folge. Das Lexikon von Roy Deferrari nennt (für die *Summa Theologiae*) zwei Bedeutungsfelder: „(1) event, issue, result, consequence of an action, (2) a happening, occurrence, emergency, any unexpected occurrence or condition calling for immediate action.“[77] Welche Bedeutung im Einzelfall vorliegt, zeigt der Kontext, wobei hier vor allem eine Reihe von Wortverbindungen aufschlussreich ist. Sehr oft spricht Thomas von *eventus futuri*,[78] von *exteriores eventus*[79] (vereinzelt von *eventus extrinseci*[80]), vom bereits genannten *eventus sequens* und von einem *eventus singularis*[81] oder *particularis*[82]. Bei den *eventus futuri* handelt es sich in der Regel um zukünftige Ereignisse, die Gott in seiner Vorsehung kennt, der Mensch aber nur teilweise vorhersehen und berücksichtigen kann.[83] Für die ethische Reflexion über die Handlungsfolgen ist die Wortverbindung *eventus sequens* von herausragender Bedeutung.[84] Diese verwendet Thomas im entscheidenden Artikel 5 von S.th. I-II, 20. In diesem Kontext steht *eventus sequens* für ein

[75] „aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo proiiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adiungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat“ (De Malo 1, 3 ad 15). Vgl. In Phys. II, 8 nr. 8. Vgl. *J. Boyle*, Praeter Intentionem in Aquinas, in: Thom. 42 (1978) 649–665, hier 660.

[76] *Boyle*, Praeter Intentionem in Aquinas, scheint mir hier die überzeugendste Thomas-Interpretation zu sein. Für eine gegensätzliche Sicht hierzu siehe *Scholz*, Objekt und Umstände, 249–252.

[77] *R. J. Deferrari/M. I. Barry/I. McGuiness* (Hgg.), A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the Summa Theologica and Selected Passages of His Other Works, Fitzwilliam (NH) 2004, 384.

[78] Vgl. S.th. I-II 14, 3 ad 3. „Deus omnes eventus futuros praenoscit“ (De Malo 5, 4).

[79] Vgl. ScG III, 89 nr. 2.

[80] Vgl. In Eth. III, 7 nr. 10.

[81] Vgl. S.th. II-II 60, 5.

[82] Vgl. ebd. 89, 9; vgl. auch ebd. 92, 2.

[83] Vgl. z. B. S.th. I-II 14, 3 ad 3.

[84] Auf die Unterscheidung von *effectus per se* und *eventus* macht auch Ludger Honnefelder aufmerksam. Allerdings geht Honnefelder nicht näher auf den *eventus* ein und lässt insbesondere eine Unterscheidung des *eventus* vom *effectus per accidens* vermissen. Vgl. *L. Honnefelder*, Güterabwägung und Folgenabschätzung. Zur Bedeutung des sittlich Guten bei Thomas von Aquin, in: *D. Schwab* (Hg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft (FS P. Mikat), Berlin 1989, 81–98, hier 94 f. Ähnlich in *L. Honnefelder*, Güterabwägung und Folgenabschätzung in der Ethik, in: *H.-M. Sass/F. Böckle* (Hgg.), Güterabwägung in der Medizin. Ethische und ärztliche Probleme, Berlin [u. a.] 1991, 44–61, hier 56 f. Hinsichtlich der für Honnefelder primären Frage, wie die Handlungsfolgen im Urteil der praktischen Vernunft abgewogen werden können, sind seine Beiträge sehr zu empfehlen.

Ereignis, das der zu bewertenden Handlung zwar folgt, dessen unmittelbare Ursache aber – im Gegensatz zum *effectus* – nicht direkt in der Handlung selbst zu suchen ist.[85] Die Beispiele, die Thomas anführt, betreffen ausnahmslos Ereignisse, die selbst Tätigkeiten oder Handlungen anderer Akteure sind oder von den Handlungen anderer abhängen: Genannt werden ein möglicher schlechter Gebrauch eines Almosens durch einen Armen, das geduldige Ertragen eines Unrechts und die guten Werke, die die Hörer nach einer Unterweisung durch einen guten Lehrer vollbringen.[86] Die Ursache dieser *eventus sequentes* liegt offenbar in den genannten weiteren Akteuren.[87] Da alle weiteren Differenzierungen mit normativen Anliegen vorgenommen werden, sollen diese Differenzierungen direkt im Zusammenhang der entsprechenden normativen Überlegungen eingeführt werden. Als Ergebnis der semantischen Analyse kann vorerst festgehalten werden, dass für die thomanische Folgenreflexion die Begriffe *effectus* und *eventus sequens* zentral sind, wobei ersterer für eine kausal mit der Handlung verbundene Wirkung steht, während letzterer auf ein Ereignis verweist, dessen Ursache nicht unmittelbar im ursprünglichen Akteur zu suchen ist.

4. Die normative Bedeutung der Handlungsfolgen

Da der Begriff des *effectus* für eine unmittelbar mit der Handlung selbst kausal verbundene Wirkung steht, empfiehlt es sich, auch in der Frage nach der normativen Bedeutung der Handlungsfolgen zunächst mit einer näheren Analyse der thomanischen Ausführungen zum *effectus* zu beginnen und sich dann in einem zweiten Schritt jenen zum *eventus sequens* zuzuwenden.

4.1 Die normative Bedeutung des effectus

Der Ausdruck *effectus* steht in handlungstheoretischen Kontexten, wie oben deutlich wurde, für eine kausal von der Handlung abhängige Wirkung, die der Handelnde beabsichtigen kann, die aber auch außerhalb seiner Intention (*praeter intentionem*) liegen kann. Durch die Nennung der intendierten Wirkung wird das Ziel der Handlung angegeben. Deshalb kann Thomas hinsichtlich des für die ethische Beurteilung so wichtigen Objekts der Hand-

[85] Von *eventus sequens* spricht Thomas deshalb auch dort, wo die Handlung die Folge nicht selbst verursacht, sondern die nötige (weitere) Ursache nur „gesetzt" hat (vgl. S.th. I-II 20, 5 arg. 4 und ad 4).

[86] Vgl. S.th. I-II 20, 5 sed contra und ad 2. Die zweite Stelle einer Erwähnung von *eventus sequentes* findet sich ebd. 73, 8, wo Thomas diskutiert, ob die Schwere einer Sünde von der Größe des zugefügten Schadens abhängt. Dort wird im ersten Argument der durch die Sünde zugefügte Schaden als „eventus sequens" der Sünde bezeichnet. Die folgenden Ausführungen und die Antwort steht ganz in Übereinstimmung mit S.th. I-II 20, 5 und der obigen Darstellung.

[87] In S.th. I-II 20, 5 arg. 1 formuliert Thomas bewusst: „Effectus enim virtute praeexistit in causa." Für die *eventus sequentes* gilt nur: „eventus consequuntur actus, *sicut* effectus causas." Der *eventus* liegt nicht wie der Effekt bereits in seiner Ursache vor.

lung festhalten: „obiectum est aliquo modo effectus potentiae activae“[88]. Insofern der *effectus* intendiert wurde, ist er grundlegend für die moralische Bewertung: Die intendierte Wirkung geht in die Bestimmung des Objekts der Handlung ein und bestimmt so, *was* getan wird. Sie bestimmt die Art der Handlung und ist insofern entscheidend für deren moralische Beurteilung. Wer auf einen Hirsch schießt und dessen Tod intendiert, der versucht eine Tötung des Tieres. Wer ein Almosen geben möchte und einem Bettler deshalb eine Münze reicht, gibt – „quando per intentionem agit ad talem effectum“[89] – ein Almosen. Diese Bestimmung dessen, *was* getan wurde, ermöglicht eine Beurteilung der Handlung nach Normen. Wenn feststeht, wie das Töten von Hirschen oder das Geben von Almosen moralisch zu bewerten ist, ermöglicht die durch Rekurs auf den intendierten *effectus* möglich gewordene Beschreibung der Handlung deren vernünftige Beurteilung nach allgemeingültigen Kriterien.

Der Ausdruck *effectus* kann bei Thomas allerdings auch für eine zufällige Wirkung (*effectus per accidens*) stehen, die außerhalb der Intention des Handelnden liegt. Eine solche Wirkung geht im Normalfall nicht in die Bestimmung der Art der Handlung ein. Wer beim Ausheben eines Grabes zufällig einen Schatz entdeckt, hat das Finden des Schatzes nicht intendiert. Falls er beim Ausheben des Lochs überraschenderweise einen Schatz gefunden hat, stellt dieses zufällige Ergebnis seiner Handlung keinen hinreichenden Grund für die Annahme dar, sein Ausheben des Loches müsse nun als Schatzsuche beschrieben werden. Die zufällige Wirkung bildet im Normalfall offenbar keinen Grund dafür, die Handlung ihrer Art nach neu zu bestimmen. Umso überraschender kann es da erscheinen, dass Thomas hier Ausnahmen kennt. In Quaestio 7 der Prima Secundae beschreibt er einen Fall, für den er offensichtlich auch angesichts einer zufälligen Wirkung eine neue Bestimmung der Art der Handlung für nötig hält. Sein Beispiel ist das einer Tötung: Wer in der Meinung, er töte einen Feind, seinen eigenen Vater getötet hat, der habe „secundum effectum“ das Vergehen des Vatermordes (*patricidium*) begangen.[90] Obwohl der Tod des Vaters in diesem Fall nicht vorhergesehen und nicht intendiert wurde, sondern eine zufällige Wirkung der gewählten Handlung darstellt, legt diese Wirkung nach Thomas' Überzeugung dennoch fest, *was* der Akteur getan hat.[91] Wie Thomas zu diesem Urteil kommt, wird vor dem Hintergrund der thomanischen Umständelehre

[88] S.th. I-II 18, 2 ad 3.

[89] De Malo 2, 1.

[90] Vgl. ebd. 8, 2. In De Malo 2, 6 nennt Thomas ein ähnlich gelagertes Beispiel, in dem ebenfalls der zufällige Tatausgang das Handlungsobjekt bestimmen kann.

[91] Zur Artbestimmung durch eine naturgemäße Wirkung (*effectus per se*) vgl. In Sent. IV 16, 3, 1, 2 ad 5. Siehe auch In Eth. III, 3 nr. 9f. Vgl. *G. Stanke*, Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, Regensburg 1984, 83; *Lutz*, Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung, 101. Was *praeter intentionem agentis* hervorgeht, muss demgegenüber als *effectus accidens* der Handlung gelten. Vgl. De Malo 1, 3 corp. und ad 15.

deutlich: Thomas rechnet den nicht intendierten *effectus* zu den Umständen der Handlung, näherhin zu den durch das Pronomen *quid* erfragten Umständen.[92] Damit gilt für diesen konkreten *effectus per accidens*, was für Umstände im Allgemeinen gilt: Wenn ein bestimmter Umstand zu einem spezifischen Widerspruch gegen die Vernunftordnung führt, dann gewinnt dieser die Handlung zunächst nur *zusätzlich* bestimmende Umstand eine neue *artbestimmende* Bedeutung.[93] Anders als es die bloße Lektüre der Quaestio „Über das Gutsein und das Schlechtsein der menschlichen Handlungen im Allgemeinen" (S.th. I-II, 18) nahelegt, können die Handlungsfolgen in der thomanischen Handlungstheorie offenbar so große Relevanz gewinnen, dass sie sogar die Art der Handlung neu bestimmen und somit zu dem für die moralische Beurteilung der Handlung primären Handlungsmerkmal aufsteigen.[94] Im Normalfall bestimmt ein nicht intendierter *effectus* nicht die Art der Handlung. Dann kann er – wie auch die anderen Umstände – die Schuld oder das Verdienst des Handelnden vermehren, vermindern oder in normativer Hinsicht auch ohne Bedeutung bleiben. Thomas nennt an einer Stelle das Waschen eines anderen Menschen, das als nicht intendierte Wirkung ein Frösteln oder auch eine Erwärmung beim gewaschenen Gegenüber auslösen kann.[95] Diese Wirkung bestimmt nicht die Art der Handlung, möglicherweise kann sie das Verdienst der Handlung jedoch steigern oder vermindern.

Durch die Unterscheidung von intendierten und nicht intendierten Wirkungen wird schließlich der Sonderfall einer „Handlung mit Doppelwirkung" denkbar. Thomas spricht in einer oft zitierten Passage über legitime

---

[92] Die Deutung, dass das im klassischen Merkspruch der Umständelehre stehende *quid* auf den nicht intendierten *effectus*, d. h. auf eine nicht intendierte Wirkung einer Handlung verweist, legt u. a. De Malo 2, 6 nahe. Wichtig ist auch S.th. I-II 7, 3. Dort unterscheidet Thomas *quid aliquis fecerit*, *propter quid* und *circa quid*. Umstände können mit der Handlung auf dreifache Weise verbunden sein: „Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid; ex parte autem causae materialis, sive obiecti, accipitur circa quid […]." Die Frage *quid aliquis fecerit* muss offenbar durch die Benennung des Umstandes des tatsächlichen Handlungsergebnisses beantwortet werden, die Frage nach dem *propter quid* durch die Angabe des Handlungszieles, jene nach dem *circa quid* durch die Angabe des Objekts der Handlung. Das Objekt gilt ja als „materia circa quam" (S.th. I-II 18, 2 ad 2). Vgl. ebd. 73, 3 ad 1; In Sent. II 36, 1, 5 ad 4. Im Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* legt Thomas eine andere Deutung des Umstandes *quid* vor: Hier versteht er das *quid*/*τί* als Verweis auf das *genus actus*. Das *circa quid*/*περὶ τί* gibt wiederum das Objekt der Handlung an. Vgl. In Eth. III, 3 nr. 10. Vgl. insgesamt *Lutz*, Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung, 109.

[93] Zur handlungstypisierenden Kraft der Umstände angesichts eines spezifischen Widerspruchs (d. h. einer *repugnantia specialis*) gegen die Vernunftordnung vgl. *Lutz*, Die klassische Lehre von den Umständen einer Handlung, 111–113; *Nisters*, Akzidentien der Praxis, 39–56.

[94] Vgl. *Scholz*, Objekt und Umstände, 248 f. Dominic Bao Quoc Tran scheint in seiner Jeremy Bentham und Thomas von Aquin vergleichenden Monographie über Intentionalität und die Handlungsfolgen diese Bedeutung des *effectus* zu übersehen und stattdessen fast ausschließlich S.th. I-II 20, 5 für relevant zu erachten. Vgl. *D. Bao Quoc Tran*, Ultimate End, Intention, and Consequences of Human Action. A Critical Reflection on Jeremy Bentham's Utilitarian Ethics of Happiness in the Light of St. Thomas Aquinas's Teaching, Roma 2008, 223–254.

[95] Vgl. S.th. I-II 7, 3 ad 3.

Selbstverteidigung (in S.th. II-II 64, 7) von „duos effectus", von denen nur einer intendiert wird. Eine Handlung der Selbstverteidigung kann ihm zufolge eine zweifache Wirkung (*duplex effectus*) hervorbringen: zum einen die Erhaltung des eigenen Lebens, zum anderen den Tod des Angreifers. Aus dem intendierten Erhalt des eigenen Lebens kann einer solchen Handlung nicht der Status moralischer Falschheit zukommen. Das eigene Leben zu erhalten entspricht ganz der Ordnung der Vernunft. Eine Selbstverteidigung mit den genannten Wirkungen kann allerdings durch die nicht intendierte Wirkung der Tötung des Angreifers zu einer schlechten Handlung werden. Das Kriterium, das Thomas für die Beurteilung dieser nicht intendierten Wirkung nennt, ist nicht ein ausnahmsloses Tötungsverbot, sondern die Verhältnismäßigkeit der Gewalt angesichts des angezielten Lebenserhalts: Eine zum Tod des Angreifers führende Selbstverteidigung kann Thomas zufolge dann moralisch legitim sein, wenn die angewandte Gewalt hinsichtlich des Zieles des Erhalts des eigenen Lebens angemessen war.[96] Die nicht intendierte negative Folge einer Tötung darf unter bestimmten Umständen offenbar riskiert werden.[97] Die für die Unterscheidung der beiden Wirkungen entscheidende Frage lautet, ob sie intendiert wurden oder aber *praeter intentionem* liegen. Der Grund für diese hohe Bedeutung der Intention wurde oben bereits deutlich: Da das objektive Ziel der Handlung von der Intention des Akteurs her bestimmt wird, muss auch die Abgrenzung der im Handlungsziel inkludierten Wirkungen von denjenigen Wirkungen, die außerhalb des Handlungszieles liegen, – mithin die Abgrenzung der Handlung von den nach ihr beziehungsweise gleichzeitig mit ihr eintretenden Folgen – über die Bestimmung der Intention geschehen. Was außerhalb der zur Tat motivierenden Intention gelegen hat, kann *prima facie* nicht in die Bestimmung des Objekts der Handlung eingehen. Die Umständelehre und die Berücksichtigung des Umstandes *quid* sorgen dafür, dass die Intention des Akteurs dadurch nicht auf Kosten der Berücksichtigung des tatsächlichen Tatausgangs hervorgehoben wird.

[96] „Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum" (S.th. II-II 64, 7).

[97] Eberhard Schockenhoff weist zu Recht darauf hin, dass Thomas strenggenommen nicht einmal davon spricht, dass der Tod des Aggressors „in Kauf genommen" werden dürfe. Thomas behauptet nur, dass der Angegriffene nicht auf die Anwendung moderater Gewalt verzichten muss. Vgl. *Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik, 624 f. Das *praeter intentionem* wurde im Fall der Handlung mit Doppelwirkung klassischerweise so verstanden, dass die negative Folge der Handlung weder als Ziel noch als Mittel direkt intendiert werden dürfe. Vgl. *Boyle*, Praeter Intentionem in Aquinas, 665; *S. J. Jensen*, The Role of Teleology in the Moral Species, in: RMet 63 (2009) 3–27, hier 16. Thomas kennt noch kein „Prinzip" der Handlung mit Doppelwirkung. Für historisch und systematisch hilfreiche Klärungen zu diesem Prinzip vgl. *Schockenhoff*, Grundlegung der Ethik, 621–630; *F. Ricken*, Allgemeine Ethik. Fünfte, überarbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart 2013, 303–308.

4.2 Die normative Bedeutung des eventus sequens

Die Wortverbindung *eventus sequens* verweist im Unterschied zum *effectus* auf ein Ereignis oder Ergebnis, das der Handlung eines Akteurs zwar folgt, das seine unmittelbare Ursache aber nicht in diesem ersten Akteur hat. Insofern die *eventus sequentes* als zufällig eintretende Ereignisse gelten, sind sie dem *effectus per accidens* vergleichbar.[98] Allerdings verwendet Thomas den Begriff des *eventus sequens* nicht gleichbedeutend mit jenem des *effectus per accidens*. Letzterer steht für eine vom Akteur selbst hervorgebrachte Wirkung, ersterer für ein Ereignis, das von diesem Akteur unter Umständen zwar vorhergesehen wurde beziehungsweise vorhergesehen werden konnte, das grundsätzlich aber einem anderen Verursacher zugeschrieben werden muss.[99] Aufgrund dieser neuen Urheberschaft gilt für Thomas: „eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus."[100] Die Bestimmung der Art der Handlung erfolgt unabhängig von den *eventus sequentes*. Das Geben eines Almosens bleibt beispielsweise auch dann ein (positiv zu bewertendes) Almosengeben, wenn der Empfänger das gegebene Almosen zu einer schlechten Handlung verwendet.[101] Klar ist, dass ein *eventus sequens* trotz dieser Einschränkung nicht unerheblich ist für die normative Bewertung der primären Handlung. Die in normativer Hinsicht entscheidende Differenzierung innerhalb der *eventus sequentes* ergibt sich nach S.th. I-II 20, 5 aus der Antwort auf die Frage, ob der jeweilige *eventus sequens* vorhergesehen wurde.

Wurde der *eventus sequens* vorhergesehen, so ist Thomas zufolge offensichtlich, dass er zur Güte oder Schlechtigkeit der Handlung beiträgt. Ein Akteur, der um die möglicherweise folgenden Übel weiß und die Handlung dennoch nicht unterlässt, hat einen umso „stärker ungeordneten Willen" (*voluntas* […] *magis inordinata*). Hier gilt: „Si est praecogitatus, manifestum

---

[98] Den in S.th. I-II 20, 5 arg. 1 formulierten Einwand, die *eventus sequentes* würden „wie die Effekte" (*sicut effectus*) auf eine Ursache folgen, weist Thomas mit dem Hinweis darauf zurück, dass die Kraft der Ursache nach ihren typischen Wirkungen (*effectus per se*) und nicht nach den zufälligen Wirkungen (*effectus per accidens*) eingeschätzt wird.

[99] Die von Thomas in der Diskussion des *eventus sequens* bemühten Beispiele skizzieren Handlungssituationen mit einem zweiten menschlichen Akteur. Aus der Reihe fällt nur S.th. I-II 20, 5 arg. 3 (und ad 3), wo Thomas von einem stößigen Rind spricht, so dass der zweite Akteur in diesem Falle keine menschliche Person ist.

[100] Ebd. sed contra.

[101] Vgl. ebd. Die Wortverbindung *eventus sequens* taucht in handlungstheoretischen Kontexten nur an drei Stellen innerhalb des *Corpus thomisticum* auf: S.th. I-II 20, 5; ebd. 73, 8 und De Malo 5, 4. Ein Beleg für eine Bestimmung der Art der Handlung aufgrund eines *eventus sequens* lässt sich dort nicht finden. In De Malo findet sich allerdings eine Stelle, in der das Wort „eventus" in einem weiteren Sinn für einen artbestimmenden *effectus* verwendet wird. In De Malo 3, 10 ad 5 führt Thomas aus: „eventus coniunctus et praevisus potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale quod alias non esset; sicut proiicere sagittam non est peccatum mortale, sed proiicere sagittam cum occisione hominis, est peccatum mortale". Hier steht „eventus coniunctus et praevisus" offenbar für einen *effectus per accidens*. Wer einen Pfeil so abschießt, dass er dabei als Ergebnis der Handlung einen anderen Menschen tötet, hat – man könnte ergänzen: *secundum effectum* – die Todsünde einer Tötung begangen.

est quod addit ad bonitatem vel malitiam."[102] Wenn der *eventus sequens* nicht vorhergesehen wurde, so ist nochmals zu unterscheiden: Folgt er „aus der Natur der Handlung" (*per se sequitur ex tali actu*), so fügt er auch als nicht vorhergesehener etwas zur Güte beziehungsweise Schlechtigkeit der Handlung hinzu.[103] Welche Handlungen so zu beschreiben wären, lässt Thomas offen. Allerdings legt der Kontext nahe, dass hier an Handlungen zu denken ist, durch die andere zum Handeln motiviert werden, etwa an die in S.th. I-II 20, 5 ad 2 explizit genannte Unterweisung über gute Taten,[104] möglicherweise aber auch an eine Verführung zur Sünde.[105] Wenn der *eventus sequens* – wie zum Beispiel ein unvorhersehbarer Missbrauch eines gegebenen Almosens – allerdings nur zufällig (*per accidens*) und in seltenen Fällen (*ut in paucioribus*) eintritt, so fügt dieser der Güte oder Schlechtigkeit der Handlung nichts hinzu. Ein folgendes Ereignis, das rein zufällig eintritt, kann Thomas zufolge nicht zur moralischen Beurteilung der ursprünglichen Handlung herangezogen werden.[106]

5. Fazit: Grundlinien für die heutige Reflexion über die normative Bedeutung der Handlungsfolgen

Die bisherigen Ausführungen waren stets darum bemüht, Thomas' eigene Begrifflichkeit transparent zu machen. Soweit Übersetzungen nötig schienen, wurde *effectus* bewusst mit „Wirkung", *eventus sequens* dagegen bewusst als

[102] „Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata" (S.th. I-II 20, 5).

[103] „Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus" (ebd.).

[104] Vgl. ebd. ad 2.

[105] Vgl. S.th. II-II 43, 1 und 3. In Articulus 1 findet sich dort auch eine die Erwägungen von S.th. I-II 20, 5 ergänzende Differenzierung von „causa sufficiens" und „causa imperfecta". Handlungen, die anderen Anlass zur Sünde geben, können Thomas zufolge nur als „causa imperfecta" gelten. Als hinreichende Ursache (*causa sufficiens*) kommt nur der Wille des jeweiligen Handelnden selbst in Betracht (vgl. S.th. II-II 43, 1 ad 3).

[106] „Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se" (S.th. I-II 20, 5). Ebd. 73, 8 diskutiert Thomas, ob die Schwere einer Sünde durch die Größe des verursachten Schadens vermehrt wird. Die dortigen Ausführungen legen nahe, dass die ebd. 20, 5 skizzierte These hinsichtlich der normativen Bedeutung des Wissens um den *eventus sequens* auch für die moralische Bewertung des *effectus per accidens* herangezogen werden kann – unter der Voraussetzung natürlich, dass der konkret zu beurteilende *effectus per accidens* nicht die Art der Handlung bestimmt. Allerdings verwendet Thomas den Ausdruck „effectus" ebd. 73, 8 und in der dortigen Diskussion über die aggravierende Wirkung des bewirkten „Schadens" (*nocumentum*) nicht explizit. Eine zweite Stelle, die für ein Übertragen der Ausführungen von S.th. I-II 20, 5 auf den *effectus per accidens* sprechen würde, findet sich in De Malo 1, 3 ad 15. Dort heißt es: „Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo proiiciens lignum interficiat hominem." Auch hier wird – obwohl der Ausdruck „effectus" nicht explizit verwendet wird – die normative Bedeutung eines *effectus per accidens* verhandelt. Zur normativen Bedeutung des Unwissens vgl. zudem De Malo 3, 6.

„folgendes Ereignis" übersetzt. Der zeitgenössischen Diskussion über die Handlungsfolgen sind diese Begriffe großteils fremd. Anstelle einer Rede von Wirkungen und Folgeereignissen sprechen Ethikerinnen und Ethiker heute meist einfach nur von den Folgen unsrer Handlungen. Deshalb sollen die zentralen Linien der thomanischen Reflexion über die Handlungsfolgen abschließend in einer der heutigen Folgenreflexion näheren Begrifflichkeit nachgezeichnet werden. Es sind vier grundlegende Linien, die von größerem Interesse zu sein scheinen, so dass sie eigens zur Diskussion gestellt werden sollen:

1. Thomas unterscheidet durch den Begriff des *effectus* und die Frage, ob ein konkreter *effectus* „praeter intentionem" liege, zwischen den intendierten und den nicht intendierten Folgen. Diese Unterscheidung ist von grundlegender Bedeutung für die normative Bewertung von Handlungen: Mittels der Nennung der intendierten Folgen wird nach thomanischem Denken die Abgrenzung der Handlung von deren übrigen Folgen und dadurch die Bestimmung des Handlungstyps vollzogen. Ist der Typ der Handlung adäquat bestimmt, kann die Handlung anhand allgemeiner Kriterien und Normen beurteilt werden. Wenn ein Akteur als Handlungsfolge beispielsweise den Tod einer anderen Person intendiert und dies verwirklicht hat, so liegt eine Tötungshandlung vor. Soweit keine artspezifizierenden Umstände dagegensprechen, muss eine Tötung eines Menschen gemäß Tötungsverbot als moralisch schlechte Handlung gelten. Die Unterscheidung von intendierten und nicht intendierten Folgen ermöglicht die Abgrenzung der Handlung und damit deren Subsumierung unter Normen. In der angelsächsischen Debatte wird das damit beschriebene Anliegen derzeit unter dem Begriff der „i/f Distinction"[107] diskutiert, der für eine Unterscheidung zwischen den intendierten (*intended*) und den nicht intendierten, sondern nur vorhergesehenen (*foreseen*) Folgen steht. Eine kreative Weiterentwicklung der thomanischen Folgenreflexion könnte sich diese neue Begrifflichkeit zu eigen machen.[108]

2. Thomas spricht zwar nicht von den „tatsächlichen Folgen" einer Handlung. Er weiß jedoch um die besondere moralische Relevanz der faktischen Folgen. Insofern diese intendiert wurden, gehen sie ihm zufolge direkt in die Bestimmung des Typs der Handlung ein. Liegen die tatsächlich eingetretenen Folgen außerhalb der Intention des Handelnden, so rechnet Thomas

[107] Vgl. *Th. A. Cavanaugh*, The Ethical Relevance of the Intended/Foreseen Distinction According to Anscombe, in: *J. Mizzoni/Ph. Pegan/G. Karabin* (Hgg.), G. E. M. Anscombe and the Catholic Intellectual Tradition, Aston 2016, 117–140; *P. Lee*, Distinguishing Between What is Intended and Foreseen Side Effects, in: American Journal of Jurisprudence 62 (2017) 231–251.

[108] Eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen intendierten und nicht intendierten Folgen könnte sich zudem für eine kritische Auseinandersetzung mit der von Joseph Fuchs und Richard McCormick vertretenen These eines „erweiterten Begriffs" vom Objekt (*an expanded notion of the object*) als hilfreich erweisen. Vgl. *R. McCormick*, Some Early Reactions to Veritatis Splendor, in: TS 55 (1994) 481–506, hier 501. Vgl. *J. Fuchs*, Gibt es in sich schlechte Handlungen? Zum Problem des „Intrinsece malum", in: StZ 212 (1994) 291–304, hier 296–298.

sie zu den Umständen der Handlung, die das Verdienst oder die Schuld des Handelnden vermehren oder vermindern können. Bei einem gravierenden Widerspruch zur Ordnung der Vernunft kann die Berücksichtigung der tatsächlich eingetretenen Folgen – *secundum effectum* – sogar zu einer neuen Bestimmung des Typs der Handlung führen. Die Überlegungen zur Handlung mit Doppelwirkung spielen anders, als dies die moraltheologische Diskussion der vergangenen Jahrzehnte nahelegt, letztlich nur eine sehr untergeordnete Rolle in Thomas' Reflexion über die Handlungsfolgen.

3. Durch die klare begriffliche Trennung von *effectus* einerseits und *eventus sequens* andererseits macht Thomas einen deutlichen Unterschied zwischen den Folgen, die vom ursprünglichen Akteur selbst verursacht werden beziehungsweise wurden, und jenen, die von diesem Akteur möglicherweise zwar angeregt wurden, die letztlich aber von einem einzelnen oder einer Gruppe von zweiten Akteuren verursacht worden sind. Thomas setzt mithin eine Art „principle of the intervening action" (Alan Gewirth)[109] voraus. Für die moraltheologische und -philosophische Diskussion konsequentialistischer Ethikmodelle und die Frage nach einer überzeugenden Theorie der Zuschreibung von Verantwortung dürfte diese Differenzierung von nicht unerheblichem Interesse sein. Die Unterscheidung zwischen den vom Akteur selbst verursachten und den von ihm angeregten, aber von weiteren Akteuren verursachten Folgen muss nicht dazu führen, dass die zuletzt genannten Folgen in moralischer Hinsicht als nebensächlich gelten. Thomas zufolge können sogar nicht vorhergesehene *eventus sequentes* moralisch sehr bedeutsam werden. Dies ändert allerdings nichts daran, dass die Klärung der Urheberschaft der eingetretenen Folgen nach thomanischem Denken sowohl für die Beschreibung der jeweiligen Handlungen als auch für die adäquate Zuschreibung von Verantwortung für die Folgen von grundlegender Bedeutung ist.

4. Zu guter Letzt muss auch auf Thomas' Differenzierungen hinsichtlich des Wissens um die Folgen eingegangen werden. Thomas spricht nicht explizit von „vorhersehbaren", „wahrscheinlichen" oder „unwahrscheinlichen" Folgen. Hier liegt eine der unverkennbaren Grenzen der thomanischen Folgenreflexion. Allerdings zeigen Thomas' Ausführungen zum nicht vorhergesehenen *eventus sequens* (in S.th. I-II 20, 5) und parallel dazu jene zu einem nicht vorhergesehenen Schaden (in S.th. I-II 73, 8), dass er durch die Unterscheidung zwischen häufig und selten eintretenden *eventus* indirekt auch eine Unterscheidung zwischen vorhersehbaren und nicht vorhersehbaren Folgen kennt. Eine nicht vorhergesehene, an sich aber vorhersehbare

[109] *A. Gewirth*, Are There Any Absolute Rights?, in: *Ders.*, Human Rights. Essays on Justification and Applications, London/Chicago 1982, 218–233, hier 229–231. Diesen Hinweis auf Alan Gewirth und eine umfassende Rückmeldung auf eine erste Skizze des Beitrags verdanke ich Franz-Josef Bormann. Weiteren Dank für hilfreiche Rückmeldungen schulde ich Rainer Berndt SJ, Ralf Lutz und Stephan Herzberg.

Folge kann Thomas zufolge Wesentliches zur moralischen Bewertung einer Handlung beitragen.

Eine zeitgemäße moraltheologische und -philosophische Diskussion über die normative Bedeutung der Handlungsfolgen darf selbstverständlich nicht bei Thomas von Aquin stehenbleiben. Viele der heute brisanten Folgen-Thematiken wie jene der Klimaethik gehen über den lebensweltlichen Horizont von Thomas weit hinaus. Diese Einsicht dürfte jedoch nicht gegen die grundsätzliche Plausibilität der skizzierten Grundlinien der thomanischen Folgenreflexion sprechen.

Summary

It is customary for ethicists to emphasize that moral judgments about human actions have to be made in the light of the consequences of these actions. Consequentialists argue that the moral status of an action is completely dependent on the goodness of its consequences. Deontological ethicists try to show that their theories do in fact recognize the importance of consequences. This article presents and analyzes Thomas Aquinas's thinking about consequences. It shows that Aquinas clearly distinguishes between different kinds of consequences: *effectus per se*, *effectus per accidens*, and *eventus sequens*. The importance of these distinctions within Aquinas's theory of action has been overlooked by proportionalists but also by Thomistic authors. Hence, the article tries to give a systematic account of Aquinas's concept of consequences and of the normative weight these different types of consequences acquire in his theory of moral judgments. Finally, the article specifies how contemporary ethical debate about consequences could benefit from Aquinas.

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** 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

ThPh 95 (2020) 224–244 DOI: 10.23769/thph-95-2020-009

Zur Kernproblematik des Reformdiskurses in der katholischen Kirche

Von Christoph Bruns

Auf meine Kritik an seinem Buch *Dogma im Wandel*[1] hat Michael Seewald mit einer in der Sache wie im Ton ausgesprochen scharfen Replik reagiert.[2] Durchweg unterstellt er mir darin eine theologische oder gar kirchenpolitische Agenda: Ich sei von der „Absicht" geleitet, der gegenwärtigen Kirchenkrise „etwas Stabilisierendes entgegenzusetzen".[3] Deshalb würde ich „das Lehramt als Schutzwall gegen die […] diagnostizierte Krise" aufrichten und „in Anspruch" nehmen.[4] In diesem Sinne attestiert Seewald mir ein „Streben nach dogmatischer Eindeutigkeit", in dem ich mich „nicht beirren" lasse.[5] Es sei, so behauptet er schließlich, mein „Bemühen, die Kirche als die ‚Säule und das Fundament der Wahrheit' auszuweisen".[6] In diesem „Bemühen" offenbare sich mein „Sicherheitsbedürfnis" angesichts der Glaubens- und Kirchenkrise der Gegenwart.[7]

Mit diesen Behauptungen gibt Seewald das Anliegen, das ich in der Auseinandersetzung mit seinem Buch erkennen lasse, allerdings völlig unangemessen wieder. Ich verfolge mit meiner Kritik keinerlei theologie- und kirchenpolitischen Absichten, sondern setze mich bloß kritisch mit der systematischen Kernthese seines Buches auseinander, die da lautet: „Der Spielraum für Veränderung und Reform in der Kirche ist größer als gedacht."[8]

Der fundamentale Dissens, in dem ich mich mit Seewald auch nach der Lektüre seiner Gegenkritik befinde, besteht darin, dass ich die Glaubenshermeneutik und das dieser Hermeneutik entsprechende Lehrrecht der katholischen Kirche, den „dogmatisch-kanonistischen Befund"[9], wie ich die gemeinte Sache genannt habe, anders interpretiere und deshalb die Veränderungsspielräume *in rebus fidei et morum* – allein in diesem Bereich kann es nach katholischer Lehre ja unveränderliche Wahrheiten geben – weniger großzügig vermesse als er. Anders formuliert: Ich streite gar nicht über das, was an Reformen und Veränderungen in der Kirche pastoral wünschenswert,

[1] *Ch. Bruns*, Mehr Spielraum als gedacht? Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch Dogma im Wandel, in: ThPh 95 (2020) 72–82.
[2] *M. Seewald*, Zur Kritik von Christoph Bruns an Dogma im Wandel, in: ThPh 95 (2020) 83–92.
[3] *Seewald,* Kritik, 83.
[4] Ebd. 83 f., 86.
[5] Ebd. 88.
[6] Ebd. 91.
[7] Ebd. 91 f.
[8] Diese These vertritt Seewald auch in einem weiteren Buch, das erst erschienen ist, als ich das Manuskript meiner Kritik an „Dogma im Wandel" schon abgeschlossen hatte: *M. Seewald*, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg i. Br. [u. a.] 2019. Auf die wichtigsten Aspekte dieses „zu lang gewordenen Essay[s]" (ebd. 10) werde ich in einigen Anmerkungen eingehen.
[9] *Bruns*, Spielraum, 77.

angebracht oder notwendig sein könnte, sondern darüber, was gemessen am lehrrechtlichen Anspruch der katholischen Kirche dogmatisch tatsächlich möglich ist. Sehen wir uns die Kritik im Einzelnen genauer an, die Seewald meinen Argumenten entgegenhält:

1. Im Zentrum der Debatte steht der Begriff der lehrenden Kirche. Meine Behauptung, „dass Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut“[10] habe, hält Seewald „in dieser Pauschalität“[11] für „sachlich falsch“ und durch die von mir angeführten Belegstellen aus den Dokumenten des Zweiten Vatikanums nicht gedeckt. Ich habe verwiesen auf LG 21–25, DV 7 und CD 2. Um der Kritik entgegenzutreten, reiche ich hier die Sätze nach, die ich im Auge hatte. So heißt es in der Kirchenkonstitution:

> Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der *Lehre* und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach *nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums* [also dem Papst und den anderen Bischöfen] ausgeübt werden können.[12]

Aufgrund ihrer Weihe, so lesen wir weiter, haben „die Bischöfe *in hervorragender und sichtbarer Weise die Aufgabe Christi selbst, des Lehrers*, Hirten und Priesters“ inne und handeln „*in seiner Person*“.[13] „Die Ordnung der Bischöfe aber“, so ergänzt der folgende Abschnitt, „*die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt*, ja, in welchem die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist *gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt*, […] Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche.“[14] LG 24 besagt sodann:

> Die Bischöfe *empfangen als Nachfolger der Apostel vom Herrn*, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, *die Sendung, alle Völker zu lehren und das Evangelium jedwedem Geschöpf zu verkündigen*. […] Zur Erfüllung dieser Sendung verhieß Christus der Herr den Aposteln den Heiligen Geist und sandte ihn am Pfingsttag vom Himmel her. *Durch dessen Kraft* sollten sie *ihm Zeugen sein bis ans Ende der Erde*, vor Stämmen, Völkern und Königen (vgl. Apg 1,8; 2,1 ff.; 9,15).[15]

LG 25 fährt fort:

> Unter den hauptsächlichen Ämtern der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz. Denn die Bischöfe sind Glaubensboten, die Christus neue Jünger zuführen; *sie sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer.* Sie verkündigen dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben und *erklären sie im Licht des Heiligen Geistes, indem sie aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes vorbringen* (vgl. Mt 13,52). So lassen sie den Glauben fruchtbar werden *und halten die ihrer Herde drohenden Irrtümer wachsam fern* (vgl. 2 Tim 4,1–4). *Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen*

[10] Ebd.
[11] *Seewald*, Kritik, 84.
[12] LG 21 [Hervorhebung von mir].
[13] Ebd. [Hervorhebung von mir].
[14] Ebd. 22 [Hervorhebung von mir].
[15] Ebd. 24 [Hervorhebung von mir].

> *der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren*. Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös begründetem Gehorsam anhangen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist *in besonderer Weise* dem *authentischen Lehramt des Bischofs von Rom*, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten.[16]

An diese Ausführungen schließen sich in LG 25 die lehrrechtlichen Bestimmungen über das unfehlbare Lehren an, das einzig und allein unter bestimmten Bedingungen dem mit dem Papst geeinten Bischofskollegium oder exklusiv dem Papst allein (*ex-cathedra*-Definition) zugesprochen wird. Diese Bestimmungen sind auch in den aktuell verpflichtenden *Codex Iuris Canonici* übernommen worden und müssen – was aus logischen Gründen zwingend ist – als rechtliche Bedingungen unfehlbaren Lehrens ihrerseits den Anspruch auf Unfehlbarkeit für sich erheben.

Sind diese Ausführungen schon hinreichend luzide, so mag als Ergänzung der siebte Abschnitt der Offenbarungskonstitution weitere Klarheit über den Begriff kirchlichen Lehrens bringen. Wir lesen dort:

> Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (vgl. 2 Kor 1,20; 3,16–4,6), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheißung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen. Das ist treu ausgeführt worden, und zwar sowohl durch die Apostel, die durch mündliche Predigt, durch Beispiel und Einrichtungen weitergaben, was sie aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen oder was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten, als auch durch jene Apostel und apostolischen Männer, die unter der Inspiration des gleichen Heiligen Geistes die Botschaft vom Heil niederschrieben. *Damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen und ihnen „ihr eigenes Lehramt überliefert“* (vgl. Irenäus von Lyon: *Adv. Haer.* III 3,1).[17]

Ergänzend zitiere ich hier noch einen Passus aus DV 10, den ich in meinem Beitrag außer Acht gelassen habe:

> Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.[18]

Diese Aussagen finden im „Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche“ eine weitere Bestätigung. Die „Bischöfe sind vom Heiligen Geist

[16] Ebd. 25 [Hervorhebung von mir].
[17] DV 7 [Hervorhebung von mir].
[18] Ebd. 10 [Hervorhebung von mir].

eingesetzt und treten an die Stelle der Apostel als Hirten der Seelen“[19], so heißt es dort. Und weiter:

> Gemeinsam mit dem Papst und unter seiner Autorität sind sie gesandt, das Werk Christi, des ewigen Hirten, durch alle Zeiten fortzusetzen. *Christus hat nämlich den Aposteln und ihren Nachfolgern den Auftrag und die Vollmacht gegeben, alle Völker zu lehren, die Menschen in der Wahrheit zu heiligen und sie zu weiden.* Daher sind die Bischöfe durch den Heiligen Geist, der ihnen mitgeteilt worden ist, *wahre und authentische Lehrer des Glaubens,* Priester und Hirten geworden.[20]

Es war notwendig, das letzte Konzil so ausführlich zu zitieren, weil es für die weitere Auseinandersetzung mit Seewalds Kritik wichtig ist, den Begriff des kirchlichen Lehramts, wie er dem offiziellen Selbstverständnis der Kirche entspricht, sachgerecht zu bestimmen. Aus den zitierten Textpassagen geht nun aber klar hervor, dass nur die Bischöfe in Einheit mit dem Papst (und niemals ohne oder gar gegen ihn) die *authentischen* Lehrer des Glaubens sind, die *in der Autorität Christi* die Wahrheit des Evangeliums *verbindlich*, unter Umständen sogar *unfehlbar*, zu bezeugen vermögen. Diese lehrrechtliche Satzung wird an den zitierten Stellen im Übrigen ausdrücklich auf den Willen Gottes, die Offenbarung Christi und die Inspiration des Heiligen Geistes zurückgeführt und damit mit einem revelatorischen Anspruch ausgestattet, der größer nicht gedacht werden kann. Mir ist völlig unerfindlich, wie Seewald meine Feststellung, dass dem kirchlichen Glauben zufolge „Christus die getreue Weitergabe und verbindliche Auslegung des *depositum fidei* allein den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut hat“, „in dieser Pauschalität sachlich falsch“[21] nennen und den genannten Konzilsstellen die Beweiskraft absprechen kann.

2. Die Weitergabe des Evangeliums ist nach Lehre der Kirche Aufgabe aller Getauften. In diesem, aber auch nur in diesem Sinn ist Seewald zuzustimmen, wenn er feststellt: „Alle Getauften haben Anteil am *munus propheticum*, dem Lehramt Christi.“[22] Wie aber der Glaube inhaltlich näher bestimmt ist, den alle Getauften zu verkündigen berufen sind, dies *verbindlich*, unter Umständen sogar *unfehlbar*, festzustellen obliegt nach kirchlichem Lehrrecht einzig und allein dem Kollegium der Bischöfe in Einheit mit dem Bischof von Rom.

Wenn Seewald im vorliegenden Zusammenhang auf LG 12 verweist und diesen Passus der Kirchenkonstitution gegen die hier aus derselben Konstitution zitierten Stellen und deren von mir vorgetragene Interpretation

---

[19] CD 2.

[20] Ebd. [Hervorhebung von mir].

[21] Unter Verweis auf LG 25 sagt auch die Glaubenskongregation: „Quod ad quaestiones fidei vel disciplinae moralis spectat, patet tantum [!] Summum Pontificem et Collegium Episcoporum in communione cum ipso commorantium auctoritate docendi fidelesque obligandi pollere“ (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, Nota doctrinalis professionis fidei formulam extremam enucleans [29. Juni 1998] Nr. 4, in: AAS 90 [1998] 544–551, hier 545).

[22] *Seewald*, Kritik, 84.

ausspielt („*Stattdessen* lehrt die Kirchenkonstitution […]“[23]), so kann dies unmöglich überzeugen. LG 12 spricht zunächst vom *munus propheticum* aller Gläubigen, welches diese in der Weitergabe des Zeugnisses Christi „vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobopfers an Gott als Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen (vgl. Hebr 13,15)“[24], ausüben. Daran schließen die folgenden Sätze an, die Seewald in seiner Replik wörtlich zitiert:

> Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft tut sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ (Augustinus: *De Praed. Sanct.* 14,27) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.[25]

Daraus folgert Seewald: „Der Gesamtheit der Gläubigen kommt jene *indefectibilitas* zu, die die Grundlage der ‚unter Leitung des heiligen Lehramtes‘ der Kirche anvertrauten *infallibilitas* ist.“[26] Mit der zitierten Wendung „unter der Leitung des heiligen Lehramtes“ nimmt er Bezug auf den unmittelbar folgenden Satz in LG 12, der lautet:

> Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk *unter der Leitung des heiligen Lehramtes*, *in dessen treuer Gefolgschaft* es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.[27]

Hätte Seewald diesen Satz zur Gänze zitiert, wäre jedermann deutlich geworden, dass das „heilige Lehramt“ auch an dieser Stelle als letztverbindliche, vom *munus propheticum* aller Getauften qualitativ verschiedene Bezeugungsinstanz des Glaubens gesehen wird – im Einklang mit allen anderen Konzilsaussagen, die ich hier zitiert habe.[28]

Dabei geht und ging es mir nicht darum, die Frage zu diskutieren, ob und gegebenenfalls wie der sich in diesen Aussagen unmissverständlich aussprechende Wahrheitsanspruch des kirchlichen Magisteriums heute überzeugend begründet werden kann. Es geht und ging mir nur darum festzustellen, wie sich die theologische Selbstpositionierung des Lehramts darstellt, damit hinreichend deutlich wird, dass die systematische Kernthese

[23] Ebd. [Hervorhebung von mir].
[24] LG 12; vgl. auch ebd. 10, 31; AA 10.
[25] LG 12.
[26] *Seewald*, Kritik, 84.
[27] LG 12 [Hervorhebung von mir].
[28] Vgl. *G. Bier*, Das Verhältnis zwischen dem kirchlichen Lehramt und den Theologen in kanonistischer Perspektive, in: *R. Ahlers/B. Laukemper-Isermann* (Hgg.), Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von „gestern“, Essen 2004, 1–44, hier 9 f.; *W. Beinert*, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: *D. Wiederkehr* (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Konkurrent oder Partner des Lehramts?, Freiburg i. Br. [u. a.] 1994, 66–131, hier 101–104; *Ch. Ohly,* Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinnes aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatisch-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanum, St. Ottilien 2000.

von Seewalds Buch als dogmatisches Wunschdenken zu betrachten ist, das vielleicht sympathisch sein mag, aber dem dogmengeschichtlichen Befund nicht standzuhalten vermag.

3. Wenn Seewald im nächsten Schritt feststellt, die Theologie finde „ihren Gegenstand in der Offenbarung, wie sie in Schrift und Tradition bezeugt wird“[29], so steht diese Aussage für sich genommen ganz und gar im Einklang mit dem Verständnis der kirchlichen Lehrautorität, wie es uns in den Texten des Zweiten Vatikanums begegnet. Dasselbe gilt für die Feststellung, dass die „Theologie als kirchlich gebundene Wissenschaft […] *nicht nur* eine lehramtliche Entscheidungen apologetisch kommentierende Disziplin“[30] ist. Aber was folgt aus alledem?

Gewiss soll die Theologie im Verständnis der sie normierenden Kirche mehr als bloße Apologie des kirchlichen Lehramts sein. Aber im Blick auf dessen unfehlbare Entscheidungen im Primär- und Sekundärbereich des Dogmas[31] hat sie gewiss doch immer *auch* eine apologetische Funktion. Wo es ihr um den Sinngehalt eines Dogmas im eigentlichen Sinn zu tun ist, hat sie nach den Vorgaben der Kirche über die Berufung des Theologen diesen Sinngehalt zwar stets neu – *aggiornamento!* – aus dem Ganzen des Glaubens heraus zu interpretieren und existenziell zu erschließen, dabei zugleich immer aber *auch* zu verteidigen.[32] In diesem Punkt unterschei-

[29] *Seewald*, Kritik, 84.

[30] Ebd. [Hervorhebung von mir].

[31] Zur Differenzierung zwischen dem sogenannten „Primärbereich“ des Dogmas, der alles umfasst, was die Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt („ea omnia quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur“), und dem „Sekundärbereich“ des Dogmas, in dem die Wahrheiten angesiedelt sind, die mit der göttlichen Offenbarung notwendig verbunden sind, und zu dem alles gehört, was von der Kirche bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre endgültig vorgelegt wird („omnia et singula quae circa doctrinam de fide vel moribus ab eadem [sc. Ecclesia] definitive proponuntur“), vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Professio fidei et ius iurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo (9. Januar 1989), in: AAS 81 (1989) 104–106, hier 105. Vgl. auch *Johannes Paul II.*, Litterae apostolicae motu proprio datae „Ad tuendam fidem” (18. Mai 1998), in: AAS 90 (1998) 457–461. – Die Glaubenskongregation hat mit „Billigung des Heiligen Vaters“ eine „autorisierte Hilfestellung zum Verstehen der Texte“ (so *J. Ratzinger*, Stellungnahme, in: StZ 124 [1999] 169–171, hier 171) vorgelegt und darin präzise erklärt: Die dem „Primärbereich“ zugehörigen Wahrheiten gelten als im eigentlichen Sinn von Gott geoffenbart („tamquam divinitus et rite revelatae“), so dass sie von allen Gläubigen mit theologalem Glauben angenommen werden müssen („ex omnibus fidelibus assensum fidei theologalis exigunt“). Dagegen sind die Wahrheiten des „Sekundärbereichs“ zwar nicht im eigentlichen Sinn geoffenbart („tamquam rite revelatae non sint propositae“), wohl aber aus historischen oder logischen Gründen unbedingt notwendig zur Bewahrung des Glaubensguts („ad depositum fidei fideliter custodiendum et exponendum necessarias“). Jeder Gläubige müsse ihnen fest und endgültig zustimmen („firmiter et definitive assentiri“). Sowohl die vom (ordentlichen oder außerordentlichen) Lehramt als geoffenbart zu glauben vorgelegten Wahrheiten aus dem „Primärbereich“ als auch die von ihm endgültig vorgelegten Wahrheiten aus dem „Sekundärbereich“ seien als *unfehlbar und unabänderlich* zu betrachten, so dass gelte: „indolem assensionis erga utraque praecepta eodem modo esse plenam et irrevocabilem“ (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, Nota doctrinalis [29. Juni 1998] Nr. 5–8, 546 f.).

[32] Vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Instructio „Donum veritatis“ de ecclesiali theologi vocatione, in: AAS 82 (1990) 1550–1570, bes. 1552–1569; dazu *Bier,* Verhältnis, bes. 15–32.

det sich die theologische Arbeit im Sinne der Kirche fundamental von der Arbeit des Juristen, zu der sie sonst gewisse Ähnlichkeiten aufweist: Wie der Jurist nicht selbst die Gesetze macht, sondern diese sich vom Gesetzgeber vorgeben lässt, so liegt der Arbeit des Theologen die vom Lehramt verantwortete Glaubenslehre zugrunde. Im Unterschied zum Juristen aber, der alle Gesetze nach Herzenslust in Frage stellen kann, weil sie sich rein menschlicher Setzung verdanken, muss der sich als kirchlicher Wissenschaftler verstehende Theologe die Verbindlichkeit des Sinngehalts eines Dogmas anerkennen. Diese Forderung ergibt sich jedenfalls so lange mit zwingender Notwendigkeit, wie Theologie auf dem Fundament des katholischen Offenbarungsverständnisses betrieben werden soll, der Glaube also auf der verbindlichen Auslegung der in Christus ergangenen Offenbarung durch das Lehramt des Papstes und der Bischöfe beruht.

Deshalb gibt Seewald das katholische Offenbarungskonzept unzutreffend wieder, wenn er sagt:

> Die Offenbarung als Gegenstand der Theologie ist selbstverständlich eine in der Gemeinschaft der Kirche bereits interpretierte und dort fortwährend zu interpretierende Größe, weshalb ein Offenbarungsbegriff, der *völlig* an der Kirche vorbeiginge, *nicht sinnvoll* erscheint.[33]

Mit dieser Aussage trägt er nämlich dem unauflöslichen Zusammenhang nicht ausreichend Rechnung, in dem der Offenbarungsbegriff nach katholischer Glaubenshermeneutik mit dem Begriff des kirchlichen Lehramts innerlich verbunden ist.

An dieser Stelle ist auch der Ort, einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass das „Bild von Theologie und Glaube", dem Seewald sich „nicht anschließen kann", nicht von mir „entworfen" ist, wie er formuliert,[34] sondern das Ergebnis meiner *Interpretation* der lehramtlichen Texte darstellt. Und bis auf weiteres bin ich eben der Überzeugung, dass meine Deutung sachgerechter ist als diejenige, die er selbst der systematischen Kernthese seines Buches zugrunde legt.

4. Wenn Seewald fordert, dass die Theologie gegenüber dem kirchlichen Lehramt „bei aller Affirmation des Kirchlichen […] auch kritisch sein"[35] müsse, so ist dagegen überhaupt nichts einzuwenden. Mir liegt es völlig fern, kritisches Denken in der Theologie in irgendeiner Art und Weise zu diskreditieren. Nur bin ich zugleich der Auffassung, dass Theologinnen und Theologen immer dann, wenn sie den Sinngehalt einer nach den Normen des kanonischen Rechts unfehlbaren Lehre aus welchen Gründen auch immer für nicht (mehr) annehmbar halten, dies offen aussprechen und keine Haarspaltereien betreiben sollten, getreu dem Motto: „Die Logik des Lehramts ist festgezurrt, bietet aber dem, der ihre Finessen kennt, durchaus

[33] *Seewald*, Kritik, 84 [Hervorhebung von mir].
[34] Ebd. 83.
[35] Ebd. 84.

Luft, um Entwicklung zu denken."[36] Mit dieser Methode sind, wie Norbert Lüdecke einmal treffend bemerkt hat, im ökumenischen Dialog mehrere nicht gedeckte Schecks ausgestellt worden.[37] Stattdessen, so Lüdecke, sollten die Theologen daran arbeiten, „die Programmfehler zu finden und zu beheben"[38]. Dies bedeutet im Blick auf alle unfehlbaren Lehren allerdings nichts weniger, als die kirchliche Unfehlbarkeitsdoktrin als ganze in Frage zu stellen, wie Hans Küng es bekanntlich wiederholt getan hat. Darauf habe ich am Ende meines Beitrags hingewiesen. Auch hier werde ich noch einmal darauf zurückkommen.

5. Damit sind wir bei der entscheidenden Frage angelangt: Woher weiß der Theologe, welche kirchlichen Lehren unfehlbar, mithin irreversibel sind? Dass es solche Lehren gibt, steht nach katholischer Dogmatik außer Zweifel,[39] nur welche es sind, das eben ist – in gewissem Umfang – strittig. Ich habe in meiner Kritik an Seewalds Buch darauf hingewiesen, dass diese Frage die Achillesferse des gesamten Reformdiskurses ist und dass jeder, der Spielräume für Reformen in der Kirche auszuloten sucht, genau diese Frage im Blick auf einzelne innerkirchliche Problemfelder (zum Beispiel Frauenordination, Ökumene, Fragen der Kirchenverfassung, Sexual- und Ehemoral) prüfen müsste. Das ist in Seewalds Buch nicht geschehen und wird von diesem auch in seiner Replik nicht nachgeholt.

Stattdessen widerspricht Seewald meiner Feststellung, über den Verbindlichkeitsgrad einer lehramtlichen Entscheidung könne „nach der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses ohnehin nur das Lehramt selbst entscheiden, nicht hingegen der akademische Diskurs oder die ‚Vernunft des Einzelnen'".[40] In dieser Aussage formuliere ich ein Sachurteil unter Voraussetzung „der Logik des katholischen Offenbarungsverständnisses". Ich sehe

---

[36] *M. Seewald,* Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018, 51.

[37] Vgl. *N. Lüdecke,* Die kirchenrechtliche Relevanz der „subsistit in"-Formel. Ein kanonistischer Ökumenebaustein, in: *R. Althaus [u. a.]* (Hgg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche (FS H. J. F. Reinhardt), Essen 2007, 279–309, hier 307 f. Mit Recht betont Lüdecke: Die „kanonistische Sicht" kann „als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der römisch-katholischen Kirche eine wichtige Hilfe sein. Sie kann katholischen Theologinnen und Theologen u. a. helfen, in alle Fragen die aufgrund der ständisch-hierarchischen Struktur ihrer Kirche notwendige geltungstheoretische Dimension einzublenden" (ebd. 308). Vgl. den entschiedenen Widerspruch gegen diese Position von *Seewald*, Reform, 57.

[38] *Lüdecke*, Relevanz, 308.

[39] Nebenbei sei angemerkt, dass Formulierungen wie die folgenden historisch irreführend sind: „Das Lehramt hat die Anforderungen, die die Moderne ihm stellt, aufgenommen, indem es die Lehre der Kirche in die Form dogmatischer Lehre zu gießen – das heißt: sie zunehmend entscheidungsförmig und immer stärker autoritätssanktioniert darzustellen – versuchte" (*Seewald*, Reform, 65); oder: „Eine spezifisch moderne Form der propositionalen Vereindeutigung des Evangeliums stellt das Dogma dar, bei dem die Kirche mit ihrer Autorität dafür zu bürgen versucht, dass der in Aussageform als wahr in Anspruch genommene Ausdruck des Evangeliums auch tatsächlich wahr ist" (ebd. 129; vgl. ebd. 109, 113, 123). Als seien die altkirchlichen Dogmen nicht ebenso autoritative und definitive Festschreibungen von einzelnen Aspekten der Glaubenslehre durch das kirchliche Lehramt!

[40] Vgl. *Seewald*, Kritik, 85; das Zitat findet sich bei *Bruns*, Spielraum, 79.

nicht, warum ich dieses Sachurteil revidieren müsste, steht dieses doch ganz im Einklang mit den oben zitierten Texten des Zweiten Vatikanums und anderen einschlägigen Dokumenten des Lehramts.[41] Die katholische Kirche kennt nun einmal kein Magisterium des einzelnen Gläubigen oder einer Gruppe von Gläubigen, die im herrschaftsfreien Diskurs – „ohne Angst, Denkverbote und Scheuklappen", wie Seewald in seinem Buch vehement fordert[42] – Schrift und Tradition nach eigenen Maßstäben auslegen.[43]

Dass die Frage nach der Legitimität einer dogmatischen Entwicklung von mir „kurzerhand" als „eine Frage des Glaubens" deklariert werde,[44] ist eine Verzerrung meiner Aussage. Von „kurzerhand" kann überhaupt nicht die Rede sein. Vielmehr behaupte ich:

> Die Rechtmäßigkeit einer dogmatischen Entwicklung […] lässt sich anhand rationaler Kriterien niemals *letztgültig* beurteilen. Vielmehr ist die Legitimitätsfrage *im Letzten* selbst eine Frage des Glaubens, der sich in einer Offenbarungsreligion auf ein ihm unverfügbares Offenbarungsgeschehen bezieht.[45]

Stimmt dies etwa nicht? Ich betone ausdrücklich, es seien „der Entwicklung der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre in Schrift und Tradition Schranken vorgegeben, die verhindern, dass sie ins Beliebige abgleitet"[46] – soll heißen: Die Entwicklung des Dogmas ist selbstverständlich kein gänzlich willkürliches Geschehen, das einer rationalen Überprüfung überhaupt nicht standhalten würde. Aber dass die dogmatische Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit entspricht, kann in der Instanz der Vernunft allein niemals beurteilt, sondern *letztlich* nur aus einem gläubigen Vertrauen heraus angenommen werden. Alles andere wäre theologischer Rationalismus, der dem Begriff übernatürlicher Offenbarung widerspricht, wie ihn der christliche Glaube voraussetzt.

Dass das in diesem Zusammenhang von mir zitierte Wort Karl Rahners – „Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses"[47] – aus dem Zusammenhang gerissen wäre,

---

[41] Vgl. *Bier,* Verhältnis, 17 f.

[42] *Seewald,* Dogma, 294; vgl. ebd. 55, 270, 275.

[43] Vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Instructio „Donum veritatis" de ecclesiali theologi vocatione Nr. 34, 1564: „Proprium unum sane munus theologi est recte interpretari Magisterii documenta, quam ad rem normis hermeneuticis utitur, inter quas principium illud reperitur, vi cuius doctrina Magisterii, assistentiae divinae virtute, ultra argumentationes valet, interdum haustas ex quadam theologia particulari, quam ipsa adhibet. Quod autem attinet ad pluralismum theologicum, ipsum legitimum non est, nisi in tuto ponatur unitas fidei in suo sensu obiectivo." Vgl. auch ebd., Nr. 38, 1568: „Magisterio Ecclesiae magisterium supremum conscientiae opponere idem est ac principium liberi examinis, quod nec cum Revelationis oeconomia eiusque in Ecclesia transmissione conciliari potest, nec cum recta opinione theologiae munerumque theologi."

[44] *Seewald*, Kritik, 85.

[45] *Bruns*, Spielraum, 79 [Hervorhebung von mir].

[46] Ebd.

[47] *K. Rahner*, Die Assumptio-Arbeit von 1951 mit den Ergänzungen bis 1959, in: *Ders.,* Sämtliche Werke. Band 9: Maria, Mutter des Herrn, bearbeitet von *R. P. Meyer*, Freiburg i. Br. 2004, 3–392, hier 21.

kann ich nicht erkennen, im Gegenteil. Was Rahner in Anbetracht der seinerzeit diskutierten Assumpta-Definition meint, ist folgendes: Die Entwicklung des Dogmas unterliegt keinem rational *restlos* einsichtigen, also auch nicht einem prognostizierbaren Prozess[48] – eine Position, die Seewald übrigens selbst vertritt.[49] Vielmehr stellt die Dogmenentwicklung ein Geschehen dar, in dem selbst erst deutlich wird, welche Wege der Geist Gottes seine Kirche in der Explikation des *depositum fidei* führen will.[50]

Der Verweis auf den Geist Gottes mag uns auch daran erinnern, dass Dogmenentwicklung im katholischen Verständnis letztlich etwas wesentlich anderes zu sein beansprucht als (stets vorläufige) Wahrheitsfindung in einem herrschaftsfreien Diskurs unter Gläubigen oder Theologen.[51] Sie kann vor dem Hintergrund dessen, was nicht zuletzt das Zweite Vatikanum lehrt, im tiefsten Grund ihres Wesens nur als ein geistliches Gnadengeschehen begriffen und daher auch nur im gnadenhaft getragenen Glauben bejaht werden:[52] Die amtlich bestellten Lehrer der Kirche und in ihrer „treuen Gefolgschaft“[53] das ganze Volk Gottes betrachten hörend und betend das in Schrift und Tradition überlieferte Offenbarungswort und bringen so „aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes“ hervor, wie man mit LG 25 im Anschluss an Mt 13,52 sagen kann. Die Kirche als ganze kann

[48] Rahner sagt: „Das *vollendete* Gesetz der dogmatischen Entwicklung aber ließe sich erst aufstellen, wenn der ganze einmalige Vorgang abgelaufen ist. Da er echte Geschichte, und zwar eine solche unter dem Antrieb des Geistes Gottes ist, der sich nie restlos den menschlich erfaßbaren Gesetzen zugänglich erweist, ist er nie bloß die Anwendung einer Formel und eines allseitig fixierten Gesetzes. Der Versuch, eine solche Formel adäquater Art zu konstruieren und damit den Ablauf dieser Geschichte eindeutig kontrollieren und eventuelle ‚Abweichungen‘ als Fehlentwicklung behaupten zu wollen, erweist sich a priori als verfehlt. Die Geschichte der Dogmenentwicklung ist selbst erst die fortschreitende Enthüllung ihres Geheimnisses“ (ebd. 21 [Hervorhebung im Original]).

[49] Vgl. *Seewald*, Dogma, 270; vgl. ebd. 290 f.

[50] Rahner sagt: „Daß aber die immer mögliche Gefahr [sc. einer dogmatischen Fehlentwicklung] letztlich nicht Wirklichkeit wird, dafür sorgt die Verheißung des Geistes und sie allein“ (*Rahner*, Assumptio-Arbeit, 22).

[51] Für Seewald ist ein Dogma genau dies und nur dies: das prinzipiell vorläufige Ergebnis eines prinzipiell offenen Diskurses aller Gläubigen (*Seewald*, Reform, 122, 129, 136–139, 142 f., 148 f.) – mit der vagen Einschränkung: „Vermutlich gibt es Irreversibles“ (ebd. 114). Dogmen stellen für ihn zwar gewisse Punktsetzungen dar. Die dadurch ausgeschlossenen Möglichkeiten der dogmatischen Lehrentwicklung könnten jedoch in späterer Zeit aktualisiert und auf diese Weise einmal erfolgte Punktsetzungen als überholt korrigiert werden (ebd. 113–115, 118, 140 f.). Denn „[d]enkbar ist, dass eine Lehre einfach nicht mehr das zu vermitteln vermag, was alle kirchliche Lehre zu vermitteln hat: das Evangelium“ (ebd. 136). Ob dem so ist (und was die Bezugsgröße „Evangelium“ besagt), könne wiederum nur im freien Austausch der theologischen Argumente herausgefunden werden. Mit dieser Sichtweise stellt Seewald die lehrrechtliche Architektur der katholischen Dogmatik, wie sie sich auf dem Fundament des Zweiten Vatikanums erhebt, samt ihrer offenbarungstheologischen und pneumatologischen Begründung radikal infrage (überflüssig zu betonen, dass es sich bei dieser Feststellung um ein bloßes Sachurteil handelt, das *kein* moralisches Werturteil impliziert).

[52] Vgl. *K. Rahner*, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Band 9, 442–471, hier 450–452, 461–463, 465–467.

[53] LG 12.

letztlich nur im Glauben darauf vertrauen, dass Gott selbst sie durch die Zeiten hindurch in der Wahrheit gehalten hat und hält.[54]

Wenn Seewald aus dieser Feststellung schlussfolgernd mir unterstellt: „Wer sich also kritisch zum Lehramt positioniert, zweifelt an der Treue Gottes zu seiner Kirche, da Gott als Bürge für das mit der Lehre der Kirche identifizierte Handeln des Lehramtes betrachtet wird"[55], so ist darauf in Anbetracht der katholischen Glaubenshermeneutik zu antworten: Nicht wer sich einfach nur „kritisch" – was soll das heißen? – „zum kirchlichen Lehramt positioniert", wohl aber wer zutiefst davon überzeugt ist, dass das Lehramt in Lehren, die es mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vertritt, definitiv einem Irrtum erlegen ist, wird natürlich – muss das eigens gesagt werden? – nicht länger daran glauben, dass das Lehramt so etwas wie die Treue Gottes oder den Beistand des Heiligen Geistes zu Recht für sich reklamiert. Eine andere Konsequenz lässt das katholische Offenbarungsverständnis nicht zu.[56]

6. Fragen wir nun konkret: Welche Lehren sind nach katholischem Lehrrecht als unfehlbar und irreversibel zu betrachten? Dieser Frage kann in einem kurzen Artikel unmöglich in allen Einzelheiten nachgegangen werden. Ich habe Seewald denn auch lediglich für seine Aussage kritisiert, „[e]indeutig zählbar" als Dogmen im eigentlichen Sinn seien nur das Immaculata-, das Infallibiliäts- und das Assumptadogma.[57] Ich habe in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass das kirchliche Lehramt „nicht zuletzt auch"[58] das Verbot der Frauenordination als unfehlbares Dogma betrachtet. Dieses Sachurteil ist über jeden Zweifel erhaben.[59] Nicht zuletzt die von mir zitierte amtliche Erklärung Kardinal Ladarias beweist dies, wonach Papst Johannes

[54] Vgl. *Rahner*, Überlegungen zur Dogmenentwicklung, 467–470.
[55] *Seewald,* Kritik, 85.
[56] Seewald meint: „Nähme man das Lehramt zu ernst, würde man vermutlich an ihm irre werden" (*Seewald*, Reform, 95).
[57] Vgl. *Bruns*, Spielraum, 78.
[58] Ebd.
[59] Auf Nachfrage hat die Glaubenskongregation mit Billigung des Papstes unmissverständlich erklärt: „Haec enim doctrina assensum definitivum [!] exigit, cum, in verbo Dei scripto fundata atque in Ecclesiae Traditione inde ab initio constanter servata et applicata, ab ordinario et universali magisterio infallibiliter [!] proposita sit" (*Congregatio pro Doctrina Fidei,* Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. „Ordinatio Sacerdotalis" traditam [28. Oktober 1995], in: AAS 87 [1995] 1114). Das Verbot wird dabei qualifiziert als „ad fidei depositum pertinens". – *Johannes Paul II.*, Epistola apostolica „Ordinatio Sacerdotalis" de Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda (22. Mai 1994), in: AAS 86 (1994) 545–548, hatte die Lehre über die Unmöglichkeit der Frauenordination abschließend als „sententia ab omnibus Ecclesiae fidelibus […] definitive tenenda" (ebd. 548) bezeichnet und zuvor mit Berufung auf Papst Paul VI. eindeutig in den Bereich des *ius divinum* eingeordnet, das für das kirchliche Lehramt prinzipiell unverfügbar ist (vgl. 546: „secundum aeternum Dei consilium"; 548: „rem magni momenti, quae ad ipsam Ecclesiae divinam constitutionem pertinet"). Eine „vis mere disciplinaris" wird für diese Lehre dementsprechend explizit verneint (ebd. 548). Vgl. *W. Aymans,* Veritas de fide tenenda. Kanonistische Erwägungen zu dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" im Lichte des Motu proprio „Ad tuendam fidem", in: *G. L. Müller* (Hg.), Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung, Würzburg 1999, 380–399, bes. 389 f., 397 f.

Paul II. in *Ordinatio Sacerdotalis* mit der Autorität des Petrusnachfolgers „kein *neues* Dogma" (also nicht eine feierliche *ex-cathedra*-Entscheidung), sehr wohl aber ein *Dogma* verkündet habe, insofern „das ordentliche und allgemeine Lehramt" die Unmöglichkeit der Frauenordination längst „in der ganzen Geschichte als zum Glaubensgut gehörend [!] vorgetragen"[60] habe.

Am Rande nur sei an dieser Stelle auf einen Punkt aufmerksam gemacht, der in der Diskussion um *Ordinatio Sacerdotalis* viel zu wenig Beachtung findet: Hermann J. Pottmeyer hat darauf hingewiesen, dass Papst Johannes Paul II. in diesem Lehrdokument zwar festgestellt habe, das Verbot der Frauenordination sei ein unfehlbares Dogma des ordentlichen Lehramts. Der Papst könne aber für diese seine Tatsachenfeststellung formalrechtlich *keine* Unfehlbarkeit beanspruchen, so dass sein Nein zur Frauenweihe „auf fehlbare Weise unfehlbar" und folglich prinzipiell revidierbar sei.[61] Dazu ist zu sagen: So bestechend diese Argumentation aus logischen Gründen erscheinen mag, sie hebt in der Konsequenz den Begriff eines unfehlbaren *magisterium ordinarium et universale* auf, der jedoch ein integraler Bestandteil des katholischen Lehrrechts ist. Sie impliziert nämlich, dass ein in der Infallibilität des ordentlichen Lehramts verbürgtes Dogma *als solches* solange strittig bleibt und als reversibel betrachtet werden muss, bis der Papst es in Form einer Kathedralentscheidung definiert hat, um wirklich jeden formalrechtlichen Zweifel aus der Welt zu schaffen. Die Autorität des ordentlichen Lehramts wäre damit aber *ad absurdum* geführt. Sie wäre immer nur vorläufig und letztlich abhängig von der höchsten Lehrvollmacht des Papstes (oder eines Ökumenischen Konzils). Das entspricht ganz offenkundig nicht der inneren Logik des katholischen Lehrrechts und passt im Übrigen auch nicht zur Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kollegialität der Bischöfe in der kirchlichen Communio. Dem Papst steht mit der *ex-cathedra*-Definition zwar jederzeit die dogmatische Letztentscheidung zu, die durch keine andere Instanz angefochten werden kann. Ja, nach den oben zitierten Aussagen des Zweiten Vatikanums vermag er in *letzter* Konsequenz im *äußersten* Konfliktfall das kirchliche Lehramt allein zu vertreten (so dass die Achillesferse des katholischen Lehrrechts bekanntermaßen das Problem des *papa haereticus* ist). Aber es ist offenkundig nicht vorgesehen, dass der Papst immer vom lehrrechtlichen Instrument der *ex-cathedra*-Definition Gebrauch machen muss, damit eine Lehre des ordentlichen Magisteriums überhaupt unbezweifelbar den Charakter eines unfehlbaren Dogmas hat.[62]

[60] Vgl. *L. F. Ladaria*, Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von „Ordinatio Sacerdotalis" (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ladaria-ferrer/documents/rc_con_cfaith_doc_20180529_caratteredefinitivo-ordinatiosacerdotalis_ge.html; letzter Zugriff: 30.11.2019).

[61] *H. J. Pottmeyer,* Auf fehlbare Weise unfehlbar? Zur einer neuen Form päpstlichen Lehrens, in: StZ 124 (1999) 233–242, bes. 236, 240, 242. Vgl. *Seewald,* Reform, 16 Anm. 5.

[62] Vgl. *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Nota doctrinalis (29. Juni 1998) Nr. 9, 548: „Idcirco, cum de aliqua doctrina nullum in forma sollemni definitionis exstet iudicium, sed eadem a Magisterio ordinario et universali – in cuius numerum Papa necessarie confertur – doceatur

Seewald kritisiert heftig, dass ich das Verbot der Frauenordination in eine Reihe mit den altkirchlichen Konzilsentscheidungen zu Trinitätstheologie, Christologie und Mariologie stelle. Damit würde ich „dogmatische Maßlosigkeit" offenbaren.[63] Mit der Aufzählung habe ich jedoch lediglich zum Ausdruck gebracht, dass all diese Lehrentscheidungen im Verständnis des Lehramts *unfehlbare* Dogmen sind. Ich widerspreche Seewald, wenn er erklärt, „das Nein zur Frauenordination" stehe „in seiner lehramtlichen *Verbindlichkeit*" nicht auf einer Stufe mit der Trinitätslehre und den christologischen Lehrentscheidungen der alten Kirche.[64] Denn wenn alle genannten Entscheidungen als infallibel zu betrachten sind, ist es sinnlos, hinsichtlich ihres jeweiligen Verbindlichkeitsgrads Unterschiede zu machen: Unfehlbar ist – und bleibt – unfehlbar![65] Wenn Seewald unter dem Gesichtspunkt der „theologischen *Wertigkeit*"[66] auf einem Unterschied zwischen dem Verbot der Frauenordination auf der einen und den genannten altkirchlichen Dogmen auf der anderen Seite beharrt, so wird ihm darin niemand widersprechen. In der Hierarchie der Wahrheiten stehen Trinität, Christologie und Mariologie natürlich über dem Nein zur Frauenweihe, weil sie für die Getauften im Blick auf ihre ewige Berufung zur Gotteskindschaft existenziell ungleich bedeutsamer sind. Die Rede von der „Hierarchie der Wahrheiten"[67] darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich eben um *Wahrheiten* handelt, unter denen eine graduelle Abstufung hinsichtlich ihres Wahrseins nicht möglich ist. Die Unterscheidung zwischen dem Primärbereich der *fides credenda* und dem Sekundärbereich der *fides tenenda*, auf der Seewald insistiert und die „bis in die strafrechtlichen Konsequenzen hineinreicht"[68], ist damit keineswegs in Abrede gestellt. Sie trägt aber im Blick auf die Frage nach dem Verbindlichkeitsgrad nichts aus.

---

quippe quae ad patrimonium depositi fidei respiciat, intelligenda est tunc tamquam infallibiliter [!] proposita. Ergo Romani Pontificis declaratio confirmandi seu iterum affirmandi actus dogmatizationis novus non est, sed confirmatio formalis veritatis ab Ecclesia iam [!] obtentae atque infallibiliter [!] traditae." Ausdrücklich gilt dies gleichermaßen für alle Lehren aus dem Primär- *und* Sekundärbereich, die nicht „actu definitivo", also nicht „sollemniter" (durch eine päpstliche Kathedralentscheidung oder durch ein Ökumenisches Konzil) definiert worden sind. Zum Sekundärbereich gehört – unter dem Vorbehalt eines möglichen Aufstiegs in den Primärbereich – das Verbot der Frauenordination (vgl. ebd. 550).

[63] *Seewald*, Kritik, 85.

[64] Ebd. [Hervorhebung von mir].

[65] Siehe oben Anm. 31. Nach der dort zitierten *Nota doctrinalis* der Glaubenskongregation sind die Lehren aus dem Sekundärbereich des Dogmas keineswegs weniger verbindlich als diejenigen aus dem Primärbereich. Wohl aber bestehe ein Unterschied hinsichtlich der Autorität, welcher der Glaube sich jeweils unterwirft: „Differentia ad virtutem supernaturalem fidei spectat: assensio enim erga veritates primi commatis recta via fide de auctoritate Verbi Dei innititur (doctrinae de fide credenda); fundamenta autem assensionis erga veritates secundi commatis in fide de auxilio a Spiritu Sancto Magisterio praebito et in doctrina catholica de infallibilitate Magisterii (doctrinae de fide tenenda) ponuntur" (*Congregatio pro Doctrina Fidei*, Nota doctrinalis [29. Juni 1998] Nr. 8, 547).

[66] *Seewald*, Kritik, 85 [Hervorhebung von mir].

[67] Vgl. UR 11.

[68] *Aymans*, Veritas, 393; vgl. ebd. 397.

7. Dass der Sekundärbereich „seit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 unter den Begriff des Dogmas fällt", bezeichnet Seewald in seinem Buch als „höchst folgenreich", ja als geradezu revolutionär.[69] Ein Katechismus kann seiner Meinung nach nicht „kurzerhand die Festlegungen zweier Konzilen korrigieren"[70], wobei er die beiden Vatikanischen Kirchenversammlungen im Blick hat. Mir kam es in meiner Kritik lediglich darauf an, im Verweis auf eine einschlägige Aussage des Kirchenlehrers Thomas von Aquin (auf die Seewald nicht eingeht) sowie auf das Schema *De Ecclesia Christi* der dogmatischen Vorbereitungskommission des Ersten Vatikanums (dem ich mit keiner Silbe lehramtliche Verbindlichkeit zuschreibe, wie Seewald insinuiert) und auf die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums aufzuzeigen, dass die Position des Weltkatechismus keineswegs so revolutionär ist, wie Seewald es darstellt. Sie hat vor allem nicht „kurzerhand" das Licht der Welt erblickt, als wäre sie gleichsam disruptiv vom Himmel gefallen, sondern lässt sich – nur darauf wollte ich aufmerksam machen – durchaus als legitime organische Weiterführung (eher jedenfalls denn als „Korrektur") der bisherigen theologischen Tradition im Anschluss an 1 Tim 6,20 („O Timothee, depositum custodi […]") verstehen, wie es das Lehramt tut.[71] Um diese Sichtweise zu untermauern, habe ich Karl Rahners Kommentar zur Formulierung „sancte custodiendum et fideliter exponendum" in LG 25 zitiert. Wenn Seewald mir vorwirft, dass Zitat sei gekürzt, so ist das richtig, tut aber nichts zur Sache. Denn es geht im vorliegenden Kontext nicht um Rahners *Bewertung*, sondern nur um seine *Interpretation* der in Frage stehenden Textstelle.

8. Am Ende kommt Seewald auf das Problem einer „homogenen Dogmenentwicklung"[72] zu sprechen. Dabei unterstellt er mir zunächst eine Auffassung, die ich nicht geäußert habe, indem er ein Zitat aus seinem Kontext reißt. Ich sei der Meinung, das „Verständnis des *depositum fidei*" könne „nur derart" „in Gestalt des Dogmas weiterentwickelt werden", dass es – und nun folgt das sinnentstellte Zitat – „‚stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist'".[73] Wer meinen Beitrag kennt, weiß, dass meine Worte in einem gänzlich anderen Zusammenhang stehen, nämlich dort, wo ich den historischen Teil von Seewalds Buch folgendermaßen zusammenfasse: Alle von Seewald „vorgestellten Theologen", so stelle ich fest, kommen in ihren Theorien der Dogmenentwicklung darin

[69] *Seewald*, Dogma, 45 f.
[70] *Seewald*, Kritik, 87.
[71] Seewald übertreibt, wenn er behauptet, dass der Weltkatechismus mit seinem Dogmenbegriff, unter den auch solche Wahrheiten fallen, die mit den geoffenbarten Wahrheiten in einem notwendigen (!) Zusammenhang stehen, „die exklusive Bindung des Dogmas an die Offenbarung auflöst" (*Seewald*, Reform, 63).
[72] *Seewald*, Kritik, 89.
[73] Ebd.

überein, „dass das der Kirche anvertraute *depositum fidei* der Erklärung und Entfaltung im Dogma bedarf, dabei jedoch […] *stets mit sich selbst identisch bleibt, so dass wohl eine Vertiefung, nicht aber eine kontradiktorische Revision der einmal erfolgten dogmatischen Entwicklung möglich ist.*“[74]

In der von mir angeblich „vertretenen Statik“ und in „der maximalen Ausdehnung“ meines angeblichen „Dogmenbegriffs“ erscheint Seewald „das Verständnis einer homogenen Entwicklung lehramtlichen Handelns […] unhaltbar“.[75] Dazu ist zweierlei zu sagen. Erstens sei hier ein letztes Mal darauf hingewiesen: Nicht ich vertrete den kritisierten „statischen“ und „maximalen“ Dogmenbegriff, sondern ich bin der Überzeugung, dass dies der Dogmenbegriff des kirchlichen Lehramts ist. Zweitens bin ich auf das Problem, das Seewald an dieser Stelle anspricht, am Ende meiner Ausführungen selbst kurz eingegangen. Dieses Problem ist nämlich für die ganze Diskussion schlechterdings zentral.

Seewald verweist auf die Theorie des Monogenismus, von der Pius XII. 1950 in *Humani Generis* gelehrt habe, sie sei „notwendig mit der geoffenbarten Wahrheit der Erbsünde verbunden“, wie er die Lehre des Papstes wiedergibt.[76] Diese Theorie sei aber bereits von Paul VI. „stillschweigend aus dem Sekundärbereich des Dogmas entlassen“ worden und tauche im Weltkatechismus von 1992 überhaupt nicht mehr auf.[77] Diesen Befund betrachtet Seewald nun als Beweis dafür, „dass es Verschiebungen im Sekundärbereich gibt […] und dass diese Verschiebungen nicht bloß homogene Vertiefungen, sondern auch kontradiktorische Revisionen darstellen.“[78] Damit berührt Seewald in der Tat den neuralgischen Punkt des lehrrechtlichen Anspruchs der katholischen Kirche.

Zunächst erscheint es ja alles andere als abwegig, den Monogenismus als notwendige (logische und historische) Voraussetzung des Erbsündendogmas zu betrachten, wie dies in allen Jahrhunderten vor der Etablierung der Evolutionstheorie denn auch selbstverständlich getan wurde. Denn dieses Dogma besagt nach dem Trienter Konzil, die Erbsünde werde „propagatione, non imitatione“ von den Stammeltern Adam und Eva her auf jeden einzelnen Menschen (Jesus und Maria ausgenommen) übertragen.[79] Dass das kirchliche Lehramt die Monogenismustheorie inzwischen dem Verschweigen und Vergessen anheimgegeben zu haben scheint (obgleich gewisse Formulierungen im Weltkatechismus zumindest noch überaus deutlich an sie erinnern[80]), wirft die Frage auf, ob das Magisterium damit nicht in

[74] *Bruns*, Spielraum, 76 [Hervorhebung von mir].
[75] *Seewald*, Kritik, 89.
[76] Ebd.
[77] Vgl. ebd. 89f.
[78] Ebd. 90. So auch *Pottmeyer*, Auf fehlbare Weise unfehlbar?, 240.
[79] *Konzil von Trient*, Dekret über die Ursünde, DH[39] 1513.
[80] Vgl. vor allem KKK 390: „Der Bericht [!] vom Sündenfall verwendet eine bildhafte Sprache, beschreibt jedoch ein Urereignis [!], das *zu Beginn der Geschichte der Menschen* stattgefunden hat. Die Offenbarung gibt uns die Glaubensgewißheit, daß die ganze Menschheitsgeschichte

einen Widerspruch zu seinem eigenen lehrrechtlichen Anspruch getreten ist, den es bis heute erhebt. An dieser kapitalen Frage führt – darin stimme ich Seewald zu – kein Weg vorbei.[81]

Ich selbst habe am Ende meines Beitrags in Gestalt einer vorsichtigen Frage behutsam ein anderes Thema anzuschneiden versucht, in dem uns dasselbe Sachproblem begegnet. Ich habe gefragt, ob uns in der „Absage an die sogenannte ‚Substitutionstheorie' auf dem Zweiten Vatikanum" nicht „vielleicht" „das beste Beispiel dafür" vorliegt, „dass das kirchliche Lehramt eine bis ins Neue Testament zurückreichende Urgewissheit der christlichen Tradition korrigiert und damit seiner Unfehlbarkeitsdoktrin – die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts betreffend – längst selbst widersprochen hat".[82] Dieses Beispiel habe ich sehr bewusst aus folgenden Gründen gewählt.

Erstens geht es bei dem, was unter dem Schlagwort „Substitutionstheorie" verhandelt wird, um eine Frage, die im Primär- und nicht „nur" (wie das von Seewald angeführte Beispiel des Monogenismus) im Sekundärbereich des Dogmas angesiedelt ist. Es geht nämlich um nichts weniger als um das genuin christliche Verständnis der Heils- und Offenbarungsgeschichte, also um die innere Herzmitte des christlichen Glaubens überhaupt. Es geht um die Frage, in welcher Linie die Heils- und Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes ihre gottgewollte Fortführung findet. Die Kirche hat nun aber von Anfang an die Auffassung vertreten, dass Jesus Christus der im Alten Bund verheißene Messias ist und die Heilsgeschichte des Alten Bundes in ihm und seinem Heilswerk ihr inneres Ziel gefunden hat, auf das sie nach Gottes geheimem Ratschluss immer schon ausgerichtet war. Dementsprechend hat die Kirche sich von Anfang an als einzig legitimen Erben des Alten Bundes, als das neue Volk Gottes, und damit, so könnte man sagen, als das „wahre Judentum" verstanden.[83] Deshalb hat sie dem nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels sich formierenden („rabbinischen") Judentum, der „Synagoge", abgesprochen, die altbundliche Heils- und Offenbarungsgeschichte rechtmäßig fortzusetzen. Dieser theologiegeschichtliche Befund ist unbestreitbar.[84]

---

durch die Ursünde gekennzeichnet ist, die unsere Stammeltern freiwillig begangen haben." (Hervorhebung im Original; in einer Fußnote wird u.a. verwiesen auf *Pius XII.*, Enzyklika „Humani Generis".) Vgl. außerdem die traditionellen Formulierungen in KKK 374, 375, 376, 388, 391.

[81] Vgl. auch die weiteren Beispiele expliziter oder stillschweigender Selbstkorrektur des Lehramts (Definition des Weihesakraments, Bewertung der Religionsfreiheit als Menschenrecht), die *Seewald*, Reform, 74–109, problematisiert.

[82] *Bruns*, Spielraum, 81.

[83] Dieses urchristliche Selbstverständnis bringt im Horizont einer intensiven apokalyptischen Naherwartung der Völkerapostel Paulus in Röm 9–11 zur Sprache. Vgl. *N. Slenczka*, Römer 9–11 und die Frage nach der Identität Israels, in: *F. Wilk/J. R. Wagner* (Hgg.), Between Gospel and Election. Explorations in the Interpretation of Romans 9–11, Tübingen 2010, 463–477, bes. 471–477.

[84] Die traditionelle Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum fasst z.B. zusammen *E. Krebs*, Art. Juden. II. Judentum und Christentum, in: LThK 5 (1933) 678f. Vgl. auch *H. Sciurie*, Art. Ecclesia und Synagoge, in: LThK^3 3 (1995) 438.

Unbestreitbar ist auch, dass das Zweite Vatikanum eine Neubewertung des nachbiblischen Judentums vorgenommen hat.[85] In der Erklärung *Nostra aetate* hält die Kirche zwar nach wie vor an dem Anspruch fest, dass sie selbst „gewiss […] das neue Volk Gottes ist" und dass ihre heilsgeschichtliche „Aufgabe" darin besteht, „das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle *aller* Gnaden zu verkünden".[86] In radikaler und unmissverständlicher Weise distanziert sich die Kirche dabei aber zugleich von jeglicher Form des Antijudaismus, der ihre Verkündigung des Evangeliums bisher zu allen Zeiten der Kirchengeschichte noch immer begleitet hatte: Man dürfe „die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern"[87].

Im Gebetschatz der Kirche – man beachte das Axiom *lex orandi lex credendi* – lässt sich diese dogmatische Neubewertung an einer prominenten Stelle des Gottesdienstes greifen, nämlich in den großen Fürbitten der Karfreitagsliturgie.[88] Hieß es in der Fürbitte für die Juden jahrhundertelang:

> Lasset uns auch beten für die *treulosen* Juden [*pro perfidis Iudaeorum*[89]]: Gott, unser Herr, möge die Verblendung [*velamen*] von ihrem Herzen wegnehmen, auf daß auch sie unseren Herrn Jesus Christus erkennen [*agnoscant Jesum Christum*[90]],

so lautet die entsprechende Fürbitte heute:

> Laßt uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er *bewahre sie in der Treue* zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will [*eis tribuat in sui nominis amore et in sui foederis fidelitate proficere*[91]].[92]

Damit wird gesagt, dass auch das nachbiblische Judentum eine nach Gottes Willen legitime Fortsetzung der alttestamentlichen Heils- und Offenbarungsgeschichte darstellt.

Ich müsste nicht eigens betonen, dass ich diese grundlegende theologische Neubewertung des nachbiblischen Judentums – die radikale Verneinung

---

[85] *K. Rahner/H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966, 350, stellen fest, dass die Erklärung *Nostra aetate* „nach ihrem heute vorliegenden Wortlaut und nach ihrer inneren Dynamik in der Geschichte der Kirche, ihrer Konzilien und ihrer Theologie einzigartig ist."

[86] NA 4 [Hervorhebung von mir].

[87] Ebd.

[88] Vgl. *J. Negel*, Christlicher Erlösungsglaube und jüdische Messiaserwartung. Reflexionen über ihr Verhältnis aus Anlaß der revidierten Karfreitagsfürbitte, in: *Ders.*, Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie, Münster 2013, 289–330, hier 289–293 (Lit.).

[89] In der anschließenden Oration ist im Blick auf das Judentum vertiefend die Rede von „judaica perfidia" (vgl. Röm 11,20 Vg: „propter incredulitatem fracti sunt"; 11,31 Vg: „isti nunc non crediderunt") – „illius populi obcaecatio" (vgl. Röm 11,7 Vg: „ceteri vero excaecati sunt"; 11,25 Vg: „quia caecitas ex parte contigit in Israël") – „suae tenebrae" (vgl. Röm 11,10 = Ps 68,24 Vg.: „obscurentur oculi eorum ne videant").

[90] In der anschließenden Oration wird Christus bezeichnet als „veritatis tuae lux".

[91] Entsprechend wird das nachbiblische Judentum in der nachfolgenden Oration „populus acquisitionis prioris" genannt (vgl. Röm 9,4 f., 11,28 f.).

[92] Die Fürbitten sind zitiert nach *Negel*, Christlicher Erlösungsglaube, 290 Anm. 2 bzw. 291 Anm. 5 [Hervorhebung von mir].

des verhängnisvollen Vorwurfs der *Treulosigkeit* der Juden gegenüber dem Bundeswillen Gottes und die unmissverständliche Bejahung ihrer nach wie vor bestehenden *Treue* zu Gottes Bund – aus ganzem Herzen begrüße und alle Fratzen des Antijudaimus und Antisemitismus aus tiefster Überzeugung verabscheue, hätte Seewald sich nicht zu den Behauptungen verstiegen, meine „Gedankenspiele" würden zeigen, „dass dogmatische Spekulationen schnell gefährlich konkret werden können", ja mein „ungeschichtliches Dogmenverständnis" bleibe „anscheinend immun gegenüber jenen geschichtlichen Lernprozessen, zu denen sich die Kirche in den letzten Jahrzehnten nach Erfahrungen bitteren Leids durchgerungen hat".[93]

Nichts von alledem trifft zu. Worauf ich mit meiner Frage hinweisen wollte, ist das folgende Problem: *Wenn* a) es stimmt, dass die Lehre, wonach das nachbiblische Judentum dem heilsgeschichtlichen Telos des Alten Bundes, nämlich dem Neuen Bund in Christus, untreu ist, von Anfang an im diachronen und stets auch synchronen Konsens der Bischöfe und des Papstes als verpflichtende Lehre verkündigt und von den Gläubigen als solche geglaubt worden ist (mit allen fatalen Folgen der Diskriminierung und gewaltsamen Verfolgung der Juden), *wenn* b) diese Lehre tatsächlich im Primärbereich des Dogmas angesiedelt ist, *wenn* c) nach kirchlichem Lehrrecht aber zugleich gelten soll, dass die Bischöfe, „*Unfehlbarkeit* im Lehramt" besitzen, „wann immer sie, über die Welt verstreut, unter Wahrung der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri, zusammen mit eben dem Papst in authentischer Lehre über Sachen des Glaubens oder der Sitte zu ein und demselben, als definitiv verpflichtenden Urteil gelangen"[94], *wenn* schließlich d) ebendieses ordentliche und allgemeine Lehramt sich gerade darin „manifestiert", dass sich die Getauften die von ihren amtlich bestellten Lehrern verkündeten Wahrheiten zu eigen machen,[95] muss man dann nicht zu dem Schluss kommen, dass das Lehramt im Gefolge des Zweiten Vatikanums in der Frage der dogmatischen Bewertung des nachbiblischen Judentums seinen eigenen lehrrechtlichen Unfehlbarkeitsanspruch unterlaufen hat?[96] Dann aber könnte man fragen, warum ein Abweichen von der starren Logik der kirchlichen Unfehlbarkeitsdoktrin künftig nicht auch in anderen Fragen

[93] *Seewald*, Kritik, 91.
[94] c. 749 § 2 CIC/1983 [Hervorhebung von mir].
[95] c. 750 § 1 CIC/1983.
[96] Es scheint deshalb kein Zufall zu sein, dass die Neufassung der Karfreitagsfürbitte im Rahmen der Wiederzulassung des Tridentinischen Ritus durch Benedikt XVI. gerade die *revolutionär neue* Bitte um die *Bewahrung* der Juden in der Bundes*treue* nicht mehr enthält: „Oremus et pro Iudaeis: ut Deus et Dominus noster illuminet corda eorum, ut agnoscant Iesum Christum salvatorem omnium hominum" (zitiert nach *Negel*, Christlicher Erlösungsglaube, 292 Anm. 6). Dass Benedikt XVI. nicht einfach die Version aus dem *Missale Romanum* von 1970 auch in die als außerordentlichen Ritus wiederzugelassene Tridentinische Liturgie übernommen hat, liegt ganz auf der Linie seines Bemühens, das Zweite Vatikanum auf keinen Fall als Bruch mit der bisherigen Lehrtradition erscheinen zu lassen.

(zum Beispiel der Frauenordination, der Ökumene[97], der Sexualmoral[98]) möglich sein sollte. Aus dieser Perspektive, die Hans Küng schon seit langem verfolgt und die übrigens auch Seewald in einem weiteren Buch mit dem Titel *Reform. Dieselbe Kirche anders denken* konsequent vertritt,[99] ergibt sich ein Veränderungsspielraum, von dem viele Gläubige vielleicht nicht einmal zu träumen wagen.[100]

In dieser Perspektive steht aber zwangsläufig über kurz oder lang die überlieferte Identität des Glaubens im Ganzen zur Disposition. Wenn Dogmen nämlich als grundsätzlich *vorläufige* Punktsetzungen zu begreifen sind,[101] die in bestimmten geschichtlichen Situationen erneut diskutiert und gegebenenfalls kontradiktorisch revidiert werden können und müssen, warum sollte dann der offene Diskurs Halt machen vor den Fundamenten der christlichen Glaubenslehre, dem Kanon der Heiligen Schrift beispielsweise oder den altkirchlichen Dogmen, die die Herzmitte des christlichen Kerygmas (Trinität und Inkarnation) zur Sprache bringen?

Am Ende meines Beitrags habe ich deshalb zugleich darauf hingewiesen, dass die Kirche in ihrem Selbstverständnis als einer in geschichtlicher Offenbarung wurzelnden Glaubensgemeinschaft so wenig wie jede andere Offenbarungsreligion prinzipiell darauf verzichten kann, einen Unfehlbarkeitsanspruch zu erheben und unfehlbare Dogmen zu formulieren – das ist der Preis der „mosaischen Unterscheidung“[102]. Es verbietet sich also, mit Küng grundsätzlich von einem „Fehler der Unfehlbarkeit“[103] zu sprechen.

---

[97] Zur Bedeutung der Unfehlbarkeitsfrage für den ökumenischen Dialog vgl. *Ch. Bruns,* Wahrheit? Zur grundsätzlichen Problematik des ökumenischen Dialogs angesichts der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ThPh 94 (2019) 1–27.

[98] Zur Bedeutung der Unfehlbarkeitsproblematik für die Frage der sittlichen Erlaubtheit künstlicher Empfängnisverhütung vgl. *H. Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich [u. a.] 1970, bes. 27–50.

[99] Vgl. zuletzt *H. Küng,* Der Fehler der Unfehlbarkeit, in: Süddeutsche Zeitung, 8. März 2016 (http://www.sueddeutsche.de/politik/aussenansicht-der-fehler-der-unfehlbarkeit-1.2897409; letzter Zugriff: 13.11.2019). Vgl. *Seewald,* Reform, 111–149.

[100] Im 32. Theologischen Studienjahr Jerusalem (Dormition Abbey) 2005/2006 konnten wir Studierende über diese Perspektive mit Walter Kardinal Kasper diskutieren. Mir fiel damals die Aufgabe zu, ein kleines Eröffnungsreferat zu halten, in dem ich die hier dargestellte Problematik als Aufhänger für eine Diskussion über Unfehlbarkeit und Ökumene skizziert habe. Dieser biographische Hinweis mag besser verständlich machen, warum ich am Ende meiner Kritik an Seewalds Buch kurz auf die lehrrechtliche Problematik von *Nostra aetate* hingewiesen habe. Den Aufhänger unseres Gesprächs, das er als „eine kleine Sternstunde theologischer Streitkultur“ bezeichnet, hat unser damaliger Studiendekan Joachim Negel (jetzt Fribourg) später aufgegriffen und vertieft in seinem Aufsatz: „… Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.“ Zur Fraglichkeit des Traditionsarguments. Erwägungen zu möglichen lehramtlichen Entwicklungen am Beispiel der Konzilserklärung „Nostra aetate“, in: *J. Negel*, Welt als Gabe, 331–352, hier 331–334 (Zitat: 331). Vgl. außerdem *Ch. Bruns/J. M. Heinemann*, Figuren der Offenbarung. Ein Werkstattbericht, in: *J. Negel/M. Gruber* (Hgg.), Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch, Münster 2012, 257–264, hier 262.

[101] Siehe oben Anm. 51.

[102] Vgl. *J. Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

[103] Siehe oben Anm. 99.

Denn Joseph Ratzinger hat recht, wenn er sagt: „Ein Glaube, den wir selbst festlegen können, ist überhaupt kein Glaube. […] Der Glaube und seine Praxis kommen entweder vom Herrn her durch die Kirche und ihre sakramentalen Dienste zu uns, oder es gibt ihn gar nicht."[104]

Dass der kirchliche Unfehlbarkeitsanspruch heutzutage radikal in Frage steht, ist die Folge der grundstürzenden Kritik, die seit den Tagen der europäischen Aufklärung gegen Bibel, Kirche und Dogma aufgerichtet ist. Diese Kritik ist heute in einem solchen Maße – ich wiederhole mich – „atmosphärisch"[105] geworden,[106] dass wohl kaum ein glaubenswilliger und zugleich kritisch reflektierender Christenmensch nicht mit einem Gedanken vertraut sein dürfte, den David Friedrich Strauß (1808–1874) einst in folgenden Worten ausgesprochen hat:

> Es geht ein für allemal nicht mehr. Wir sehen heutzutage alle Dinge im Himmel und auf Erden anders an, als die neutestamentlichen Schriftsteller und die Begründer der christlichen Glaubenslehre. Was die Evangelisten uns erzählen, können wir so, wie sie es erzählen, nicht mehr für wahr, was die Apostel glaubten, können wir so, wie sie es glaubten, nicht mehr für notwendig zur Seligkeit halten. Unser Gott ist ein anderer, unsere Welt eine andere, auch Christus kann uns nicht mehr der sein, der er ihnen war. Dies zuzugestehen, ist Pflicht der Wahrhaftigkeit; es leugnen oder bemänteln zu wollen, führt zu nichts als Lügen, zur Schriftverdrehung und Glaubensheuchelei.[107]

Sollte das das letzte Wort sein? Unser Schicksal?

Wie in meiner Kritik an *Dogma im Wandel*, so kommt es mir auch hier nur darauf an, das fundamentale Dilemma aufzuzeigen, in dem die Kirche zwischen ihrem traditionellen Wahrheitsanspruch auf der einen und ihrer unbedingten Verpflichtung zu redlicher Zeitgenossenschaft auf der anderen Seite steckt. Dieses Dilemma ist das alles entscheidende Kernproblem sämtlicher Diskussionen über Veränderungen in der katholischen Kirche, soweit diese den Bereich des Dogmas im eigentlichen und strengen Sinn betreffen. Es erklärt die Heftigkeit, ja die Unversöhnlichkeit, mit der heute in der Kirche über die drängenden Fragen der Glaubens- und Sittenlehre gestritten wird.

Um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung willen muss die katholische Kirche ihren Unfehlbarkeitsanspruch in einer Weise zu klären und zu erklären versuchen, die ihr ein mit der Tradition versöhntes *aggiornamento* des Evangeliums ermöglicht. Wie immer die theologischen und pastoralen Wege zu diesem Ziel aussehen mögen, soviel dürfte gewiss sein: Wer mit Seewald der Auffassung ist, eine Verheutigung der Frohen Botschaft sei allein um den Preis einer weitgehenden Aufgabe der kirchlichen Unfehl-

---

[104] *J. Ratzinger*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. [u. a.] ^{3}2004, 105.

[105] *Bruns*, Spielraum 74.

[106] In dieser theologischen Zeitdiagnose sehe ich mich auch durch die treffende geistesgeschichtliche Problemskizze von *Seewald*, Reform, 21–49, bestärkt.

[107] *D. F. Strauß*, Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu, herausgegeben von *H.-J. Geischer*, Gütersloh 1971, 101.

barkeitsdoktrin zu haben,[108] wie sie im Laufe der Theologie- und Kirchengeschichte mit dem Anspruch auf getreue Auslegung des *depositum fidei* entfaltet worden ist, sollte jedenfalls – anders als Seewald es im Untertitel seines Buches *Reform* programmatisch tut – redlicherweise nicht länger von „derselben" Kirche sprechen.[109]

Summary

In the previous issue of this journal, Christoph Bruns entered into a critical engagement with the book *Dogma im Wandel* by Michael Seewald. To this Seewald responded with a counter criticism. In this article, Bruns examines Seewald's arguments and in doing so brings up the fundamental problems of discourse on reforms in the Catholic Church: the Church's claim to infallibility regarding questions concerning faith and morals, the outstanding importance of the magisterium for dogma, and the role theology plays in the context of the Catholic conception of revelation. In addition to the Second Vatican Council Bruns draws primarily on recent documents issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith.

[108] Diese These vertritt Seewald stärker noch als in *Dogma im Wandel* in seinem Buch *Reform*. Siehe oben Anm. 51.

[109] Seewald will die bleibende Identität der Kirche im Wandel der Zeiten „in erster Linie" nicht „doktrinal", sondern „ekklesial" bestimmen (*Seewald,* Reform, 120, 123 f., 148; vgl. *ders.*, Dogma, 288–290). Was aber unter „Ekklesialität" zu verstehen ist, kann nur in Gestalt einer Doktrin – einer Satzwahrheit – ausgesagt werden, so dass diese Unterscheidung nicht hilfreich ist. Für Seewald besitzt die Kirche „mindestens zwei, materialiter angebbare Merkmale": Sie ist eine „communio personarum" und eine „Versammlung um den Gott, der Gemeinschaft mit ihr sucht" (*Seewald*, Reform, 123 f.). Was dies aber des Näheren bedeutet, kann eben doch nur „doktrinal" ausbuchstabiert werden. – Die hier formulierte Kritik trifft *mutatis mutandis* auch Küng, der seinerzeit das Unfehlbarkeitsproblem lösen wollte, indem er eine „grundlegende ‚Unfehlbarkeit' oder besser ‚Unzerstörbarkeit' der Kirche Jesu Christi in der Wahrheit" unterschied von einer „Satzunfehlbarkeit", die prinzipiell unmöglich sei (*H. Küng*, Was in der Kirche bleiben muß, Einsiedeln [u. a.] ²1973, 19 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 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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-010 ThPh 95 (2020) 245–254

Welche Philosophie braucht die Theologie?

Von Åke Wahlberg

Die Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger Philosophiedozentinnen und -dozenten im Studium der katholischen Theologie an wissenschaftlichen Hochschulen im Jahr 2016 widmete sich dem Stellenwert unterschiedlicher philosophischer Strömungen und ihrer Relevanz für die Theologie. Aus dieser Tagung ist der Sammelband *Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?*[1] hervorgegangen. Im Anschluss an eine längere Hinführung zur Thematik und zwei Kapitel zur „Maßgabe der Geschichte" werden in den Beiträgen zu diesem Buch verschiedene philosophische Schulbildungen auf eine mögliche Relevanz oder gar Notwendigkeit für die theologische Forschung geprüft. Die bewusst provokante Fragestellung im Untertitel – Welche Philosophie braucht die Theologie heute? – richtet den Fokus auf die wesentliche und zugleich spannungsvolle Beziehung dieser beiden Disziplinen. Zugleich ist diese Frage eng mit der derzeit virulenten Diskussion um die Wissenschaftlichkeit und den Rationalitätsanspruch der Theologie verknüpft. Der hier vorliegende Beitrag beginnt mit einer Diskussion einiger Kapitel, die nicht-analytische Ansätze thematisieren, um anschließend die Verhältnisbestimmung von Theologie und analytischer Philosophie anhand der einschlägigen Kapitel zu vertiefen. Hiervon ausgehend wird abschließend die besondere Bedeutung der analytischen Philosophie für die theologische Reflexion herausgestellt.

1. Die Theologie in ihrem Verhältnis zu Kant, dem Idealismus und dem nachmetaphysischen Denken

Richard Schaeffler, dessen letzter Artikel vor seinem Tod in diesem Band abgedruckt ist, erweist dem Projekt einen wichtigen Dienst, indem er der Frage nach der richtigen Philosophie die Frage nach der für den Glauben richtigen Theologie vorschaltet. In der Beantwortung dieser Frage betont er die Abwehrfunktion der Theologie. Diese solle Auslegungen abwenden, „die bewirken könnten, dass der Glaube sich selbst auf eine zerstörerische Weise missversteht"[2]. Dies sei jedoch im Rahmen eines interpretierenden Auftrags zu verstehen, denn die Philosophie habe keine neue und bessere Botschaft zu erfinden. Schaeffler präzisiert damit die Titelfrage: Welche Philosophie braucht die Theologie, damit diese ihre „hermeneutisch-kritische Aufgabe" erfüllen kann?[3] Vor diesem Hintergrund schreibt er der Transzendentalphilosophie eine entscheidende Bedeutung für die Theologie zu, denn ein transzendentalphilosophisch informierter Ansatz, der in Anlehnung an die Phänomenologie Husserls auch um „die Eigengesetzlichkeit der religiösen Noesis und die Eigenart der *Region und Kategorie* des Heiligen"[4] wisse, könne zur Beseitigung eines zweifachen Missverständnisses beitragen: Sowohl die Vorstellung, der Glaube beruhe auf unmittelbarer Einsicht in himmlische Dinge, als auch die Reduktion des Glaubensgehalts auf bloß subjektive Meinungen könnten mit Hilfe einer Philosophie überwunden werden, die „an den Grenzen des Wissens eine neue Weise objektiver Gültigkeit entdeckt und so die spezifische Art von objektiver Geltung beschreibt, die gerade religiösen Aussagen zukommt"[5]. Ob Kants Postulatenlehre, die Schaeffler für diese Aufgabe vorsieht, eine Art „objektiver Gültigkeit"

[1] *M. Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten? Welche Philosophie braucht die Theologie heute?, Münster 2019.
[2] *R. Schaeffler*, Transzendentalphilosophie und Theologie, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 75–85, hier 76.
[3] Ebd. 76 f.
[4] Ebd. 81.
[5] Ebd. 78.

herbeiführen kann, die dem Anspruch des christlichen Glaubens gerecht wird, soll hier nicht weiter erörtert werden.[6] Im Hinblick auf die übergreifende Thematik dieses Bandes stellt sich die Frage, inwieweit die genannte Problemstellung, mit der Schaeffler die Theologie konfrontiert sieht, von transzendentalphilosophischen Annahmen unabhängig ist oder ob nicht vielmehr diese Annahmen selbst die Prämissen dafür liefern, dass diese Probleme überhaupt erst entstehen können. Die „Bedingungen objektiver Geltung"[7], die Schaeffler akzeptiert, entstammen anscheinend einer kantischen Bestimmung der theoretischen Vernunft, welche den Bereich objektiver Erkenntnis grundsätzlich auf Objekte möglicher Sinneserfahrung beschränkt bzw. erfahrungsunabhängige philosophische Urteile ausschließlich im Rahmen der Explikation von Sinneserfahrung zulässt. Die Frage nach „objektiver Gültigkeit" diesseits der Postulatenlehre ist damit bereits zu Ungunsten religiöser Aussagen vorentschieden, insofern diese von einer transzendenten Wirklichkeit handeln, weshalb dann der Ausgriff auf Postulate der praktischen Vernunft notwendig erscheint. Wenn Kants Bestimmung der theoretischen Vernunft korrekt ist, brauchen wir, so können wir aus Schaefflers Überlegungen folgern, eine kantisch angehauchte Transzendentalphilosophie zum Ausweis der Vernünftigkeit des Glaubens. Statt eine prinzipielle Relevanz der kantischen Transzendentalphilosophie im theologischen Bereich zu plausibilisieren, verweist Schaefflers Beitrag damit auf die grundsätzliche Frage nach der Plausibilität und Begründung kantischer Vernunftkritik.[8]

In einem Plädoyer für die Relevanz des Idealismus für die Theologie betont Klaus Müller zunächst den Vernunftanspruch des christlichen Glaubens, den „Primat des Logos", der die „fundamentale […] Erkennbarkeit und Verständlichkeit alles Wirklichen" impliziere, was wiederum durch die idealistische Denkfigur verbürgt werde, „dass alle Wirklichkeit im Letzten etwas Geistiges ist, weil wir wirklich bis zum Grunde nur uns und unser geistiges Leben selbst erkennen, denn nur da steht ein unmittelbarer Bezug zum Erkannten offen".[9] Das idealistische Paradigma dient Müller somit zur Absicherung der Möglichkeit rational verantwortbarer Wirklichkeitserkenntnis, was er mit postmodernen Absagen an Rationalität kontrastiert. Vor diesem Hintergrund identifiziert er „die wissende Selbstbeziehung des selbstbewussten Subjekts"[10], die auf einen sie „freisetzenden und tragenden Grund"[11] verweise, als den erkenntnistheoretischen

[6] In anderen Publikationen bescheinigt Schaeffler gerade einer weiterentwickelten Postulatenlehre eine große Nähe zum christlichen Gottesvertrauen: „Die postulatorische Rede von Gott und die Verkündigung des Glaubens kommen darin überein, daß sie ihre Hörer dazu anleiten, ‚festen Stand zu gewinnen in dem, worauf man hofft', auch wenn der Grund dieser Hoffnung ‚eine Tatsache ist, die sich den Blicken entzieht'" (*R. Schaeffler*, Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung, Freiburg i. Br./München 2006, 57).

[7] *Schaeffler*, Transzendentalphilosophie und Theologie, 78.

[8] Für eine genaue Identifizierung und Analyse der kantischen Argumente, die für Schaefflers Problemformulierung relevant sind, vgl. *K. Ameriks*, The Critique of Metaphysics. The Structure and Fate of Kant's Dialectic, in: *Ders.*, Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation, Oxford 2006, 134–160; *ders.*, The Critique of Metaphysics. Kant and Traditional Ontology, in: *P. Guyer* (Hg.), The Cambridge Companion to Kant, Cambridge 1994, 249–279; *M. Willaschek*, Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason, Cambridge 2018, insb. 243–263. Zur religionsphilosophischen Kritik an zentralen Elementen der kantischen Erkenntnistheorie, die generell für die Möglichkeit einer rationalen Begründung christlicher Glaubensinhalte von Bedeutung sind, vgl. *A. Platinga*, Warranted Christian Belief, New York 2000, 3–30; *R. Swinburne*, Why Hume and Kant Were Mistaken in Rejecting Natural Theology, in: *T. Buchheim [u. a.]* (Hgg.), Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft, Tübingen 2012, 317–334; *N. Wolterstorff*, Is It Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?, in: MoTh 14 (1998) 1–18.

[9] *K. Müller*, Idealismus und Theologie. Ein prekäres Syndrom mit Zukunftsvermerk, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 87–101, hier 91 f.

[10] Ebd. 94.

[11] Ebd. 95.

Ausgangspunkt für ein philosophisch informiertes Nachdenken über Gott: „In der Instanz ihres eigenen Wirklichkeitsbewusstseins muss sich selbstbewusste Subjektivität den notwendigen Gedanken des sie tragenden Grundes als einen von Wirklichkeit gedeckten voraussetzen. Und sie muss das so tun, dass ihr dieser wirkliche Grund als Grund *in ihr selbst* epistemisch zugänglich wird“[12]. Es gebe daher eine „enge Verschränkung von Gründendem und Begründetem“, was zu einem „spekulativen Begriff von Selbstbewusstsein“ führe, der allerdings „nur auf dem Boden des Gedankens der All-Einheit ausgebildet werden“könne.[13]

Bis hierhin entfaltet Müller in Anlehnung an Dieter Henrich einen erkenntnistheoretischen Zugang zu Gott auf der Grundlage einer spekulativen Bewusstseinstheorie. Doch im weiteren Verlauf scheint er den so gewonnenen denkerischen Zugriff auf einen letzten Grund als ein Kriterium für die Rationalität der Gottesrede zu begreifen. Der traditionelle Monotheismus werde fraglich, „weil er keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem gewährt, sondern im theologischen Krisenprodukt des Schöpfungsgedankens seine Verlegenheit verbirgt“[14]. Am dargelegten Verhältnis von Absolutem und Endlichem, das aus dem Ineinander von selbstbewusstem Subjekt und einem ihm unverfügbaren (obgleich epistemisch zugänglichen) Grund folgt, soll, so scheint es, die Richtigkeit christlicher Dogmenentfaltung gemessen werden. Wenn wir zur Revision des Schöpfungsgedankens und des traditionellen Monotheismus nicht bereit seien, „zündeln [wir] damit gut kierkegaardisch-protestantisch und zugleich postmodern mit einem a-rationalen Überhang in der Religion“[15]. Eine offensichtliche nicht-idealistische bzw. nicht-panentheistische Alternative zum postmodernen Zündeln bestünde aber darin, dass man der Selbstbezüglichkeit des Selbstbewusstseins keine zentrale Rolle in der Glaubensbegründung einräumte und damit den idealistischen Zugang für ungeeignet erklärte. Denn Müller gibt uns in seinem Aufsatz keine zwingenden Gründe, den idealistischen Ansatz unter Aufgabe des doch zentralen Schöpfungsgedankens zu akzeptieren, der – alles andere als ein Krisenphänomen – in manchen Entwürfen zu einer systematisch ergiebigen Denkfigur und zum entscheidenden Kriterium rationaler Gottesrede (etwa bei Thomas von Aquin) oder geradezu zum christlichen Unterscheidungsmerkmal wird.[16]

Markus Knapp geht in seinem Beitrag der Frage nach, „ob auf der Grundlage des sozialphilosophischen Impetus der Kritischen Theorie eine für die Theologie geeig-

[12] Ebd. 97.
[13] Ebd.
[14] Ebd. 98f.
[15] Ebd. 99.
[16] Eine mögliche Begründung für die idealistisch akzentuierte Aufarbeitung des Glaubens findet man in anderen Texten Müllers, in denen er Religion als solche als „Selbstauslegung von Selbstbewusstsein […] im Wissen, dass das nur im Horizont eines unverfüglichen Grundes möglich sein wird“, bezeichnet (*K. Müller*, Fälliger Stilwechsel. Gedanken zum philosophischen Leitparadigma einer zeitsensiblen Theologie, in: *K. Viertbauer/H. Schmidinger* (Hgg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 81–104, hier 101). Zudem leitet er „ein Kriterium für die Erfüllung des funktionalen Geltungsanspruchs von Religion“ vom Subjektgedanken ab (*K. Müller*, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994, 578). Wenn der Gegenstand der Theologie im soeben beschriebenen Phänomen der Subjektivität seinen Grund hat und der recht verstandene Bewusstseinsbegriff Maßstab für die richtige Beschreibung dieses Gegenstands ist, führt für die Theologie freilich kein Weg an der Analyse ebendieses Phänomens vorbei. Offensichtlich ist jedoch, dass die Identifizierung von Religion mit der Entfaltung des Selbstbewusstseins Ausdruck eines substantiellen und wohl keineswegs universell geteilten Verständnisses von Religion ist. Und selbst wenn das besprochene Phänomen des Selbstbewusstseins *de facto* eine universelle Religiosität begründen würde, wäre das Verhältnis zwischen dieser anthropologischen Besonderheit und dem Inhalt der christlichen Offenbarung weitestgehend ungeklärt, es sei denn, man geht von vornherein davon aus, dass christliche Glaubensinhalte einfach Auslegung einer im Menschen angelegten Religiosität sind.

nete philosophische Denkform entwickelt werden“[17] könne. Nach einem Durchgang durch die Geschichte der Kritischen Theorie unter besonderer Berücksichtigung einschlägiger Stellungnahmen zu Religion und Theologie findet er in Axel Honneths Anerkennungstheorie einen vielversprechenden Ansatzpunkt für eine Theologie, welche den „universalen Anspruch und die anthropologische Bedeutsamkeit“[18] christlicher Glaubensinhalte explizieren wolle. Das „elementare Verwiesensein eines jeden Menschen auf ein unbedingtes Anerkanntsein“[19], das in Honneths Theorie zur Sprache komme, lasse sich mit einer Analyse des Glaubensakts harmonisieren: „[D]as Gott-Mensch-Verhältnis [zeige] sich im religiösen Glaubensakt als ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung“[20]. Dem Vertrauen des Menschen in Gott als Sinn und Ziel seines Lebens liege „jedoch als Bedingung der Möglichkeit das Anerkanntsein des Menschen durch Gott voraus und zugrunde“[21]. Auf Grundlage dieser Erschließung des Glaubensakts lasse sich ein Gottesgedanke artikulieren, „der anschlussfähig an die Erkenntnisse der nachmetaphysischen Annerkennungstheorie“[22] sei. Die Anerkennungstheorie biete daher „eine philosophische Grundlage, auf der die anthropologische Relevanz dieses Gottesgedankens aufgewiesen und seine Rationalität begründet werden“[23] könne. Knapp weist überzeugend eine innere Affinität des christlichen Glaubensvollzugs zur Anerkennungstheorie nach, die, sofern diese Theorie akzeptiert wird, als Plausibilitätsausweis des Christlichen dienen und wohl auch interessante anthropologische Aspekte der Glaubenspraxis sichtbar machen könnte. Zudem könne die Theologie die kritische Gesellschaftstheorie im Allgemeinen „auch darauf aufmerksam machen, dass sie […] Implikationen enthält, die von ihr fordern, die Relevanz religiöser Einstellungen für die von ihr angezielte Transformation der Gesellschaft zu reflektieren“[24].

Unabhängig von diesen Möglichkeiten der wechselseitigen Bereicherung bleibt hinsichtlich der generellen Frage nach der für die Theologie richtigen Philosophie zu klären, inwieweit der Einbezug anerkennungstheoretischen Gedankenguts in die theologische Reflexion auch durch andere Überlegungen motiviert werden könnte. Knapp deutet an, dass die Rezeption ebendieses Gedankenguts zum Aufweis der Rationalität des Glaubens herangezogen werden könne: Die Anerkennungstheorie biete sich als „Grundlage einer philosophischen Denkform an, die es der Theologie ermöglicht, ihre hermeneutischen und begründungstheoretischen Aufgaben unter den nachmetaphysischen Prämissen einer säkularen Moderne zu erfüllen“[25]. Diese Einschätzung, so scheint es, hängt mit bestimmten Präsuppositionen hinsichtlich der allgemeinen Begründbarkeit von Behauptungen zusammen: Es gebe „nachmetaphysische Prämissen“, denen die Begründungsleistung der Theologie entsprechen müsse. Das wirft erstens die Frage auf, welche Prämissen das überhaupt sind, und zweitens die Frage, warum die Theologie sie akzeptieren sollte. Knapp gibt an, dass das nachmetaphysische Denken sich nicht in der Lage sehe, „den Grund aller Wirklichkeit erkennen und diese im Ganzen spekulativ erfassen und durchdringen zu können“[26]. Die „affirmative Bezugnahme auf eine den Weltzusammenhang übersteigende Transzendenz“ sowie die Beantwortung von Fragen zum „Sinn der Wirklichkeit im Ganzen“ seien dem nachmetaphysischen Denken verschlossen.[27] Das scheinen aber gerade Themen zu sein, die dem christlichen Glauben wesentlich sind, was das nachmetaphysische Denken als einen ausgesprochen

[17] *M. Knapp*, Kritische Theorie und Theologie, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 163–180, hier 163.
[18] Ebd. 176.
[19] Ebd. 177.
[20] Ebd.
[21] Ebd.
[22] Ebd.
[23] Ebd. 178.
[24] Ebd. 180.
[25] Ebd.
[26] Ebd. 167.
[27] Ebd. 173.

ungeeigneten Gesprächspartner für die Theologie erscheinen lässt – unabhängig von philosophischen Gründen, die gegen die affirmative Rede von einem nachmetaphysischen Denken sprechen. Warum sollte sich die Theologie also auf die nachmetaphysischen Prämissen einlassen, anders als aus einem allgemeinen Interesse am Dialog mit allen vorfindlichen Denkbewegungen? Es wirkt so, als ob Knapp von einem irgendwie gearteten Verpflichtungscharakter des nachmetaphysischen Denkens ausgeht: Es gebe eine „nachmetaphysische Denksituation“[28] und die besagten Prämissen seien diejenigen „einer säkularen Moderne“[29]. Es ist allerdings unklar, wie das zu verstehen ist. Es ist wenig dagegen einzuwenden, wenn damit lediglich die Rahmenbedingungen säkularer Staaten und Gesellschaften gemeint sind – was die Rede von einer „säkularen Moderne“ nahelegt – und die Verpflichtung auf das nachmetaphysische Paradigma nur bedeutet, dass der christliche Glaube aus Sicht eines liberal-demokratischen Verfassungsstaates eine Weltanschauung unter anderen bleibt und „in den pluralen Kontexten der Moderne keinen Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit“[30] erheben darf. Das wäre aber damit vereinbar, dass die Theologie den Rationalitätsaufweis des christlichen Glaubens außerhalb der nachmetaphysischen Grenzen anstrebt, denn universale Wahrheitsansprüche zu erheben und metaphysisch elaborierte Gründe für diese vorzulegen, ist nicht mit dem Anspruch auf Allgemeinverbindlichkeit in einem staatsrechtlichen Sinn gleichzusetzen.[31]

2. Theologie und analytische Philosophie

Die Behauptung, wir würden in einem nachmetaphysischen Zeitalter leben, ist bekanntlich für diejenigen Theologinnen und Theologen ein rotes Tuch, die sich an der analytischen Philosophie orientieren. Denn der Kontrast zwischen der umfassenden gegenwärtigen Forschung zu traditionellen Themen der allgemeinen und speziellen Metaphysik in der analytischen Philosophie einerseits und dem theologischen Nachsinnen unter nachmetaphysischen Bedingungen andererseits ist bemerkenswert. Angesichts dieser Sachlage fragt Thomas Schärtl, warum systematische Theologen sich mit Vorliebe bei Philosophien bedienen, die man grob gesprochen einem postmodernen Paradigma – oder einem nachmetaphysischen Paradigma, könnte man hinzufügen – zuordnen kann, „obwohl ein eher analytisches Denken den argumentativen Ansprüchen eines Glaubwürdigkeitserweises des Glaubens eher förderlich sein dürfte“[32]. Damit deutet er auf ein Spannungsverhältnis hin, das sich durch den gesamten Sammelband zieht und zumindest im deutschsprachigen Raum wohl allgemein für die Beziehung weiter Teile der gegenwärtigen theologischen Forschung zur akademischen

[28] Ebd. 175.
[29] Ebd. 180.
[30] Ebd. 173.
[31] In einem Aufsatz zu einem ähnlichen Thema spricht Knapp von der „Depotenzierung der traditionellen Metaphysik“, die das neuzeitliche Denken beginnend im Nominalismus bewirkt habe, was eine Akzeptanz nachmetaphysischer Prinzipien motivieren könnte (*M. Knapp*, Das Wirklichkeitsverständnis des Glaubens. Zur Frage nach den ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen, in: *B. P. Göcke/Ch. Pelz* (Hgg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 3: Theologie und Metaphysik, Münster 2019, 211–233, hier 212). Dies stellt aber eine von den Prinzipien des säkularen Staates unabhängige, erkenntnistheoretische These dar und verlangt demnach eine davon unabhängige Explikation und Begründung. Hier wird zudem die entscheidende Doppeldeutigkeit der Rede von einem nachmetaphysischen Denken bzw. nachmetaphysischen Zeitalter deutlich: Handelt es sich um eine deskriptiv-zeitdiagnostische Feststellung oder um eine normative Wertung? Ist ersteres gemeint, scheint die universale Gültigkeit dieser Diagnose fraglich. (Was ist etwa mit der florierenden naturalistischen Metaphysik oder der Ausarbeitung einer theistischen Metaphysik?) Ist hingegen eine normative Wertung intendiert, stellt sich die Frage nach substanziellen Gründen für diese negative Beurteilung des metaphysischen Unternehmens.
[32] *Th. Schärtl*, Relevanzfragen für eine Philosophie in der Theologie, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 3–37, hier 24.

Philosophie als prägend bezeichnet werden kann. Es drückt sich konkret in dem Phänomen aus, dass die analytische Philosophie trotz ihres weltweiten Siegeszugs „in der konkreten Arbeit vieler systematischer Theolog/innen immer noch nicht angekommen [ist]“[33]. Nun gilt keineswegs, dass die Theologie einer bestimmten philosophischen Denkrichtung verpflichtet wäre, bloß weil diese an philosophischen Fakultäten vorherrschend ist. Wenn die Frage danach, welche Philosophie für die Theologie geeignet ist, durch eine inhaltliche Suche nach Entwürfen abgehandelt wird, die mit den weitgespannten Topoi systematischer Theologie räsonieren, ist die Scheu vor den kleinteiligen Diskussionen analytischer Journals sogar gut nachvollziehbar. Denn diese Diskussionen zeichnen sich durch extreme Spezialisierung auf Einzelaspekte innerhalb gut eingegrenzter Subbereiche aus. Als „Weltanschauungs-Gegenüber“[34] zur Theologie, wie Schärtl eine mögliche Rollenzuteilung der Philosophie treffend bezeichnet, ist der analytische Diskurs, welcher den Großteil aller Veröffentlichungen zur systematischen Philosophie in englischsprachigen Zeitschriften umfasst, hochgradig ungeeignet. So gesehen ist es verständlich, wenn sich Theologen nach relevanten philosophischen Impulsen fernab des analytischen Fachbetriebs umschauen.

Was könnte eine Hinwendung zur analytischen Philosophie dann für die Theologie bringen? Gerade die Tatsache, dass jene kein weltanschauliches Gegenüber sei und keine systembildenden Tendenzen an den Tag lege, so Winfried Löffler in seinem Beitrag, komme „der Theologie entgegen, weil eine so verstandene Philosophie weniger in die Gefahr gerät, zum Weltanschauungsersatz oder Religionsersatz zu werden“[35]. Nicht aus ihrem Angebot an weltanschaulichen Thesen, die dem christlichen Glauben verwandt sind, leite sich die hauptsächliche Bedeutung der Philosophie innerhalb theologischer Forschung ab, sondern vielmehr davon, wie Benedikt Paul Göcke schreibt, „dass zentrale Aussagen der Dogmatik und Fundamentaltheologie der Sache nach metaphysische und erkenntnistheoretische Aussagen sind, die auf dem Feld der Philosophie angesiedelt sind und dort verantwortet werden müssen“[36]. Gerade die analytische Philosophie stelle nun durch ihre „größtmögliche begriffliche Klarheit und argumentative Transparenz“ das hierzu geeignete methodologische Instrumentarium zur Verfügung, so dass Dogmatik und Fundamentaltheologie, „[i]nsofern sie an der Geltung des Katholizismus interessiert sind, […] sich der Methoden der analytischen Philosophie bedienen [sollten], um mit ihrer Hilfe ihre metaphysischen, ontologischen und epistemischen Verpflichtungen zu klären und argumentativ als wahre oder zumindest rational akzeptierbare Thesen zu begründen“[37].

Was in unterschiedlichen Eingrenzungsversuchen des analytischen Denkens immer vorkommt, ist die Beschreibung ebensolcher methodologischer Ideale wie Klarheit und Transparenz. So charakterisiert auch Löffler die analytische Philosophie als einen „Stil des Philosophierens, der sich einer besonderen Transparenzmaxime verpflichtet fühlt und Augenmerk auf die Offenlegung argumentativer Strukturen und sprachliche Präzisierung legt“[38]. Doch solche Auskünfte über das Proprium analytischer Philosophie verfehlen zum Teil das Ziel einer aufschlussreichen Abgrenzung der analytischen Philosophie von nicht-analytischen Richtungen, da der Auflistung analytischer Tugenden und Ideale dem Wortlaut nach leicht zuzustimmen ist, weshalb so gut wie niemand diese Eigenschaften des analytischen Diskurses für sich ablehnen würde. Beispielsweise verschreiben sich nur wenige Theologietreibende offen einer nichtdiskursiven, vernunftfremden Denkweise, die eine argumentative und begriffliche Unklarheit vorschreibt oder gar eine generelle Verdächtigung rationalen Argumentie-

[33] Ebd. 4.
[34] Ebd. 33.
[35] *W. Löffler*, Analytische Philosophie und Theologie, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 199–227, hier 213.
[36] *B. P. Göcke*, Alter Wein in neuen Schläuchen. Analytische Philosophie als ancilla theologiae, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 229–260, hier 237.
[37] Ebd. 245.
[38] *Löffler*, Analytische Philosophie und Theologie, 226.

rens beinhaltet. Vielmehr werden gerade im theologischen Diskurs rationalitätsaffine Termini wie „Vernünftigkeit", „Diskursivität", „Wissenschaft" etc. gern an zentraler Stelle innerhalb argumentativer Strukturen pointiert eingesetzt. Dies führt dazu, dass sich zuweilen ein *rhetorischer* Gebrauch solcher Ausdrücke einschleicht.[39] Worin genau besteht dann aber der Unterschied, so müssen wir fragen, zwischen einem rationalen Argumentieren und einem rhetorischen Agitieren? Anders gefragt: Was zeichnet die analytische Tradition mit ihrer argumentativen Präzision gegenüber einem Reden von „Argumenten" aus? Hieran schließt sich die Frage nach dem Rationalitätsverständnis der analytischen Philosophie an: Worin äußert sich Rationalität im analytischen Diskurs und worin unterschiedet sich diese Äußerung vom Bekenntnis zu einer spezifischen, in der Philosophiegeschichte verbürgten Rationalitätskonzeption wie etwa einem nachmetaphysischen „Rationalitätskonzept"[40], einem idealistischen „Vernunftbegriff"[41] oder einer transzendentalphilosophischen Bestimmung der Vernunft, wie sie oben im ersten Abschnitt besprochen wurden?

3. Die Relevanz der analytischen Philosophie für die Theologie

In Anlehnung an Göcke und Löffler soll im Folgenden eine Antwort auf diese Fragen vorgeschlagen werden, aus der sich eine besondere Bedeutung der analytischen Philosophie für die Theologie ergibt. Um das Rationalitätsverständnis der analytischen Philosophie einzugrenzen und um daraus eine Relevanz derselben für die theologische Reflektion abzuleiten, gilt es vor allem zu klären, *wozu* argumentative Transparenz und sprachliche Präzision – die Hauptmerkmale dieser Richtung – im analytischen Denken überhaupt angestrebt werden. Die Methode der analytischen Philosophie lasse sich, so Göcke, als „ein größtmögliche epistemische Verletzbarkeit anstrebender Dialog über die Sache der Philosophie verstehen"[42]. Die analytische Philosophie öffne sich daher „einer größtmöglichen im Dialog ansprechbaren Kritik, die es ermöglicht, Fehler in der Begriffsanalyse aufzudecken und verweigerte Zustimmung durch das Angeben möglichst präziser Gründe zu erkennen und zu erklären"[43]. Sprachliche Präzision ist notwendig, um Ambiguitäten und Unklarheiten zu beheben, die sonst die externe Beurteilung der Gültigkeit und der Stärke eines Arguments erschweren würden.[44] Demnach dienen die oft besungene begriffliche Klarheit und argumentative Transparenz analytischer Philosophie an erster Stelle der Ermöglichung „maximale[r] Kritik im philosophischen Dialog"[45]. Was oberflächlich betrachtet wie kleinkarierte Haarspalterei aussehen mag, ist Produkt einer Kultivierung diskursiver Praktiken, die letzten Endes die Maximierung universaler Versteh- und Kritisierbarkeit sowie die Minimierung irrelevanter Einflussnahme durch ideologische und rhetorische Faktoren fördern sollen. In Anlehnung an diese Überlegungen kann man letztlich – sehr allgemein und nicht erschöpfend – das Projekt der analytischen Philosophie als den Versuch bezeichnen, die bestmöglichen Bedingungen für einen intersubjektiven Dialog über traditionelle und neu aufkommende Themen der Philosophie zu gewährleisten, in dem möglichst viele geographisch, kulturell, psychologisch und geschichtlich bedingte Vorannahmen aufgedeckt, thematisiert und offen dem Begründungszwang ausgesetzt werden. Hierin drückt sich das Rationalitätsverständnis analytischer Philosophie aus. In ihrem Streben nach einer höchstmöglichen epistemischen Angreifbarkeit unterscheidet sie sich sowohl

[39] Vgl. *J. Haldane*, Philosophy, the Silencing of Religion, and the Prospects for Religious Philosophy, in: RIPh 3 (2003) 349–368, hier 363.
[40] *Knapp*, Kritische Theorie und Theologie, 166.
[41] *Müller*, Idealismus und Theologie, 98.
[42] *Göcke*, Alter Wein in neuen Schläuchen, 242.
[43] Ebd.
[44] Vgl. *D. Føllesdal*, Thomism and the Future of Catholic Philosophy, in: New Blackfriars 80 (1999) 175–177, hier 176.
[45] *Göcke*, Alter Wein in neuen Schläuchen, 243.

von Denkkontexten, in denen Termini wie „Vernünftigkeit" oder „Diskursivität" lediglich rhetorisch gebraucht werden, als auch von philosophischen Entwürfen, die einem partikularen und voraussetzungsreichen Vernunftbegriff anhängen bzw. die Kriterien für Vernünftigkeit einer spezifischen Epoche der Philosophiegeschichte entnehmen.

Dass eine so verstandene analytische Rationalität dem theologischen Diskurs teilweise fremd ist, zeigt sich exemplarisch darin, dass Theologietreibende, wie Göcke in einem anderen Zusammenhang moniert, allzu oft eine „anti-realistische Metaphysik" vertreten und die Behauptung aufstellen, dass „es konstitutiv für ‚die Moderne' wäre, dass in ihr nur eine anti-realistische Metaphysik betrieben werden könne"[46]. Auch in seinem Beitrag im Sammelband vermerkt er zurecht, dass eine schlichte Berufung auf „die Moderne" kein Argument sei. In Bezug auf eine Anmerkung von Hans-Joachim Höhn, der „modernitätskompatible Lösungen"[47] in der Gotteslehre fordert, stellt Göcke fest, dass „sich die wenigsten Philosophen verpflichtet fühlen, bestimmten geschichtlichen Epochen entsprechen zu müssen"[48]. Der Grund dafür ist natürlich, dass eine Aussage, die mit wesentlichen Ideen einer bestimmten Epoche direkt oder indirekt inkompatibel ist, dennoch wahr sein kann, während die zur Debatte stehende Epoche einem Denkfehler aufsitzt. Der Hinweis auf die Inkompatibilität mit der Moderne kann demnach nur dann eine argumentative Kraft entfalten, wenn erst gezeigt wird, dass ein wahrer oder zumindest gut begründeter Gedanke, der in der Moderne artikuliert worden ist, – solche gibt es viele – mit einem propagierten Gedanken inkompatibel ist.[49] Eine Stipulation bestimmter Denkbedingungen, wie sie in der Rede von „der Moderne" zum Ausdruck kommt, ist hingegen der eben beschriebenen epistemischen Verletzbarkeit sowie der Ermöglichung maximaler Kritik im Dialog hinderlich. Denn Thesen wie die einer für das Denken normierenden „Moderne" hängen von Prämissen ab, die – obwohl sie nur in bestimmten Kreisen Akzeptanz finden und außerhalb ihrer höchst umstritten sind – meistens nicht explizit zur Diskussion gestellt werden, was das rationale Gespräch im Vollsinn behindert, wenn nicht sogar verunmöglicht.[50] Dies gilt auch dann, wenn man berücksichtigt, dass „Moderne" nicht nur eine geschichtliche Epoche im historisch-soziologischen Sinn bezeichnen soll, sondern ein normatives Konzept ausdrückt (etwa das „Projekt der Moderne"). Denn auch das sollte nicht einfach stillschweigend als normative Basis vorausgesetzt, sondern rational diskutiert, gerechtfertigt und in fraglichen Aspekten (etwa in Bezug auf den nachmetaphysischen Charakter) kritisiert werden können.[51] Paradoxerweise wird im theologischen Betrieb gerade die Berufung auf

[46] *B. P. Göcke*, Keine Freiheitstheorie ohne Metaphysik. Zur Debatte um die „Theologie der Freiheit", in: HerKorr 72 (2018) 30–33, hier 31.

[47] *H.-J. Höhn*, Existentiale Semiotik des Glaubens. Systematische Theologie – nach dem „cultural turn", in: *M. Dürnberger [u. a.]* (Hgg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart, Regensburg 2017, 55–79, hier 78.

[48] *Göcke*, Alter Wein in neuen Schläuchen, 253.

[49] Höhn spricht in diesem Zusammenhang vom „Anspruchsniveau der Moderne" sowie von der Verfassung und dem Selbstverständnis der Welt, die „es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken" (*Höhn*, Existentiale Semiotik des Glaubens, 78). Doch es wird offengelassen, inwiefern der Anspruch der Moderne berechtigt ist und warum das Selbstverständnis der Welt – wie auch immer dieses ermittelt wird – für die Gottesrede normierend sein soll.

[50] Pascal Engel betrachtet es als ein wesentliches Kennzeichnen nicht-analytischer Philosophie, dass diese die Vorstellung eines „radical move into some new space or new era of thought" pflegt und quasi-argumentativ einsetzt (*P. Engel*, Analytic Philosophy and Cognitive Norms, in: The Monist 82 (1999) 218–234, hier 222). Die hier kritisierte Bezugnahme auf eine normative Moderne scheint auf solche Denkmanöver zurückzugehen, die, auch wenn sie in manchen Kontexten schlüssig erscheinen mögen, der interkontextuellen Nachvollziehbarkeit entbehren.

[51] In Bezug auf Habermas, der oft als Gewährsmann eines nachmetaphysischen Denkens angeführt wird, bemerkt Robert Spaemann zurecht, dass dessen „ständiges Insistieren auf dem Ende der Metaphysik […] immer den beschwörenden Charakter einer Versicherung [hat], die nie argumentativ eingeholt wird". Daher, so empfiehlt Spaemann, sollten „[d]ie Worte ‚metaphy-

Denkbedingungen der Moderne oder auf eine bestimmte Beschaffenheit der Vernunft – die an und für sich höchst umstritten sein kann – nicht selten als Manifestation von Rationalität ausgegeben. Aus analytischer Perspektive sind aber genau solche Konzeptionen von Rationalität kritisch zu hinterfragen, denn Rationalität besteht nicht in der Treue zu einer bestimmten Konzeption von Rationalität. Im philosophischen Kontext äußert sie sich vielmehr in der möglichst umfassenden Ermöglichung intersubjektiver Kritik, einschließlich einer Kritik am propagierten oder implizit vorausgesetzten Rationalitätsverständnis.

Zur Begründung und Entfaltung des christlichen Glaubens sollte sich die Theologie das analytische Ethos, das aus dem Bemühen um intersubjektive bzw. interkontextuelle Verständlichkeit und Begründbarkeit erwächst, explizit zu Eigen machen. Dies legt sich insofern nahe, als die Theologie einen universellen Anspruch hat und – aus katholischer Sicht nicht zuletzt qua Einbettung in eine Weltkirche – das Gespräch über verschiedene kulturell und geistesgeschichtlich geschlossene Denkräume hinweg suchen muss. Da sich das Christentum „seit den ersten Jahrhunderten als argumentativ verfasste Religion präsentiert hat, die die Auseinandersetzung mit anderen Geltungsansprüchen nicht gescheut hat", kommt ihm zudem, wie Löffler bemerkt, eine „gewisse innere Affinität" zur analytischen Philosophie zu.[52] Eine Rezeption analytischer Methoden und eine Verinnerlichung des analytischen Ethos seitens der Theologie kämen sogar, so darf man im Hinblick auf Ludger Honnefelders Beitrag zum „Erbe der Scholastik" sinnieren, einer Neuentdeckung der eigenen theologischen Tradition gleich. Die „neue Welt wissenschaftlicher Rationalität", die die Umformung des Aristotelismus in der Scholastik bewirkt habe, so Honnefelder, ermögliche es der Theologie, „den universalen Anspruch ihres Objekts mit dem der menschlichen Vernunft zur Verfügung stehenden Instrument der Universalität, nämlich den Eintritt in den Raum der Gründe, zur Geltung zu bringen"[53]. Der Raum der Gründe, so muss man Johannes Brachtendorfs Gedanken zur Bedeutung der Philosophiegeschichte lesen, erstrecke sich über die Zeiten hinweg, weshalb sich der philosophische Diskurs als „diachrones Gespräch"[54] vollziehe. Aus Brachtendorfs Beitrag sowie aus den Ausführungen zur analytischen Philosophie in den hier besprochenen Beiträgen kann man schließen, dass dieses Gespräch ein kritisches, auf Begründung bestehendes Prüfen bleiben muss und dass die Treue zu einer bestimmten philosophischen Schule oder Denkepoche weder eine notwendige noch hinreichende Bedingung für den Eintritt in den Raum der Gründe sein kann. Weder die ausschließliche Beschäftigung mit den Heroen der analytischen Religionsphilosophie noch das Bestehen auf einer thomistisch informierten Theologie noch ein exklamatorischer Vernunftbegriff in der Nachfolge Kants oder Habermas' kann vor dem Abdriften in ein kontextabhängiges und intellektuell abgeschlossenes Denken bewahren. Analytisch geprägte Philosophinnen und Philosophen leben hingegen eine intellektuelle Praxis vor, die sich zumindest als Ideal der gemeinschaftlichen Durchleuchtung argumentativer Ausgangspunkte und der Aufdeckung jedweder dialoghindernden Voreingenommenheit verschrieben hat – sie erobern den Raum der Gründe immer wieder neu. Für die Erfüllung ihrer „hermeneutisch-kritischen Aufgabe" im Sinne Richard Schaefflers kann die Theologie sicher von dieser Praxis viel lernen.

---

sisch', ‚postmetaphysisch' und ‚unter den Bedingungen der Modernität' […] vielleicht für eine Weile um der Klarheit der Argumentation willen unter Philosophen aus dem Verkehr gezogen werden" (*R. Spaemann*, Habermas über Bioethik, in: DZPh 50 (1/2002) 105–109, hier 108).

[52] *Löffler*, Analytische Philosophie und Theologie, 213.

[53] *L. Honnefelder*, Das Erbe der Scholastik, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 41–56, hier 55.

[54] *J. Brachtendorf*, Braucht die Theologie Philosophiegeschichte?, in: *Blay [u. a.]* (Hgg.), Stets zu Diensten, 57–71, hier 67.

Summary

This contribution discusses an edited volume emerging from a German-speaking conference on the relation between theology and philosophy. First, it critically appraises selected chapters that are concerned with non-analytic approaches in philosophy. It then attends to analytic philosophy and its possible relevance for theology. With reference to pertinent chapters, it argues that the high standards of discursive transparency and intersubjective comprehensibility manifested in analytic philosophy ought to be an integral part of theological reflection, especially in view of the universal aspirations of the latter.

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** 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

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Feser, Edward: *Scholastic Metaphysics*. A Contemporary Introduction (editiones scholasticae; 39). Heusenstamm: editiones scholasticae 2014. 302 S., ISBN 978–3–86838–544–1 (Paperback).

Im Vorwort zu seiner Monographie erklärt Edward Feser, er versuche, dem Titel seines Buches gerecht zu werden (vgl. 6): Zum einen möchte er verschiedene scholastische Denker zu Wort kommen lassen, sich jedoch hauptsächlich auf Thomas konzentrieren; zum anderen versucht er, einen Einstieg in zentrale Themen der Metaphysik wie bspw. Kausalität, Substanz, Form, Modalität und Teleologie zu bieten (vgl. 7). Desweiteren hat der Verf. keineswegs Scheu vor der thomistischen und neo-thomistischen Tradition – im Gegenteil: Er empfiehlt die Kommentare von Gelehrten aus beiden Traditionen und hält ein Verständnis des Thomismus für unabdingbar, um auch Thomas angemessen begreifen zu können. Dem Anspruch einer „zeitgenössischen" Einführung möchte Feser gerecht werden, indem er sich mit der modernen analytischen Metaphysik auseinandersetzt, aber zugleich ihre Gebiete klar definiert und eingrenzt (vgl. 8f.). In seinem Prolegomenon und ersten Kapitel setzt sich Feser mit dem Szientismus und dessen theoretischen Grundlagen auseinander (vgl. 9–30). Dabei diagnostiziert er zwei Probleme des Szientismus: Zum einen enthält eine Sichtweise der Welt, die behauptet, nur alles empirisch Verifizierbare sei von rationaler Bedeutung, eine zirkuläre Argumentation, da ihre Grundannahmen nicht empirisch verifizierbar sind (vgl. 10). Zum anderen trivialisiert sich der Szientismus selbst, falls er versucht, die Philosophie als Teil der *scientia* zu verstehen – denn die Philosophie enthält viele Sichtweisen und Ideen, die den Szientismus in seinen Grundfesten angreifen (vgl. 11). Der Verf. verteidigt in seinem Buch das Primat der Metaphysik gegenüber der Epistemologie und stellt sich gegen eine naturalistische oder szientistische Sichtweise der Dinge (vgl. 27).

In seinem zweiten Kapitel, das einen Überblick über Akt und Potenz darstellen möchte, gibt Feser zunächst einen kurzen philosophiehistorischen Überblick und behandelt antike Autoren wie Aristoteles, Parmenides, Zenon, Heraklit und die Eleaten (vgl. 31–36). Feser bespricht daraufhin kurz die Ansichten von Thomisten, Scotisten und Suarezianern, die unterschiedliche Ansätze zu spezifischen Fragen vertreten – bspw. bei der Frage, ob andere Dinge als die Potenz den Akt limitieren können (vgl. 36). Ebenso wird auf genauere Differenzierungen von Akt und Potenz eingegangen wie etwa die zwischen objektiver und subjektiver oder zwischen aktiver und passiver Potenz (vgl. 39). Bei seinen Erklärungen zu den Kräften (*powers*) und den verschiedenen Distinktionen verbleibt Feser nicht bei den scholastischen Interpretationen, sondern zeigt Verknüpfungen zu modernen Denkern wie David Hume, George Berkeley, Stephen Mumford, David Armstrong oder Anthony Kenny auf. In einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Wissenschaftsphilosophie und Naturwissenschaft zeigt der Verf., dass scholastische Begriffe wie „Kausalität" durchaus auch im heutigen Diskurs zu finden sind (vgl. 100). Die Naturwissenschaften sind sehr präsent in Fesers Buch, so vergleicht er bspw. den Trägheitssatz, auch erstes Newton'schen Gesetz genannt, mit dem ersten der *quinquae viae*, der Gottesbeweise des Aquinaten (vgl. 118–122).

In seinem dritten Kapitel über die Substanz setzt Feser diesen Kurs fort. Nach einer allgemeineren Besprechung von Form und Materie, substanzieller und akzidentieller Form sowie primärer und sekundärer Materie vergleicht er Thomas mit Duns Scotus

und Francisco Suárez. Ein kurzer Überblick über antireduktionistische Positionen der heutigen Philosophie ist ebenfalls enthalten. Nach einer Darstellung von Substanz und Akzidenz sowie der Kritik derselben durch den modernen Empirismus wendet sich Feser dem Thema der Identität zu – hier findet sich eine Darstellung des berühmten thomanischen und thomistischen Individuationsprinzips (vgl. 198–201). Besonders interessant ist seine Argumentation gegen den Vierdimensionalismus unter dem Aspekt der Persistenz der Dinge (vgl. 201–208). Fesers These lautet, dass der Vierdimensionalismus daran scheitere, den zeitlichen Aspekt von Veränderungen zu erklären, da die Zeit nur als eine weitere Dimension des Raumes betrachtet werde. Stattdessen schlägt Feser die substanzielle Form (*substantial form*) eines Dinges als holistisches, aber doch einfaches Identitätskonzept vor, mit dem eine reduktionistische Sichtweise vermieden werde (vgl. 208).

Feser setzt sich im vierten und letzten Kapitel mit Essenz und Existenz auseinander. Er versucht hierbei, die Essenz als etwas Reales zu beschreiben, und stellt sich gegen antiessentialistische Positionen wie die von Willard van Orman Quine, Karl Popper oder Ludwig Wittgenstein (vgl. 211–229). Danach möchte Feser zeigen, dass Essenz und Eigenschaften von Dingen ontologisch verschieden sind, was er u. a. am Beispiel von Teilchen und ihren elektrischen Ladungen zu erklären versucht (vgl. 231 f.). Er beschreibt die scholastische Vorstellung von Modalität als eines ontologischen Konzepts, welches die Notwendigkeit und Möglichkeit im Sein beschreibt, welche letztlich in Gott gründen; natürliche Theologie wird im Buch jedoch nicht behandelt. Dafür folgt eine kurze Erläuterung über zeitgenössische analytische Ansätze und Sichtweisen des Essentialismus (vgl. 237–241). Eine längere Abhandlung dieses Kapitels befasst sich mit der Distinktion von Essenz und Existenz, die ja bekannterweise auch in dem thomanischen Frühwerk *De ente et essentia* die Kernfrage ist. Nach einer ausführlichen Darstellung der Argumente des Aquinaten für den *actus essendi* geht Feser auch auf heutige Gegenargumente ein. Hierbei bringt er verschiedene Positionen zur Sprache, besonders aber die Kritik aus dem Bereich der formalen Logik. Für Feser ist es dabei wichtig, dass die Logik nach Gottlob Frege nicht direkt auf Thomas angewendet werden könne, da den Analytikern ein Verständnis für das scholastische Konzept individueller Existenz fehle (vgl. 254). Ebenso zeige unsere menschliche Abstraktionsfähigkeit und Vorstellungskraft, dass wir uns Dinge unabhängig von ihrer realen Existenz vorstellen könnten – bspw. Einhörner oder Drachen (vgl. 255 f.). Als letzten Punkt behandelt Feser die Analogie des Seins, bei der richtigerweise die äußerst kontroverse Rezeptionsgeschichte innerhalb der Scholastik erwähnt wird (vgl. 256). Es folgt eine Darstellung und einige Klassifikationen der Analogie, die von einigen Thomisten unterstützt wird. Dabei hätte Feser allerdings noch etwas deutlicher darstellen können, dass es sich hierbei nur um einige Interpretationen der Analogie handelt; die Analogielehre könnte man als das schwierigste Lehrstück des thomanischen *opus* sehen, zu dem es ein reiches Angebot an Interpretationen gibt. Gemeinsam mit anderen Modellen der Scholastik sieht Feser in der Analogielehre ein Modell, das wiederentdeckt werden sollte. Dabei macht er auf das linguistisch-logische Anliegen der Analogielehre aufmerksam, das von der modernen, analytischen Philosophie geteilt wird (262 f.).

Feser vermag es, in seinem Buch auf interessante Weise alte metaphysische Fragestellungen mit modernen Ansätzen und Fragen zu verknüpfen. Ihm ist seine Begeisterung für die aristotelisch-thomanisch-thomistische Metaphysik durch das gesamte Buch hinweg anzumerken. Dieses lässt sich wohl zweifellos der philosophischen Schule des analytischen Thomismus zuordnen. Obwohl Feser ein großes Wissen über Thomas selbst, andere Scholastiker und auch die Thomas-Forscher des anglo-amerikanischen Raumes unter Beweis stellt, gelingt es ihm nicht gänzlich, die realistische Sichtweise der Thomisten als das „überlegenere" Modell zu präsentieren. Positiv lässt sich dabei sicherlich Fesers Wertschätzung der philosophischen

Leistung von Thomisten erwähnen; negativ, dass man den Eindruck gewinnen kann, er versuche ein „perfektes System" des analytischen Thomismus zu etablieren. Das gesamte Buch besitzt ebenso einen leicht apologetischen Unterton, es kann als eine Verteidigungsschrift des Thomismus gegen die „Irrlehren" des Szientismus oder Rationalismus gedeutet werden – mancher Leser mag sich möglicherweise daran stören und an die autoritäre Seite der Neo-Scholastik erinnert fühlen. Dennoch zeigt Feser auch klar die Grenzen der scholastischen Fragestellungen auf und erliegt nicht der Versuchung, Engel auf Nadelspitzen zu zählen. So gibt er auch zu, dass bspw. die Frage, wie viele Planken man entfernen müsse, damit ein Schiff seine Existenz als Schiff „verliere" – das berühmte Paradoxon „Schiff des Theseus" –, sehr schwierig zu beantworten sei (vgl. 210). In scholastischer Manier werden in diesem Buch auch die Gegenpositionen relativ adäquat dargestellt, jedoch finden sich hier leider auch pejorativ-polemische Ausdrücke wie bspw. „ludicrous caricature" (219) für Karl Poppers Sichtweise von Platon und Aristoteles oder „ignorance" (254) für Anthony Kennys Wissensstand über die thomanische Distinktion von Essenz und Existenz. Die Themenauswahl, die Feser getroffen hat, um einen Überblick über scholastische Metaphysik zu geben, ist systematisch nachvollziehbar. Dass der Aquinate Dreh- und Angelpunkt der Scholastik in diesem Buch ist, lässt sich aufgrund der Bedeutung des thomanischen Werkes ebenso nachvollziehen. Da sich der Verf. insbesondere mit naturwissenschaftlichen Konzepten und Theorien auseinandersetzen möchte, wäre es sicherlich auch interessant gewesen, die Naturphilosophie und -forschung des Albertus Magnus oder das Konzept der *scientia experimentalis* von Roger Bacon als stärker empiriebasierte Sichtweisen innerhalb der Scholastik zu benennen und als mögliche Ansatzpunkte zu berücksichtigen. Obwohl das Buch durch seine komplexen Problemstellungen von Naturwissenschaft und Philosophie sicherlich keinen niederschwelligen Einstieg in das Thema bietet, gibt Feser oft recht anschauliche Beispiele, die zum Verständnis des Gesagten beitragen. Somit bekommt der Leser einen guten Einblick in die Scholastik – insbesondere in thomanisch-thomistische Positionen – aus der Sichtweise eines analytischen Thomisten und erhält gleichzeitig ein Beispiel moderner, konservativ-katholischer Apologetik. J. Schuler

Carls, Rainer: *Mensch und Gott*. Eine Religionsphilosophie (Innsbruck Studies in Philosophy of Religion; 1). Paderborn: mentis 2020. XXVI/272 S., ISBN 978–3–95743–170–7 (Paperback); 978–3–95743–729–7 (EPUB).

Im Gegensatz zu zahlreichen religionsphilosophischen Publikationen, die lediglich „Diskussionsstände zu Einzelproblemen wiedergeben" (XI), handelt es sich bei dem vorliegenden Werk um ein von der scholastischen Tradition inspiriertes Lehrbuch der natürlichen Theologie, das die Reflexion darüber anregen möchte, „wie sich das eigene, persönliche Gottesbild zu den ‚offiziellen' Gottesbegriffen der Religionen und der Philosophen verhält, wo es vielleicht inkonsequent oder gar unberechtigt ist, und wie es womöglich mit Grunderfahrungen des Menschen und mit seiner Welt-und Selbstbeschreibung im Ganzen, also seiner Metaphysik, zusammenhängt" (ebd.).

Im ersten Kapitel bestimmt Carls (= C.) die Religionsphilosophie als die Wissenschaft, die sich aus einer philosophischen Reflexion über die notwendigen Wesenszüge der Religion(en) sowie über deren Möglichkeit, Wahrheitsgehalt, Berechtigung und deren spezielle Inhalte ergibt. Davon ausgehend unterscheidet C. verschiedene Richtungen von Religionsphilosophie, erstens „eine metaphysische Religionsphilosophie" (5), zweitens eine „religionskritische Religionsphilosophie" (ebd.), drittens eine „apologetische Religionsphilosophie" (ebd.) und viertens eine Form von Religionsphilosophie, welche die Ergebnisse der empirischen Religionswissenschaft voraussetzt und über „eine nähere Kenntnis mehrerer tatsächlich vorkommender Religionen" (6) verfügt. Der am stärksten metaphysisch geprägte Teil der Religions-

philosophie ist ihm zufolge die *natürliche Theologie*, die sich eine Klärung der Wesensbeschaffenheit der Religion(en) zum Ziel setzt. Im Gegensatz zur *Offenbarungstheologie* setzt sie allerdings keine übernatürliche Offenbarung voraus, sondern „beschränkt sich auf das, was der Mensch mit seinen natürlichen Fähigkeiten über Gott herausfinden kann" (XII).

Im zweiten Kapitel stellt C. bezüglich des Verhältnisses von Religion und Gottesglaube dreierlei fest: 1) Die religiöse Haltung und der Gottesglaube des Menschen beruhen „auf einem holistischen Verständnis des eigenen Daseins als einer Wirklichkeit, die durch ihr Verhältnis zu Gott oder einer göttlichen Macht bestimmt ist" (30). 2) Die Grundfrage der natürlichen Theologie nach Gottes Existenz und Wesen ist begründet in seiner fundamentalen Abhängigkeit von diesem Gott als der Grundlage der ganzen Wirklichkeit, die er zugleich gänzlich transzendiert. 3) Die natürliche Theologie kann ihre volle Bedeutung nur im Rahmen einer konkreten Religion bzw. einer konkreten Haltung gewinnen, „weil innerhalb dieser Haltung nicht nur das theoretische Denken, sondern vor allem das willentliche, ehrfurchtsvolle Akzeptieren dieser transzendenten Wirklichkeit stattfindet" (31).

Im dritten Kapitel geht C. näher auf das Problem des Gottesbildes ein. Kulturbedingte Faktoren und der Druck der sozialen Umwelt in einer einseitig religiösen oder säkularisierten Umgebung haben ihm zufolge „für gewöhnlich zur Folge, dass das Wort ‚Gott' mit einer Bedeutung verwendet wird, die sich bei genauerer Reflexion unmittelbar als gänzlich unbegründet und sinnentstellend erweist" (43). Wie viele Menschen abgeneigt sind, ihre politischen Ideen zu ändern, sind sie nach C. auch in vielen Fällen nicht willens, Änderungen an ihrem Gottesbild vorzunehmen. Bestreiten lasse sich auch nicht, dass das Gottesbild ausschlaggebend sei für das „Lebensauffassungssystem" (ebd.) des Menschen und damit „für seine gesamte Sicht auf die Wirklichkeit" (ebd.), gleichgültig ob er nun Gottes Existenz akzeptiere oder verneine. Die subjektive Ausformung des Gottesbildes könne nämlich dem einen die ersehnte Sicherheit für sein Leben geben und den anderen dazu veranlassen, „Gott als störenden Tyrannen abzuweisen" (ebd.). Wenn es um die Frage von Gottes Existenz und Wesen geht, ist also, wie C. festhält, „der einzelne Mensch nie nur ein objektiver Teilnehmer und Beobachter, sondern eine ganz und gar existenziell berührte und engagierte Person" (ebd.).

Im vierten Kapitel geht C. der Frage nach, ob und wie man von Gott überhaupt sprechen kann. Dabei rekurriert er auf die klassische Analogielehre, der zufolge „Prädikate unter gewissen Bedeutungsmodifikationen auf Gott übertragbar sind, sofern man zugleich festhält, das keine ausgesagte Ähnlichkeit so groß ist, dass man nicht eine noch größere Unähnlichkeit feststellen könnte" (XIII). Die Möglichkeit, auf analoge Weise von Gott zu sprechen, verhindert ihm zufolge „zwei problematische Konsequenzen, die sonst unmittelbar für jede Religion und jeden Gottesglauben entstünden" (56). Sie verhindert nämlich, „dass man von einem unüberbrückbaren Graben von Gott und Welt ausgeht, der jegliche Erkenntnis von Gott und Welt unmöglich macht" (ebd.). Sie impliziert zugleich aber auch, „dass Gott nicht mit der ganzen Welt oder einem Teil davon identifiziert werden kann" (ebd.).

Das fünfte Kapitel befasst sich mit dem Problem von Gottes Existenz. Gottes Weise zu sein, so stellt C. klar, unterscheide sich „auf eine radikale und für den Menschen unbegreifliche Weise von allen anderen Weisen zu sein" (69). Während man von allem anderen sagen könne, dass es seine Existenz hat, sei es bei Gott so, dass er seine Existenz bzw. das Sein selbst sei. C. erinnert in diesem Zusammenhang an die scholastische Redeweise von Gott als dem *esse subsistens*. Zu den Implikationen dieser Redeweise führt er weiter aus: Gehört es zum Wesen einer Sache, notwendigerweise zu existieren, so schließe das aus, „dass es etwas anderes gibt, dessen Wesen auch darin besteht, notwendigerweise zu existieren" (70). Wenn es einen Gott gibt, müsse dieser ein einziger sein. Es ist also nicht möglich, dass es „neben", „an der Seite von",

„außerhalb“ oder „unabhängig von“ „etwas exakt Gleiches wie Gott geben kann, weil Gott auf diese Weise nicht länger der sein könnte, dessen Wesen darin besteht, dass er ist“ (ebd.). In diesem Sinne muss der eine Gott nach C. „allumfassend und unendlich und unbegrenzt in seinem Verhältnis zu allem anderen sein“ (ebd.).

Im sechsten Kapitel werden verschiedene Varianten eines theologischen Agnostizismus diskutiert und die katholische Gegenposition, „die an der grundsätzlichen Möglichkeit einer begrenzten natürlichen Gotteserkenntnis festhält“ (XIV), beschrieben. Der agnostische Standpunkt lässt sich mit Hilfe der allgemeineren Behauptung ausdrücken, der Mensch könne überhaupt keine Erkenntnis von Gott haben, oder durch die speziellere Behauptung, der Mensch könne nicht wissen, ob es einen Gott gibt oder nicht. Verneint ein radikaler theologischer Agnostizismus jegliche Erkenntnismöglichkeit in Bezug auf Gott, so behauptet eine moderatere Spielart dieses Agnostizismus nur, dass der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft zu keiner Gotteserkenntnis fähig sei. Häufig tritt ein praktischer Agnostizismus nicht in Form einer ausdrücklichen Behauptung auf, sondern zeigt sich eher in einer gleichgültigen Haltung gegenüber der Gottesproblematik, weil man über Gott auf jeden Fall nichts wissen könne. Das Proprium eines erfahrungstheoretischen Gottesbeweises sieht C. darin, dass dieser als Existenzbeweis mindestens eine Existenzprämisse sowie eine Prinzipienprämisse enthalten müsse. Der aussichtsreichste Ausgangspunkt ist seiner Meinung nach die Kontingenz der Wirklichkeit.

In den drei folgenden Kapiteln expliziert C. klassische Wege der natürlichen Gotteslehre. Im siebten Kapitel nimmt er Bezug auf die These, dass das, was die letzte normierende Grundlage für die endlichen und graduellen Vollkommenheiten der Welt sei, diese Vollkommenheiten „in höchstem Grade in sich selbst enthalten und sie gleichzeitig zu einer letzten Einheit zusammenfassen“ (100) müsse. Um eine Ahnung zu bekommen, wer Gott ist, gelte es daher, „Gott auf dialektische Weise alle möglichen Vollkommenheiten zuzuschreiben und sie zugleich miteinander in ein Gleichgewicht zu bringen, sodass sie einander ausbalancieren können“ (101). Konkret bedeute das, „Gott ist zwar die Güte, aber er ist auch die Wahrheit und die Gerechtigkeit usw.“ (ebd.). In Gott werden mithin „alle solchen durch die Endlichkeit gegebenen Widersprüche aufgehoben“ (ebd.), so dass er, mit dem Cusaner gesprochen, als *coincidentia oppositorum* angesehen werden kann. Im achten Kapitel weist C. sodann darauf hin, durch eine gründliche metaphysische Analyse des konkreten Seienden könne man herausfinden, dass es etwas geben müsse, was auf letztlich unbegreifliche Weise alles Relative und Kontingente in unserer sinnengebundenen Welt transzendiere. Mit einer weiteren Reflexion könne zudem gezeigt werden, dass „das notwendige Absolute, welches das Sein selbst ist, identisch mit dem Vollkommenen sein muss“ (114). Denn wie die Ursache der Existenz der kontingenten konkreten Dinge in der Welt im notwendigen Absoluten liegen müsse, so müssten auch „deren positive Beschaffenheiten, die zu ihrem Wesen gehören und daher letztlich die Weise bestimmen, wie es sie gibt, ihren letzten Grund in diesem notwendigen Absoluten haben, das in sich selbst alle diese positiven Beschaffenheiten enthalten muss“ (ebd.). Das neunte Kapitel ergänzt die in den beiden vorangegangenen Kapiteln behandelten objektivistischen Wege durch Argumente, die „einen anthropologischen Weg“ (XV) beschreiten. Hierzu zählt C. u. a. Argumente, die von der Erfahrung ausgehen, in beliebigen konkreten Handlungen im Grunde eine letzte totale Bedeutsamkeit und einen Sinn des eigenen Daseins voraussetzen zu können, und deshalb auf Gott als letzten „Sinngrund“ (ebd.) rekurrieren. Dassselbe gilt für Argumente, die bei einer Erfahrung unbedingter moralischer Verpflichtung ansetzen, aus der sich Gott als „fordernde Macht“ (ebd.) erschließen lässt. Schließlich weist C. auch darauf hin, je mehr der Mensch im Zuge seiner vernünftigen Reflexion Gott als das letztlich unbegreifliche und unaussprechliche Mysterium erfahren könne, desto mehr trete Gott für ihn auch „als der Heilige hervor“ (135). Das richtige vernünftige Denken

im Bereich der Gottesfrage erschöpft sich also ihm zufolge nicht im Objektivieren und Verdinglichen Gottes, sondern lässt ihn vielmehr, mit Rudolf Otto gesprochen, als ein „mysterium tremendum et fascinosum" hervortreten.

Die vier nächsten Kapitel behandeln Gottes Relation zur Welt, und zwar zunächst generell zur Welt als Schöpfung und dann spezieller seine Beziehung zum Bösen in der Welt, weiterhin seine Beziehung zur Freiheit des Menschen und seine Beziehung zur Weltgeschichte.

Bei seiner Klärung des Gott-Welt-Verhältnisses im zehnten Kapitel geht C. von der traditionellen Sichtweise aus, „dass in Gott Sein und Wesen zusammenfallen" (XV). Von hier aus entwickelt er „Gottes Einfachheit, seine zeitlose Ewigkeit und die Dialektik von räumlicher Allgegenwart und Nicht-Räumlichkeit" (ebd.). Gottes Verhältnis zur Welt werde, so stellt er klar, weder durch einen pantheistischen Monismus noch durch einen deistischen Dualismus zureichend erfasst, vielmehr sei von einer „Verschränkung von Immanenz und Transzendenz" (XVI) auszugehen, die keine innerweltliche Entsprechung habe. Gottes Allmacht meint nach C. seine vollkommene Souveränität bei der Hervorbringung aller Dinge in der Welt, sowohl ihrer Existenz wie auch ihrem Wesen nach. Daher gehöre die Erschaffung und Erhaltung alles innerweltlich Seienden und seiner Entstehungs- und Wirkungsprozesse zum Schöpfungsgeschehen dazu. Um das Eigentümliche von Gottes schaffendem Handeln zu verdeutlichen, wird an die scholastische Tradition erinnert, welche die dominierende Rolle Gottes als übergeordnete Erstursache gegenüber allen innerweltlichen Zweitursachen herausstellt.

Im elften Kapitel widmet sich C. dem Theodizee-Problem, das, wie er betont, „vor allem den wirklich gläubigen Menschen berührt, der von Gottes Allmacht und Allgüte überzeugt ist und daher mit Gott ringt, wenn er im Zuge seines Glaubens auf so viel sinnloses Leiden trifft" (153). C. ist der Meinung, je mehr einem Menschen Gott bedeute, desto deutlicher trete für ihn das Theodizee-Problem hervor, welches freilich „in erster Linie einen praktisch-existenziellen Charakter" (ebd.) habe. Eine „philosophisch-theoretische" (ebd.) Antwort für dieses Problem sieht er nicht. Mit Leibniz unterscheidet er zwischen dem physischen und dem moralischen Übel und weist Ansichten als widersprüchlich zurück, welche das Theodizee-Problem durch Rekurs auf zwei Weltprinzipien, nämlich ein gutes und ein böses Weltprinzip, erklären wollen. Das Böse könne „nicht auf ein notwendiges ontologisches Prinzip neben Gott zurückgeführt werden, weil ein Mangel oder ein Fehlen bedeutet, dass es dies gerade nicht" (164) gebe. Auch wenn das Böse nicht als wirkende Ursache von etwas ausgeführt werden kann, vermag es dennoch, wie C. betont, zu großen Schäden zu führen, „weil jede vollkommene Ganzheit oder Totalität mangelhaft und schlecht wird, sobald nur ein einziger Teil oder eine Komponente fehlt, während eine mangelhafte Ganzheit oder Totalität nur vollkommen gut werden kann, wenn all ihre Teile oder Komponenten an ihrem Platz sind, d. h. wenn nichts weiter fehlt" (163 f.). C. erinnert in diesem Zusammenhang an die scholastische Unterscheidung zwischen dem *bonum ex integra causa* und dem *malum ex quolibet defectu*. Generell ist davon auszugehen, dass die wohlgemerkt „theoretische Lösung" (XVI), die C. beim Problem des Bösen im Auge hat, in „Richtung einer *Privatio-boni*-Theorie" geht, „derzufolge das Böse als Mangel an Güte und Vollkommenheit anzusehen ist" (ebd.). Das existenzielle Problem des Gläubigen ist, wie er auch hier betont, nicht gelöst. Denn es bleibt die Frage, wie es sich begreifen lässt, „dass sich ein Geschöpf seinem guten Schöpfer verweigert" (ebd.).

Das zwölfte Kapitel bemüht sich um eine Klärung des Verhältnisses zwischen Gottes gutem Schöpferwillen und der Möglichkeit des Menschen, schlecht zu handeln. Der eigentliche Grund, warum Gott freie Wesen schafft und damit riskiert, dass sie sich weigern könnten, im Zusammenwirken mit ihm moralisch gut zu handeln, muss C. zufolge „darin gesucht werden, dass Gott im Zuge seines Schaffens nicht

nur seine Güte, sondern auch seine Freiheit mit den Wesen teilen will" (179), die er geschaffen hat. Wenn Gott nur materielle Gegenstände, Pflanzen und Tiere, aber keine freien Wesen geschaffen hätte, wäre eine solche Welt, wie C betont, „durch und durch gut und Gott hätte die Möglichkeit des moralisch Bösen verteidigt" (ebd.). Gott will also „in keinster Weise das moralisch Böse" (ebd.), müsse es aber zulassen, wenn er in seinem schaffenden Willen einen höheren Wert erreichen will, welcher sich ohne Freiheit nicht verwirklichen lasse. Allerdings kann man hier geltend machen, dass Gottes Absicht, das Geschaffene an seiner Freiheit teilhaben zu lassen, nicht das Risiko aufwiegen kann, „dass der einzelne Mensch seine Freiheit dazu benutzt, sich dem Schöpfer zu widersetzen" (ebd.). Nach C. muss der tiefste Grund für Gottes Schaffen von freien Wesen wohl darin gesucht werden, dass er andernfalls das Geschaffene auch nicht an dem hätte teilnehmen lassen können, was ihn am meisten auszeichnet, nämlich seine Liebe. Voraussetzung dafür ist, dass das Geschaffene über persönliche Freiheit verfügt, die Liebe erst ermöglicht. C. begründet das wie folgt: „Der Mensch als Ich kann […] die andere Person als Du nur dann lieben und umgekehrt, wenn beide in dieser Liebesbeziehung an der absoluten Liebe, die Gott ist, teilhaben und wenn sie durch ihre gegenseitige Liebe ein Abbild dieser göttlichen Liebe werden" (ebd.). Denn beide lieben „nicht nur einander", sondern sie lieben „ zugleich auch ihre gegenseitige Liebe, weil sie ehrfurchtsvoll ihren Wert akzeptieren und sich mit großem Engagement bemühen, diese Liebe zu fördern und nach Möglichkeit zu vermehren und zu intensivieren" (ebd.). Nach C. lieben sie letztlich in ihrer Liebe zueinander die Liebe selbst und damit „Gott selbst, der auf eine endliche und relative Weise in ihrer gegenseitigen, liebevollen Ich-Du-Relation Wirklichkeit wird" (ebd.). Das legt für C. die philosophische These nahe, dass sowohl die Freiheit als auch die Liebe in der geschaffenen Welt unmöglich wären, wenn Gott keine Wesen geschaffen hätte, die an seiner eigenen Selbständigkeit, Freiheit und Liebe teilhätten. Eine solche Argumentation ist ihm zufolge allerdings „nicht imstande, die letzte Antwort auf das Problem des Bösen zu geben, weil man auf einer rein theoretischen Ebene nicht das existenzielle Problem lösen kann, warum sich ein einzelner Mensch überhaupt dazu entscheiden und entschließen kann, sich auf eine gänzlich irrationale Weise zu weigern, moralisch gut zu handeln" (180).

Das dreizehnte Kapitel behandelt „die für Judentum und Christentum zentrale Überzeugung, dass es neben der Erschaffung und Erhaltung der Welt auch noch ein besonderes Handeln Gottes in der Weltgeschichte gibt" (XVII). Die Vorstellung von Gottes offenbarendem und heilbringenden Handeln in der Geschichte scheint freilich im Gegensatz zu Gottes ewiger Unveränderlichkeit zu stehen. Das hat nach C. dazu geführt, „dass man Gott zu einem möglicherweise interessierten, aber machtlosen Zuschauer der Geschichte der Menschheit (Deismus) oder zu einem allmächtigen Potentaten gemacht hat, durch den jede echte Geschichte unmöglich wird (Fatalismus, Prädestinationslehre)" (194). C. zufolge wird dieses Problem nicht durch die Annahme gelöst, dass die geschaffene Welt eine wirkliche Beziehung (*relatio realis)* zu Gott hat, während Gottes Beziehung zum Geschaffenen eine bloß gedachte Beziehung (*relatio rationis*) ist. Eine wirkliche Beziehung Gottes zur veränderlichen Welt scheint zwar, wie er formuliert, „seiner Absolutheit und Unveränderlichkeit zu widersprechen" (194 f.), eine bloß gedachte Beziehung Gottes zum Geschaffenen, bedeutet hingegen „letztlich, dass Gott eigentlich keine Beziehung zu Welt hat" (195). Zu dieser Schwierigkeit merkt C. an, natürlich müsse Gottes Verhältnis zur geschaffenen Welt gänzlich anders beschaffen sein als die Beziehung der Welt zu Gott. Dies sei aber bereits dann gegeben, wenn Gottes Verhältnis zum Geschaffenen nicht als eine kategoriale Beziehung verstanden werde, „weil eine solche bloß etwas, was es bereits gibt, näher charakterisiert" (ebd.). Vielmehr müsse Gottes Beziehung zum Geschaffenen „eine grundlegende und konstituierende, überkategoriale Bestimmung von allem sein, was es in der geschaffenen Welt gibt" (ebd.). Eine solche Einheit hat

nach C. mit der gegenseitigen Einheit im Sein bei solchen individuellen Dingen zu tun, welche sich aufgrund ihrer Weise zu sein voneinander unterscheiden. Obwohl diese transzendentale Beziehung im Grunde eine Vollkommenheit bedeutet, ist sie doch, wie er betont, „in der geschaffenen Welt immer mit einer Abhängigkeit verknüpft, weil sie auch mit der Unselbständigkeit zu tun hat, die es bei dem sich voneinander unterscheidenden Seienden gibt" (ebd.). Gottes Verhältnis zur geschaffenen Wirklichkeit bedeutet dagegen „für Gott selbst nicht die geringste Abhängigkeit, weil es sich um eine einzigartige Beziehung handelt, die mit Gottes absolutem Wesen als Schöpfer von allem identisch ist" (ebd.). Weil nämlich alles, was es gibt, Gott seine Existenz verdanke, bestehe keinerlei Risiko, dass Gott von dem abhängig werden könne, was in seiner Entstehung von ihm abhängt. Dennoch ist es für das abstrakte Denken des Menschen, durch das er verschiedene Wirklichkeitsaspekte mittels unterschiedlicher Begriffe versteht, nach C. unbegreiflich, wie Gott mit seinem schaffenden und heilbringenden Handeln in die sich verändernde Welt eingreifen kann, ohne sich selbst dadurch zu verändern. H.-L. Ollig SJ

Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven. Herausgegeben von *Klaus Viertbauer* und *Georg Gasser*. Stuttgart: Metzler 2019. 358 S., ISBN 978–3–476–04734–2 (Hardback); 978–3–476–04735–9 (EPUB).

Während die analytische Religionsphilosophie (= AR) in der angelsächsischen Welt längst zum dominierenden Paradigma geworden ist, konnte sie in der hiesigen religionsphilosophischen Forschung, die oft an theologischen Fakultäten angesiedelt ist, lange nicht wirklich Fuß fassen. Davon, dass sich diese Situation langsam aber sicher ändert, gibt die Veröffentlichung dieses Handbuchs Zeugnis. Von seinem Anspruch her will es Leserinnen und Lesern einen historisch fundierten Überblick über die aktuelle Debatte innerhalb der AR geben, aber auch denjenigen einen Fundus anbieten, die Hintergrundwissen zu einzelnen religionsphilosophischen Themen aus analytischer Perspektive suchen. Die AR ist dabei sowohl der zu beschreibende Gegenstand des Handbuchs als auch seine Methode. Den beitragenden Autorinnen und Autoren ist es durchgehend sehr gut gelungen, dieser doppelten Aufgabe nachzukommen und die Darstellung historischer und gegenwärtiger Entwicklungen innerhalb der AR mit der systematischen Erörterung religionsphilosophischer Themen auf analytischer Grundlage zu kombinieren.

Teil II, der auf eine Einleitung durch die Herausgeber in Teil I folgt, widmet sich „Akteuren" der AR, darunter auch Philosophen, die, obwohl sie nicht zu den Protagonisten der AR im engeren Sinn zählen dürften, für die Entstehung und Weiterentwicklung der AR richtungsweisend gewesen sind. So werden neben zeitgenössischen Hauptfiguren der AR wie Alvin Plantinga (*Dieter Schönecker*) und Richard Swinburne (*Daniel von Wachter*) auch historischen Bezugspersonen eigene Kapitel gewidmet. Dazu gehören Bernard Bolzano (*Christian Tapp*), der als „Urgroßvater der analytischen Philosophie" bezeichnet worden ist (14) und ein neu zu entdeckendes Œuvre zur Religionsphilosophie hinterlassen hat, sowie Alfred J. Ayer (*Klaus Viertbauer*), Antony Flew (*Martin Laube*) und John L. Mackie (*Friedo Ricken*), deren religionskritische Wortmeldungen maßgeblich zur Entwicklung der AR beigetragen haben. Die Beziehung der AR zur mittelalterlichen Philosophie und Theologie, die für das Aufkommen einer analytischen Theologie wohl eine Rolle gespielt hat, wird im Kapitel über Norman Kretzmann, Eleonore Stump und Marilyn McCord Adams (*Oliver J. Wiertz*) erörtert. Auch John Hick (*Perry Schmidt-Leukel*) und Dewi Z. Phillips (*Hartmut von Sass*) werden unter den Akteuren gehandelt. Freilich kann man bedauern, dass Persönlichkeiten wie der einflussreiche William Alston oder der schillernde Apologet William Lane Craig, die für ein deutsches Publikum sicher interessant wären, nicht vorkommen, was aber aus Platzgründen

verständlich ist. Ob William James, dessen Religionsphilosophie gerade außerhalb der AR – vielleicht auch in Absetzung von dieser – derzeit eine Konjunktur erlebt, in die Schar der Akteure der AR gehört, kann man hingegen hinterfragen, zumal es nach dem Lesen des entsprechenden, sonst exzellenten Beitrags von *Christoph Seibert* unklar bleibt, inwiefern James für die AR überhaupt von Bedeutung ist. Ferner werden manche biographischen Elemente eventuell zu detailreich dargestellt. Informationen über die vielen Ehrendoktorate Hicks oder die zahlreichen Eheschließungen Ayers könnte man, in gut analytischer Manier, als für die Sache irrelevant einstufen, aber als Trivia stören sie auch nicht. Grundsätzlich gibt dieser Teil einen guten Überblick über die historischen Hintergründe und die gegenwärtige Landschaft der AR.

Teil III gliedert sich in vier Unterabschnitte, die sich jeweils einem zentralen religionsphilosophischen bzw. philosophisch-theologischen Diskurs zuwenden. Zum Thema „Existenz Gottes" (III A) erörtert *Winfried Löffler* die Grundstrukturen und die spezifischen Funktionen von Argumenten für die Existenz Gottes. *Christian Tapp* geht auf eine bestimmte Spezies der Gattung teleologischer Argumente ein, nämlich sogenannte Design-Argumente. Im Unterschied zu den klassischen teleologischen Argumenten gingen moderne Design-Argumente nicht von der Annahme einer tatsächlich in der Natur vorliegenden Zielgerichtetheit aus, sondern versuchten nur, den Anschein einer Zielgerichtetheit als Folge eines tatsächlich zielgerichteten Handelns plausibel zu machen. Unter den drei bedeutendsten Varianten moderner Argumente, bei denen jeweils von der Feinabstimmung des Universums, der Regularität der Natur und dem Anschein eines biologischen Designs ausgegeangen werde, sei das Feinabstimmungsargument am aussichtsreichsten. Interessanterweise unterzieht Tapp auch die Argumentation der „Intelligent-Design"-Bewegung, die keinesfalls mit Designargumenten schlechthin gleichzusetzen ist, einer genauen Prüfung. Oft werden diese Argumente im Rahmen eines eklatanten Fehlschlusses ausschließlich mit Verweis auf die politisch-religiösen Beweggründe ihrer Vertreter verworfen. Tapp macht ihnen, d. h. den Argumenten, stattdessen einen fairen Prozess und zeigt ausführlich und mit pädagogischem Geschick ihre beträchtlichen Schwächen auf.

Zu den „Eigenschaften Gottes" (III B) erläutert *Thomas Schärtl* die Attribute der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte, während *Oliver J. Wiertz* die Allgegenwart, (Außer-)Zeitlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes bespricht. *Thomas Marschler* geht auf die Substantialität, Personalität und Einfachheit Gottes ein. Dieser Teildiskurs zeugt davon, dass sich die AR von ihren sprachphilosophischen Anfängen über die erkenntnistheoretisch geprägte Apologetik hin zu einer philosophischen Theologie weiterentwickelt hat, aus der in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachraum ein genuin analytischer Ansatz in der systematischen Theologie entstanden ist, der tiefe Wurzeln in der theologischen Tradition hat.

Bruno Niederbachers Auseinandersetzung mit dem Glaubensbegriff, unter dem Obertitel „Verhältnis Gott-Mensch" (III C) eingeordnet, unterstreicht diese Verwurzelung des analytischen Projekts in der Tradition. Im Anschluss an eine kurze Auslegung der Glaubensanalyse des Thomas von Aquin, die vielen gegenwärtigen Problemformulierungen in der AR zugrunde liege, diskutiert Niederbacher mögliche Charakterisierungen des Glaubensakts sowie verschiedene Ansätze zur Rechtfertigung religiöser Glaubensinhalte unter besonderer Berücksichtigung relevanter Einsichten aus der sozialen Erkenntnistheorie. *Eva Schmidt* bietet eine ausdifferenzierte Typologie des religiösen Erlebens, in welcher auch die Frage nach dessen Gegenständlichkeit reflektiert wird. Dies bezieht sie anschließend auf die diffizile Thematik einer Glaubensrechtfertigung durch religiöse Erfahrung anhand der Entwürfe von Swinburne, Alston, Plantinga und Dominikus Kraschl. Die Möglichkeit eines erfolgreichen Arguments für die Existenz Gottes, das von der Moral ausgeht,

prüft *Armin Kreiner* mit dem ernüchternden Ergebnis, dass „die Überzeugungskraft der moralischen Argumente als vergleichsweise bescheiden einzuschätzen" sei (206).

Im Teildiskurs „Verhältnis Gott-Welt" (III D) thematisiert *Sebastian Gäb* religiöse Sprache. *Heiko Schulz* untersucht das begriffliche Verhältnis zwischen Wunder und Naturgesetz. Dass er hierbei die Frage nach einer möglichen Glaubensbegründung durch Wunder weitgehend ausklammert, erscheint sinnvoll, da die präzise Bestimmung des Wunderbegriffs für sich genommen ein Desiderat darstellt und komplexe Probleme aufwirft. *Marco Benasso* und *Veronika Weidner* widmen sich jeweils den für den Theismus problematischen Phänomenen des Übels und der Verborgenheit Gottes.

In Teil IV, „Reformulierungen und laufende Debatten", werden neue Entwicklungslinien in der Gotteslehre sowie gegenwärtige religionsphilosophische Brennpunkte beleuchtet. Hier erläutert *Johannes Grössl* den Offenen Theismus, *Benedikt Paul Göcke* den Panentheismus und *Godehard Brüntrup* das Prozessparadigma. Weniger bekannte Konzeptionen, nämlich die euteleologische, die arxiarchische sowie den Gottesbegriff des Ultimismus, die sich alle deutlich vom klassischen Theismus absetzen, stellt *Georg Gasser* in seinem Beitrag vor. Jenseits von Gotteskonzeptionen schlägt *Klaus Viertbauer* im Hinblick auf das Aufkommen des Neuen Atheismus eine Kategorisierung atheistischer Projekte vor und *Natalja Deng* fragt in ihrem Beitrag, inwieweit eine religiöse Praxis auf der Grundlage des Fiktionalismus auch für Naturalisten sinnvoll sein könnte.

Aufs Ganze gesehen ist es den Herausgebern sowie den beteiligten Autorinnen und Autoren hervorragend gelungen, eine deutschsprachige Hinführung zu dem schwer einzugrenzenden Thema einer AR bereitzustellen, die dem vorfindlichen Facettenreichtum gerecht wird, ohne an Tiefe einzubüßen. Positiv zu erwähnen ist auch die beigefügte Liste über weiterführende, deutschsprachige Literatur zu sämtlichen Themengebieten des Handbuchs. Auf der kritischen Seite ist anzumerken, dass der systematische Einsatz von Querverweisen bis auf einige sporadische Hinweise fehlt. Für einen Rezensenten, der das ganze Buch durchlesen muss und es auch gern tut, ist dies nicht weiter schlimm, doch für den üblichen Benutzer eines Handbuchs könnten Querverweise als Orientierungshilfe nützlich sein. So hätte man sich auch möglicherweise manche thematischen Wiederholungen sparen können, wobei die möglichst umfassende und komplette Darstellung eines Themas innerhalb eines einzigen Beitrags natürlich auch ein hohes Gut ist. Zudem bestehen an einigen wenigen Stellen inhaltliche Spannungen zwischen Beiträgen, die sich auf dieselbe Thematik beziehen, was durch eine engere Koordinierung hätte vermieden werden können. An einer Stelle heißt es beispielsweise, dass es Swinburnes kumulatives Argument bereits vor dem Einbezug religiöser Erfahrung „sehr wahrscheinlich" mache, dass Gott existiere (182), während anderswo behauptet wird, jenes Argument habe bloß die Funktion, eine „extreme Unwahrscheinlichkeit auszuschließen" (106). Hier möchte man erfahren, ob dies von einer Inkonsistenz bei Swinburne herrührt bzw. verschiedene Entwicklungsstufen in Swinburnes Denken widerspiegelt, auf verschiedene Interpretationsmöglichkeiten zurückgeht oder aber einer ungenauen Darstellung seines Werks geschuldet ist.

Schließlich ist auf eine Tatsache einzugehen, die auch die Herausgeber in der Einleitung ansprechen, die Tatsache nämlich, dass die AR „vielfach mit christlicher analytischer Religionsphilosophie gleichzusetzen ist" (8). Seinem Gegenstand getreu thematisiert das Handbuch deshalb mit wenigen Ausnahmen nur christlich geprägte Debatten sowie allgemein theistische Topoi. Zugleich bemerken die Herausgeber, dass eine Entwicklung innerhalb der AR hin zu einer umfassenderen Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion im Gang ist, was sich darin äußert, dass „es mittlerweile analytische Ansätze aus einer jüdischen, islamischen, buddhistischen oder hinduistischen Perspektive [gibt]" (ebd.). Auch mit Blick auf den letzten Beitrag

des Handbuchs, *Katherine Dormandys* anregende Diskussion über philosophische Probleme der religiösen Vielfalt, die gerade den epistemischen Nutzen von interreligiösem (und intrareligiösem) Dissens betont, scheint dies eine vielversprechende Weiterentwicklung zu sein, die für den Religionsdialog fruchtbar sein könnte. Ein diesbezüglicher Ansatzpunkt, der in diesem Handbuch angedeutet wird, ist der Bereich der Gottesbeweise bzw. der Argumente für die Existenz Gottes, die nach Löffler in ihrer Funktion, „die Eigenschaften Gottes zu rekonstruieren und zu klären", eine interreligiöse „Verständigungsbasis bereitstellen" können (103). Es wäre zu hoffen, dass die belebende Wirkung, die die AR auf die systematische Theologie im deutschsprachigen Raum seit einigen Jahren ausübt, auch im Gespräch der Religionen sichtbar wird. Denn durch ihre nüchterne und auf exakte Verständigung ausgerichtete Art könnte die AR neue Diskurswege öffnen und bisherige konzeptuelle Verwirrungen – wie z. B. die auch im universitären Milieu häufig vorkommende Vermengung von Fragen der Wahrheit und epistemischen Rechtfertigung mit moralischen Aspekten wie Toleranz und Respekt – beheben.

Å. Wahlberg

Timmermann, Felix: *Der Magnetismus des Guten.* Historische und systematische Perspektiven des metanormativen Platonismus (Quellen und Studien zur Philosophie; 138). Berlin: de Gruyter 2019. XI/302 S., ISBN 978–3–11–062095–5 (Hardback); 978–3–11–062387–1 (PDF); 978–3–11–062118–1 (EPUB).

Diese von Christoph Halbig betreute Züricher Dissertation geht von einer eigentümlichen Erfahrung aus. Beispiele sind die Bewunderung und Ehrfurcht, mit der nach Kant der Anblick des Sternenhimmels das Gemüt erfüllt, und Goethes Erfahrung beim ersten Anblick des Straßburger Münsters: „Ein ganzer, großer Eindruck füllte meine Seele […] Schwer ist's dem Menschengeist, wenn seines Bruders Werk so hoch erhaben ist, dass er nur beugen und anbeten muss." Die Gegenstände, die uns hier entgegentreten, ragen dadurch heraus, dass sie in einer besonderen Weise gut sind. Diesen Zug der je eigenen Vollkommenheit bezeichnet Timmermann als „Vortrefflichkeit" (*excellence*). Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist eine Theorie der Vortrefflichkeit, der „metanormative Platonismus" (1). Er ist eine realistische Position; Vortrefflichkeit ist ein Merkmal der Welt bzw. einzelner Dinge in ihr. Die Vortrefflichkeit eines Objekts ist der „Grad, in dem es einem bestimmten idealen abstrakten Objekt entspricht" (2). Vom Vortrefflichen geht eine charakteristische Wirkung aus, die sich durch die Metapher vom „Magnetismus des Guten" (ebd.) veranschaulichen lässt; die subjektive Antwort darauf ist der Eros. Vortrefflich ist ein Individuum in seiner Art: ein vortrefflicher Mensch, ein vortreffliches Gemälde; „vortrefflich" ist also ein logisch attributives Prädikat. Vortrefflichkeit kann nicht mit instrumentellem und technischem Gutsein gleichgesetzt werden; sie ist ein finaler Wert. Vortrefflich ist das, dessen Wert sich nicht vom Wert von etwas anderem herleitet.

Kapitel 4, „Platon und die Metaphysik der Ideen", will Zweifel an der Interpretation der Ideen als Universalien wecken, um die Individueninterpretation, die dem Folgenden zugrunde liegt, „zumindest als bedenkenswerte Alternative zu empfehlen" (111). Die Ideen, so die These, sind Individuen und nicht allgemeine Eigenschaften.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht Kapitel 5, „Die Struktur des metanormativen Platonismus". Es beginnt mit einem Überblick über „normativitätstheoretische Hauptpositionen" in der Zeit nach Mackies *Ethics* (1977); dieser lässt etwas von dem Druck erkennen, der zu einer Rehabilitierung realistischer Positionen geführt hat. Wenn dieser Realismus gelegentlich als „Platonimsus" bezeichnet wird, so ist zu beachten, dass Platons Realismus einen Bezug auf Ideen beinhaltet, aber wir in einer Gesellschaft leben, „in der die meisten zeitgenössischen Realisten […] lieber nicht

gesehen werden möchten" (118). Der metanormative Platonismus ist gekennzeichnet durch drei Thesen. 1) Realismus: Die Vortrefflichkeit ist eine subjektunabhängige Wirklichkeit. 2) Relationalität: Sie ist eine Relation. 3) Abstraktheit des Ideals: Das „Ideal, auf das vortreffliche Gegenstände bezogen sind, ist ein abstraktes Objekt" (123), d. h. „eine notwendig singuläre Entität: eine Entität, mit der kein anderes Objekt sämtliche intrinsischen Eigenschaften teilen könnte, ohne mit ihm auch numerisch identisch zu sein" (140).

Die folgenden Kapitel zeigen drei verschiedene Ausprägungen dieser Grundstruktur. Ihre Positionen unterscheiden sich darin, wie sie das abstrakte Ideal konzeptualisieren. Plotin (Kap. 6) vertritt eine reduktionistische Form des normativen Platonismus. Das Ideal besteht in der größtmöglichen Einswerdung mit dem Einen. Das Eine, so die Kritik, sei zwar das ideale abstrakte Objekt, aber es sei nicht normativ verfasst. Für Iris Murdoch (Kap. 7) ist das Gute eine „essentiell nicht-realisierte Vollkommenheit" (269). Das abstrakte Objekt sei kein Ideal, weil es die von ihm geforderte Vollkommenheit selbst nicht besitze und exemplifiziere. Robert M. Adams (Kap. 8) versteht die Vortrefflichkeit konkreter Gegenstände „als Ähnlichkeit mit einem transzendenten Gott, der selbst als transzendent gut bezeichnet wird" (270).

Das Buch vermittelt einen differenzierten Einblick in die vielfache Verwendung von „Platonismus" in der metaethischen Diskussion. Es ist ein Gespräch zwischen der Metaethik des 20. Jahrhunderts und der platonischen Tradition. Problematisch ist der Einstieg mit dem Terminus „Vortrefflichkeit". Zwar wird auf Phänomene hingewiesen, die er bezeichnet, aber es wird nicht deutlich, um welchen Begriff und Terminus in der platonischen Tradition es geht, und das wäre notwendig für eine Arbeit, die sich nicht nur als systematische, sondern auch als historische Untersuchung versteht.

F. Ricken SJ

Witschen, Dieter: *Was verdient moralisch den Vorzug?* Ethisches Abwägen durch Präferenzregeln. Stuttgart: Kohlhammer 2017. 152 S., ISBN 978–3–17–034060–2 (Paperback); 978–3–17–034061–9 (EPUB).

Der Mensch steht in vielfältigen Entscheidungssituationen, die ihn nach Orientierung suchen lassen und dabei nach begründungs- und auch diskursfähigen Kriterien zur Unterscheidung entsprechender Optionen verlangen. Daher sind im Rahmen ethischer Reflexionen „Kriterien für eine moralisch richtige oder falsche Praxis zu benennen und diese argumentativ auszuweisen" (8). Um diesem Anspruch gerecht zu werden, stehen unterschiedliche Möglichkeiten zur Verfügung: Es eignen sich dafür unter anderem *Prinzipien*, also letzte Grundsätze ethischen Argumentierens, bei denen jeweils „ein moralisch relevanter Gesichtspunkt namhaft" (10) gemacht wird, aber auch sogenannte *Präferenzregeln*, bei denen „mindestens zwei moralisch relevante Belange in ein Verhältnis gesetzt werden" (10), um einen Vorzug des einen vor dem anderen auszuweisen. Innerhalb der Gruppe der Präferenzregeln scheint es nun auch sogenannte *prinzipienimmanente Präferenzregeln* zu geben, also solche Vorzugsregeln, die sich analytisch aus grundlegenden Prinzipien ableiten lassen, da sie diesen inhärent sind.

Der 2017 leider unerwartet früh verstorbene Verfasser bietet in dem letzten von ihm redigierten Band *Was verdient moralisch den Vorzug? Ethisches Abwägen durch Präferenzregeln* eine kluge Zusammenstellung von Präferenzregeln, die zeigt, wie breit hierzu das Angebot der ethischen Tradition ist und wie notwendig und hilfreich die Erinnerung an dieses differenzierte und lange Nachdenken auch für gegenwärtige ethische Fragestellungen sein kann. Dies zu betonen, ist aktuell nicht immer wohlgelitten, da damit die prinzipielle Gleichwertigkeit von Entscheidungsoptionen infrage gestellt wird, um begründete Vorzugswahlen treffen zu können. Witschen verfolgt hier das Ziel, einen exemplarischen „Nachweis von prinzipienimmanenten

Präferenzregeln“ (17) zu leisten, um zu zeigen, dass wir Vorzugsregeln nicht nur zur Abwägung zwischen möglicherweise konkurrierenden Prinzipien verwenden, sondern diese mitunter auch aus einem einzigen Prinzip, dem sie inhärent sind, ableiten können. Moralische Entscheidungen verortet er dabei grundlegend im Rahmen eines kognitivistisch gedachten Deliberationsprozesses.

Seine Ausgangsthese lautet: „Beim moralischen Abwägen, das angesichts von Handlungsalternativen unumgänglich ist, kann die Akteurin bzw. der Akteur sich nicht nur an Vorzugsregeln orientieren, mittels derer zwischen verschiedenen normativ-ethischen Prinzipien eine Priorisierung vorgenommen werden kann, sondern auch an Prinzipien, die jeweils bereits in sich eine Präferenzregel enthalten.“ (14) Dies versucht Witschen anhand von fünf ausführlich besprochenen Beispielen zu zeigen: erstens dem teleologischen Normierungsprinzip, zweitens dem Sozialprinzip der Subsidiarität, drittens dem Prinzip der Toleranz, viertens dem rechtsethischen Prinzip der Radbruch’schen Formel und fünftens dem Prinzip der Doppelwirkung. Die Kapitel zu den einzelnen Prinzipien gehen teilweise auf frühere Publikationen zurück, etwa zum Prinzip der Doppelwirkung, zur Subsidiarität und teilweise auch zum teleologischen Prinzip. Letzteres dürfte aber wohl eher einen Überbegriff für eine ganze Klasse von Prinzipien darstellen, als ein einzelnes Prinzip. Überhaupt werden Prinzipien im Sinne von praktischen Leitsätzen von Witschen nur kurz diskutiert, wiewohl sie einen Grundbegriff des Werks darstellen. Wir erfahren zwar, dass hier weniger oberste, sondern eher „mittlere Prinzipien“ (8) gemeint sind, darüber hinaus wird der Begriff aber nicht weiter spezifiziert.

Im Fall des *teleologischen Prinzips*, das moralische Richtigkeit anhand der Folgen bewertet, sieht Witschen nun drei Möglichkeiten der Priorisierung: erstens adressatenbezogen, zweitens inhaltlich und drittens epistemisch, wenn nach der Gewissheit gefragt wird, mit der die Folgen von Handlungen überhaupt erkannt werden können. Unter die adressatenbezogenen Präferenzregeln fallen etwa die Regeln „Gemeinwohl vor Einzelwohl“, wenn es sich bzgl. der Betroffenen um das gleiche Gut handelt, oder die aus der Befreiungstheologie stammende „Option für die Armen“. „Inhaltsbezogene Vorzugsregeln dienen entweder einem vernünftigen Abwägen verschiedener Ziele oder sie sind für die Wahl der geeigneteren Mittel zu einem vorgegebenen Zweck von Nutzen.“ (34) Dazu können gehören der Vorzug des kleineren Übels (*minus malum*) oder die Vorstellung, dass es besser sei „präventiv statt kurativ, prospektiv statt reaktiv vorzugehen, sofern dies möglich ist“ (40). Auch aus den Kriterien der Wertdringlichkeit und der Werthöhe können Vorzugsurteile abgeleitet werden, was allerdings die notorisch umstrittene Annahme voraussetzt, es gäbe „ausweisbare Vergleichsmaßstäbe für die Gewichtung von Werten“ (45). Auch das häufig Anwendung findende *Prima-facie-Prinzip*, das nach dem ersten Anschein urteilen lässt, kann eine inhaltliche Präferenzregel enthalten, wenn je nach Kontext für den Regelfall oder den Ausnahmefall votiert wird. Die wichtigen epistemischen Präferenzregeln sind dem Umstand geschuldet, dass der Mensch ein „hinsichtlich seiner moralischen Erkenntnismöglichkeiten begrenztes sowie fallibles Wesen ist“ (49). Daher sind neben einem prinzipiellen Vorsichtsprinzip, das mitunter in einen Tutiorismus mündet, wenn hochrangige Güter verletzt zu werden drohen, Wahrscheinlichkeit, Vorhersehbarkeit und Risiko zentrale Kriterien. So ist natürlich eine Handlung vorzuziehen, die ein Übel mit geringerer Wahrscheinlichkeit zur Folge hat als eine Handlung, die ein vergleichbares Übel mit höherer Wahrscheinlichkeit hervorrufen wird. Analoges gilt für die beiden anderen Kriterien.

Auch bzgl. des *Sozialprinzips der Subsidiarität*, dem ein Vorrang der Selbsthilfe vor der Fremdhilfe zugrunde liegt, unterscheidet Witschen akteurs- oder adressatenbezogene und inhaltsbezogene Präferenzregeln, wobei die Unterscheidung für dieses Prinzip etwas künstlich wirkt, da der systematische Ertrag für die jeweiligen Klassen nicht umfangreich ausfällt. Der *Toleranz als Prinzip* widmet Witschen zunächst eine

Reihe wichtiger Vorbemerkungen, um „Spezifika ethischer Toleranz“ (69) ausweisen zu können. Dazu gehört etwa, dass diese es mit „Überzeugungs- und nicht mit Interessenkonflikten zu tun“ (69) habe, da letztere kompromissfähig seien, erstere jedoch aufgrund ihres Wahrheitsbezugs nicht. Ist eine Verhaltensweise allerdings „eindeutig und ausnahmslos zu verurteilen, dann ist sie intolerabel“ (71). Witschen sieht nun im Prinzip der Toleranz mindestens zwei (Vorrang-)Urteile begründet: zum einen den Vorrang der Gewissensfreiheit – als Form institutionalisierter Toleranz, um Überzeugungen Dritter, die wir zwar für falsch halten, aus höherrangigen Gründen dennoch auszuhalten bzw. zu dulden – und zum anderen den Vorrang friedlicher Koexistenz, um Differenzen auf eine zivilisierte Weise bewältigen zu können (vgl. 79). Grenzen der Toleranz sieht Witschen in der Notwendigkeit, Verletzungen elementarer Rechte zu verhindern. Demnach sagt eine dem Prinzip der Toleranz inhärente Präferenzregel: „Es ist moralisch besser, gänzlich intolerantem Handeln Grenzen zu setzen, als dass die Möglichkeiten einer toleranten Praxis oder einer institutionalisierten Toleranz nicht erhalten werden.“ (87)

Die *Radbruch'sche Formel*, die auf den Rechtsphilosophen Gustav Radbruch (1878–1949) zurückgeht, gibt als viertes Beispiel für prinzipienimmanente Präferenzregeln eine Vorzugsregel für diejenigen Fälle an, in denen positivrechtlichen Regelungen jede moralische Legitimität zu fehlen scheint. Damit entsteht ein „Konflikt zwischen positivem Recht und Moral, zwischen Legalität und Legitimität“ – insbesondere „in höchst bedeutsamen Situationen“ (89). Der erwähnte Konflikt wird im Regelfall durch einen Vorrang des positiven Rechts beantwortet, andernfalls wären eine stabile Rechtsordnung und ein grundlegender Rechtsfrieden nicht möglich. Der Regelfall reicht also ziemlich weit. Dennoch sind Ausnahmefälle denkbar, in denen die Beachtung einer übergesetzlichen Gerechtigkeit notwendig wird – und zwar bei extremem Unrecht positiven Rechts, mithin erst dann, wenn der Konflikt „unerträglich“ (94) wird. Dafür sind natürlich Kriterien anzugeben, wobei v. a. an schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen gedacht wird, exemplarisch an NS-Unrecht und die DDR-Mauerschützenprozesse. Witschen nennt die Radbruch'sche Formel zwar „Prinzip“, vermutlich damit sie seiner These entgegenkommt, aber es dürfen hier Zweifel an der Nomenklatur angemeldet werden. Wahrscheinlich wäre die Rede von einer Formel für einen notwendigen, aber seltenen Regel-Ausnahmefall angemessener.

Das *Prinzip der Doppelwirkung* schließlich entwickelt Witschen am Beispiel der ethischen Beurteilung humanitärer Interventionen. Das Prinzip, das „allgemein in einer Konfliktsituation zur Anwendung kommt, in der Übel in Kauf zu nehmen sind, um ethisch wichtige Ziele zu erreichen“ (112), führt dann zu dem Dilemma der „Inkaufnahme der Tötung weniger Unschuldiger zur Rettung vieler Menschenleben“ (116). Witschen muss allerdings eine ganze Reihe von Zusatzannahmen einführen, um angemessen diskutieren zu können, ob das Prinzip der Doppelwirkung eine Lösung für die erwähnte Konstellation darstellen könnte. Trotz der Entwicklung von vier (Anwendungs-)Bedingungen (die Handlung muss moralisch gut oder indifferent sein; die gute Wirkung beabsichtigt, die schlechte Wirkung nur zugelassen werden; Gleichunmittelbarkeit beider Wirkungen und hinreichende Gründe für die Inkaufnahme der schlechten Wirkung) zeigt sich, dass das Prinzip der Doppelwirkung zwar Vorzugsregeln enthält, aber zur ethischen Beurteilung humanitärer Interventionen allein nicht wirklich hinreichend ist.

Insgesamt haben wir es mit einem ausgesprochen lesenswerten Werk zu tun. Eigentlich hilfreich erscheint dabei v. a. die Zusammenstellung der Präferenzregeln, nicht allein Witschens eigentliche These. Denn wahrscheinlich dürfte das Beweisziel der Normalfall sein, wonach Vorzugsregeln häufig Prinzipien inhärent sind, diese aber nur selten analytisch freigelegt werden. Der Verfasser expliziert dabei vorbildlich diejenigen Vorzugsregeln, die den genannten Prinzipien inhärent

sind. Dabei sind allerdings immer wieder spezifische Anwendungskontexte und Vorannahmen geltend zu machen, die geteilt werden müssen, um der Explikation folgen zu können. Interessant wäre noch gewesen, das Vorgehen in andere Formen des Abwägens einzuordnen, etwa entlang des praktischen Syllogismus. Auch das Verhältnis zu anderen Entscheidungsregeln, etwa den Heuristiken, die empirisch ganz gut untersucht sind, hätte aufschlussreich entwickelt werden können. Das schmälert aber nicht, dass der Nachweis prinzipienimmanenter Vorzugsregeln auf höchst anregende Weise gelungen ist. R. Lutz

Mutschler, Hans-Dieter: *Bewusstsein*. Was ist das? (Forum Theologische Literaturzeitung; 34). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018. 256 S., ISBN 978–3–374–05565–4 (Paperback); 978–3–374–05566–1 (PDF).

Die vorliegende Untersuchung, die Mutschler (= M.) als „Einführung" (16) versteht, hat gemäß den wissenschaftlichen bzw. philosophischen Richtungen, die sich mit der Bewusstseinsthematik beschäftigen, die folgenden Teile: „1) Naturalismus, 2) Sprachphilosophie, 3) Phänomenologie, 4) Bewusstseinsphilosophie, 5) Transzendenzkonzeptionen" (ebd.). Der Naturalismus kommt nach M. in zwei Versionen vor. Er unterscheidet zwischen empirischen Versionen im Bereich der Neuro- und Kognitionswissenschaft und mehr spekulativen Versionen im Bereich der Analytischen Philosophie. Bei der Sprachphilosophie verweist er auf Wittgenstein, der in seinen *Philosophischen Untersuchungen* „eine antiphänomenologische Strategie" (17) verfolge, gehe dieser doch davon aus, dass die Introspektion unzuverlässig sei, weil wir ihre Inhalte nicht in einen intersubjektiv kontrollierbaren Diskurs überführen könnten. In dieselbe Richtung gehen nach M. „im Prinzip auch Peter Strawson, Ernst Tugendhat und Peter Hacker" (ebd.). Auch bei der Phänomenologie unterscheidet M. zwei Versionen: zum einen die klassische Phänomenologie Edmund Husserls und zum anderen „die Leibphilosophilosophen […], die das transzendentale Subjekt Husserls metaphysisch tiefer hängen und als Leibbewusstsein rekonstruieren" (ebd.). Hier erwähnt er etwa Maurice Merleau-Ponty, Hermann Schmitz und Bernhard Waldenfels. Bei diesen Autoren sei, wie M. betont, „der Gegensatz zum Naturalismus sehr deutlich" (ebd.). Sie gingen nämlich davon aus, dass die unmittelbare Leiberfahrung den Subjekt-Objekt-Gegensatz des Naturalismus unterlaufe. Phänomenologisch gesehen könnten wir nämlich ihnen zufolge „hinter die Objektivierungsleistungen der Naturwissenschaft zurückgehen auf ein Ursprüngliches, das für alle Wissenschaften Begründungsfunktion" (ebd.) habe. Bezüglich der Bewusstseinsphilosophie ist man heute nach M. in der Regel der Meinung, dass sie geschichtlich erledigt sei. Man leugne zwar nicht die Entwicklung, die sie von Descartes bis zu Hegel als ihrem Höhe- und Kulminationspunkt genommen habe, gehe aber davon aus, dass diese Art von Philosophie durch Kierkegaard, Marx und Nietzsche außer Kraft gesetzt worden sei und nicht minder von Heidegger, dem Strukturalismus und der Systemtheorie. M. ist hier anderer Meinung. In Wahrheit, so betont er, höre die Bewusstseinsphilosophie nicht etwa auf. Als Beleg hierfür nennt er Autoren wie Wolfgang Cramer, Dieter Henrich und Manfred Frank. Wer wissen wolle, wie heute Bewusstsein behandelt werde, der tut seiner Ansicht nach gut daran, diese Tradition nicht zu ignorieren. Einen kurzen Blick wirft M. schließlich auch auf Mystik und Theologie als „Transzendenzkonzeptionen" (18). Dabei geht er nicht nur auf die ostasiatische Mystik ein, sondern auch auf Überlegungen von Saskia Wendel, die auf „Figuren der deutschen Mystik" (235) zurückgreift. Bezüglich der Theologie weist M. darauf hin, dass hier das Absolute „nicht mehr eine Größe der Alleinheit" (229) sei, sondern ein Gesicht habe, denn die abrahamitischen Religionen seien „personalistisch" (ebd.) ausgerichtet. Ausdrücklich kritisiert er die Tatsache, dass heute im Bereich der Theologie „ein Synkretismus Mode" (ebd.) sei, „der mit Religionen

umgeht, als würden sie alle dasselbe gewollt haben, so dass man unbeschadet zugleich an die Auferstehung des Fleisches und an die Wiedergeburtslehre, zugleich an die Schöpfungstheologie und an das Theorem von der Welt als Illusion, zugleich an einen personalen Gott und an das apersonale Nirvana glauben könne" (ebd.).

Faktisch herrscht nach M. zwischen den von ihm aufgeführten Positionen Sprachlosigkeit, die an die Sprachlosigkeit der empirischen Wissenschaften untereinander erinnert. Für symptomatisch hält er das 750 Seiten starke, von Thomas Metzinger herausgegebene Buch *Bewusstsein*. Dieses stattliche Opus versammele zwar alles, was Rang und Namen in Sachen „Bewusstsein" hat. Aber es kämen dort nur materialistisch eingestellte Autoren zu Wort. Die Phänomenologie ebenso wie die Bewusstseinsphilosophie würden mit keiner Silbe erwähnt. Dieses Sich-Abschotten sei freilich keine Spezialität der Naturalisten. So finde man zum Beispiel bei Ernst Tugendhat keine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Dieser nehme vielmehr die welterschließende Kraft der natürlichen Sprache „als selbstverständliche Grundlage seines Denkens in Anspruch, ohne sich hinreichend klar zu machen, dass der Naturalismus diese welterschließende Kraft von vornherein in Frage" (19) stelle. Die von ihm vorgelegte Studie bezeichnet M. als „bescheidene[n] Versuch, die zumeist herrschende Sprachlosigkeit zu überwinden" (ebd.). Das Risiko, das man bei einem solchen Versuch eingeht, liegt für ihn auf der Hand. Man wird seinem Verfasser Oberflächlichkeit vorwerfen, weil es genug fein ausdifferenzierte Spezialuntersuchungen zu der von ihm behandelten Thematik gebe. M. räumt ein, dass es solche Spezialuntersuchungen wohl gebe, doch das Manko solcher Publikationen ist für ihn, dass dort postmodern ein „Bezug auf das Ganze" (20) konsequent ausgeblendet wird. M. möchte mit seiner Studie dieses Manko beheben.

Was den Naturalismus angeht, so zerfällt dieser, wie schon deutlich wurde, in zwei Richtungen. Es gibt hier auf der einen Seite „die praktizierenden Neurowissenschaftler, die konkret experimentell vorgehen" und zum anderen „die mehr spekulativen, materialistisch eingestellten Philosophen" (21). M. ist der Meinung, dass „Dennetts Bewusstseinskonzept und auch die anderen Konzepte der spekulativen Naturalisten mit derart vielen Ungereimtheiten belastet" seien, „dass es wohl berechtigt ist von einer materialistischen Ideologie zu sprechen, die deutliche Parallelen zum marxistischen Materialismus aufweist, der sich ebenfalls ‚wissenschaftlich' gab, ohne es zu sein" (60). Generell gilt nach M. für die Publikationen der spekulativen Naturalisten, dass sie eher überreden als überzeugen wollten. Daher die ungeheuren, erdrückenden Stoffmassen, die sie vor dem Leser ausbreiteten. In diesen Publikationen werde, so gibt er zu bedenken, „eher mit Metaphern als mit klaren Begriffen gearbeitet" (61). Zudem seien sie „von einer unsäglichen Selbstgewissheit durchdrungen" (ebd.). Das erinnert M. an Karl Marx, der auch niemals an sich selbst gezweifelt habe. M. stellt klar, da es „nicht die Aufgabe der Wissenschaft" sei „zu predigen und zu überreden" (ebd.), handle es sich bei dem heute herrschenden spekulativen Naturalismus um eine Weltanschauung, von Wissenschaft könne hier dagegen keine Rede sein.

Hinsichtlich des sprachphilosophischen Zugangs zur Bewusstseinsproblematik merkt M. an, die These, dass die Ich-Werdung ein rein linguistisches Phänomen sei, vertrage sich gut mit der anderen sehr verbreiteten These, wonach es sich bei der Subjektivität um ein „ein soziales Konstrukt" (97) handele. Folgt man dieser These, „ist das Ich nichts vorgängig Gegebenes", sondern es entsteht vielmehr „erst durch das Angesprochenwerden" (ebd.). M. spricht hier von einer mächtigen Tradition, die von Hegel über Mead bis zu Habermas und Honneth reiche. Ihm zufolge ist diese These „entweder theologisch oder falsch" (ebd.). M. begründet das wie folgt: Dass Gott den Menschen ins Dasein rufe, sei gute theologische Tradition, philosophisch gewendet aber mache sie keinen Sinn, „denn um zu begreifen, dass ich gemeint bin, wenn ich angesprochen werde, muss es mich schon gegeben haben" (98). Das folge aus dem Grundsatz *ex nihilo nihil fit*. Die Schwierigkeit des sprachphilosophischen Zugangs zur Bewusstseinsproblematik

sieht M. darin, „dass die sprachphilosophische Rekonstruktion des Bewusstseins davon ausgehen muss, dass sich das Innere im Äußeren adäquat ausdrückt“ (ebd.). M. hält das für „eine metaphysisch hochriskante These“ (99), zu der sich der Sprachphilosoph freilich gezwungen sehe, wenn er die Innerlichkeit vollkommen ins Äußere verlagere. Ansonsten bliebe nämlich „ein Rest, den die Phänomenologie besetzen würde“ (ebd.) M. sieht hier die Grenze der Sprachphilosophie, der es nur zum Teil gelinge, „das Innere ins Äußere, sprachlich Kodierbare, zu übersetzen“ (ebd.). Und weil dem so sei, gibt es nach M. „nach wie vor eine blühende Phänomenologie und Bewusstseinsphilosophie“ (ebd.), wenngleich man auch den Protest der Sprachphilosophen gegen beide nicht geringschätzen sollte. Schließlich hätten, „alle Versuche, das Bewusstsein direkt zu fassen […] ihrerseits etwas Unfassbares“ (ebd.).

Breiten Raum nimmt in der Studie von M. die Behandlung der Philosophie Husserls ein, der eine Gegenposition sowohl zum Naturalismus als auch zu sprachphilosophischen Rekonstruktionen vertritt. Denn ihm diene weder die Naturwissenschaft als Ausgangspunkt noch unser natürliches, in der Alltagssprache sich artikulierendes Weltverhältnis, sondern „das Innewerden des eigenen intentional ausgerichteten Bewusstseins als eines geistigen Aktes, der sich sinnvoll gar nicht bestreiten“ (100) lasse und mithin für eine Letztbegründung der Philosophie tauglich sei. Nach M. sind es also „die Grenzen der sprachphilosophischen Rekonstruktion von Bewusstsein/Selbstbewusstsein“, welche die Phänomenologie als einen eigenständigen Ansatz rechtfertigen, „der als Ausgangspunkt die subjektive, qualitative Erfahrung nimmt, wie sie unmittelbar in der Erste-Person-Perspektive gegeben ist“ (ebd.). Nach M. können wir Husserls Werk „als den heroischen Versuch ansehen, die Bewusstseinsphilosophie nach dem Scheitern der Hegelschen Synthese und gegen den Kantischen Skeptizismus zu erneuern“ (146). Allerdings muss man einen solchen Versuch nach M. als gescheitert ansehen. Denn den Innenraum auszuleuchten führe „nie mehr zur Natur oder zur Gesellschaft hinaus“ (ebd.). Husserl bringt ihm zufolge lediglich eine metaphysische Anthropologie zustande, „die allerdings die Keime einer neuen Entwicklung in sich“ (ebd.) trage.

Allgemein ist nach M. davon auszugehen, „dass die Unzuverlässigkeit der Introspektion ein großes Problem sowohl in der Phänomenologie als auch in der Bewusstseinsphilosophie darstellt. M. weist darauf hin, dass Dieter Henrich zwar über Jahrzehnte mit dem Problem gerungen habe, eine eindeutige Bewusstseinsphilosophie zu entwickeln, aber über mannigfache, ganz verschieden ausfallende Versuche nicht hinausgekommen sei, wie er mündlich immer wieder bedauert habe. Nach M. ist das vielleicht nicht so erstaunlich, wenn man bedenkt, „dass die wissende Selbstbeziehung zwar keine ‚differenzlose Tatsache‘ ist, sich aber einer Analyse ihrer Bestandteile entzieht“ (207). Hier gibt es also eine Analyseresistenz, denn der Umstand, dass das Subjekt seiner selbst gewiss ist, gibt ihm keine Auskunft über sein Wesen. Die Selbstbeziehung ist also nach Henrichs Meinung „gegen jede analytische Aufschlüsselung resistent“ (ebd.). Damit scheint, wie M. anmerkt, „eine inhaltliche Theorie des Selbstbewusstseins ausgeschlossen“ (ebd.). Gleichwohl sollte von Henrichs Theorie des Selbstbewusstseins zweierlei festgehalten werden. Zum einen „ihr präreflexiver Charakter, der jede radikale Sprachphilosophie und jeden Naturalismus in die Schranken weist“ und zum anderen „die damit zusammenhängende Distanznahme von allem Seienden, die eben dadurch eine Metaphysik des Abschlusses ermöglicht, wenn auch mit erheblich zurückgenommenen Geltungsanspruch gegenüber traditionellen Formen von Metaphysik“ (207 f.).

Abschließend stellt M. fest, das Fazit der vorliegenden Untersuchung sei „ziemlich ernüchternd“, denn es sei „keine glatte Lösung des Bewusstseinsproblems in Sicht“ (237). Empirische Untersuchungen über das Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein hält er gleichwohl nicht für sinnlos. Ihre Sinnspitze scheint für ihn freilich „eher im therapeutischen Bereich zu liegen“ (238). Denn es bestreite ja niemand, dass das

funktionierende Gehirn eine notwendige Bedingung für unsere Geisteszustände sei. Hier tue sich also „ein weites Feld für die Behandlung von Krankheiten wie Multipler Sklerose, Parkinson, Epilepsie und Alzheimer auf" (ebd.). Während von den verschiedenen in der Untersuchung behandelten Ansichten vom Bewusstsein behauptet werden kann, dass es „wirklich Ansichten des Bewusstseins sind, d. h. dass sie ihren Gegenstand irgendwie treffen, also zur Diskussion beitragen", muss dies nach M. für den spekulativen Naturalismus bestritten werden. Es ist seines Erachtens nicht glaubhaft, dass eine derart zerstrittene Richtung „jemals ein solides Resultat wird erzielen können oder dass sie auf Dauer Bestand haben wird" (ebd.). Was die Sprachphilosophie angeht, so wurde zwar von M. deren Tendenz kritisiert, alles in Sprache aufzulösen, gleichzeitig hält er es freilich auch für unstrittig, „dass der Übergang von der Introspektion zum beobachtbaren Ausdrucksverhalten und zur nachprüfbaren Versprachlichung einen großen Gewinn an Klarheit mit sich bringt" (ebd.). Ebenso gelte auch für die beiden anderen Paradigmata, die Phänomenologie und die Bewusstseinsphilosophie, dass sie Licht auf einen Sachverhalt würfen, der uns sonst völlig unverständlich bliebe. Nicht gefunden worden sei allerdings ein kohärentes wissenschaftliches bzw. philosophisches System. Bestenfalls, so meint er, hätten wir eine Collage, und mehr zu fordern, scheint ihm unrealistisch. Dies gilt, wie er betont, „jedenfalls, solange wir uns im rationalen Referenzrahmen der empirischen Wissenschaft oder der Philosophie aufhalten" (239). Wenn wir hingegen die ostasiatische Meditationserfahrung akzeptierten, dann scheine das Bewusstsein zwar „auf seinen Grund hin durchsichtig zu werden, aber nicht so, dass dieses Sich-Durchsichtig-Werden theoriefähig wäre", da „alle Versuche, hier dennoch eine allgemein überprüfbare Theorie zustande zu bringen," (ebd.) scheiterten. Diejenigen Philosophen, die wie Henrich etwas Absolutes in der Verlängerung des Bewusstseins suchen, gehen nach M. „in die Richtung einer kosmologischen Alleinheitslehre, die nicht mit dem Christentum kompatibel" (ebd.) sei. Trotzdem hätten manche Theologen den Versuch unternommen, Henrichs Alleinheitslehre für sich fruchtbar zu machen. Vielleicht, so vermutet M., „weil es so wenig Philosophen gibt, die überhaupt noch vom Absoluten sprechen" (ebd.). Allerdings seien in diesem Fall enorme Anstrengungen notwendig, um das kosmologische Einheitsdenken mit dem personalen Begriff von Gott in Einklang zu bringen, besonders dann, wenn man Henrichs Konzept von einem nichtegologischen Bewusstsein folge. Näherliegend wäre nach M. „der Ausgangspunkt bei einem transzendentalen Ich, bestimmt durch Freiheit, das dann Affinitäten zu einer christlich-personalistischen Mystik hätte" (ebd.). M. sieht hier das Problem, dass dadurch der Faden zur Bewusstseinsphilosophie ganz abreißt. Somit bewährt sich für ihn das, was zu Beginn dieser Studie betont wurde, bis zum Schluss, dass nämlich „das Bewusstsein ein wahrer Proteus ist" (240). H.-L. Ollig SJ

Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Herausgegeben von *Eike Bohlken* und *Christian Thies*. Stuttgart: Metzler 2009. VII/460 S./Ill., ISBN 978–3–476–02228–8 (Hardback); 978–3–476–05218–6 (EPUB).

Das *Handbuch Anthropologie*, herausgegeben von Eike Bohlken und Christian Thies, erscheint im Kontext einer zaghaften Renaissance der Anthropologie (vgl. 1) und ist zugleich ein Teil von ihr. Es bietet einen längst überfälligen und ausgesprochen material- und facettenreichen und dabei durchweg ausgewogenen Überblick über zentrale Begriffe und Ansätze philosophischer Anthropologie in der Neuzeit. Es gliedert sich in drei große Bereiche: sogenannte „Klassiker", gefolgt von „Ansätzen" und „Begriffen". Die 15 Klassiker beginnen mit Immanuel Kant und enden bei Michel Foucault. Dazu zählen ferner Johann Gottfried Herder, Charles Dar-

win, Karl Marx, Sigmund Freud, Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss, natürlich auch Ernst Cassirer, Max Scheler, Helmut Plessner und Arnold Gehlen, aber auch eher überraschende Namen wie Norbert Elias, Martin Heidegger oder der Ethnologe Clifford Geertz. Die 23 erwähnten Ansätze reichen vom Behaviorismus bis zur Verhaltensgenetik. Löblich ist dabei, dass auch aktuelle und herausfordernde Strömungen Aufnahme gefunden haben wie das Enhancement, künstliche Intelligenz oder der Transhumanismus. Die 41 Begriffe reichen von Aggression bis Zoon politikon und decken ein großes Spektrum an Perspektiven auf den Menschen ab: Alter, Arbeit, Emotionen, Entfremdung, Geschlecht, Homo oeconomicus, Kunst, Leiblichkeit, Macht, Rausch, Rituale, Spielen, Sprache, Tod, Zeit und viele andere mehr. Die Auswahl kann als durchaus gelungen gelten. Es gibt aber auch Desiderate, die vermisst werden, etwa wenn an das Stichwort „Utopie" und den Menschen als utopisches Wesen (Ernst Bloch, Ortega y Gassett) gedacht wird – eine anthropologische Perspektive, die aktuell philosophisch wenig Zuspruch findet, aber in einem entsprechenden Handbuch durchaus Erwähnung hätte finden können. Auch das Stichwort „Norm" und das Nachdenken über den Menschen als normatives Wesen, das stark normgenerierend wirkt und an dessen Normbildung wichtige Funktionen festgemacht werden können, hätte deutlicher akzentuiert werden können. Der Begriff der Moral kommt zwar vor, dieser bleibt aber stark von Auseinandersetzungen mit dem Empirismus und evolutionären Paradigmen geprägt.

Bevor allerdings die erwähnten Klassiker, Ansätze und Begriffe zu Wort kommen, wird noch eine methodologisch wichtige Einleitung formuliert, die fünf Kontroversen in Frageform aufwirft und sich dabei in Richtung einer „integrativen Anthropologie" (vgl. 3–7) positioniert. Diese für das Selbstverständnis der Herausgeber zentralen Vorannahmen sollen kurz rekonstruiert werden. Erste Kontroverse: „Ist die Anthropologie ein ausschließlich empirisches oder ein rein apriorisches Projekt?" (3) Gegen alle wissenschaftstheoretisch längst überholten empiristischen Versuchungen betonen die Herausgeber völlig zurecht, dass die Anthropologie eine genuin philosophische Disziplin darstellt. Die flüchtige Behauptung allerdings, einzig die Theologie würde noch anthropologische Aussagen zur Bestimmung des Menschen „ganz ohne Empirie" (ebd.) vornehmen, bleibt ohne Beleg – für die längere Zeit maßgeblichen Entwürfe von Pesch und Pannenberg kann dieses Diktum sicher nicht so stehenbleiben, der Beitrag von Pröpper konnte noch keine Berücksichtigung finden. Der zweite Problemzusammenhang betrifft die Frage: „In welchem Verhältnis steht nun die integrative Anthropologie zu den Wissenschaften vom Menschen?" (4) Stellt sie ein allen Wissenschaften „vorzuordnendes *Fundament*" dar, „oder erstrebt sie eine Synthese allen Wissens über den Menschen, gleichsam ein *Haus*, in dem alle Humanwissenschaften ihre Zimmer haben" (ebd.)? Für die Herausgeber gilt: Weder noch! Die Wissenschaften bedürften im strengen Sinne keiner anthropologischen Fundierung, auch wenn sie *nolens volens* immer mit anthropologischen Implikationen einhergingen; auch die zweite Alternative kommt für die Herausgeber nicht in Frage, da damit eine „umfassende Supertheorie oder eine Enzyklopädie des Menschen" (5) einhergehe, die kaum sachgerecht eingelöst werden könne. Stattdessen fordern sie eine „problemorientierte Integration", die aber dann doch wieder „möglichst alle anthropologischen Ansätze und humanwissenschaftlichen Disziplinen […] einzubeziehen" (ebd.) bemüht sein sollte. Die dritte Kontroverse fragt, „ob Anthropologie nach naturwissenschaftlichem oder kultur- bzw. geisteswissenschaftlichem Muster zu betreiben" (ebd.) sei. Die Herausgeber lehnen zurecht die einseitigen Positionen des Biologismus und des Kulturalismus ab, da hier Betrachtungsperspektiven verabsolutiert würden, und gehen stattdessen davon aus, dass ein „epistemologischer Dualismus der Perspektiven" (ebd.) angebracht sei, der die Perspektiven zu wechseln vermöge. Eine vierte Kontroverse fragt ferner, „ob die Anthropologie rein deskriptiv verfahren muss oder ob sie auch normative Aspekte beinhalten darf" (6). Die Herausgeber insistieren zwar völlig zurecht

auf der Notwendigkeit der Unterscheidung deskriptiver und normativer Aussagen, um nicht einem Sein-Sollens-Fehlschluss nach David Hume aufzusitzen. Es dürfte an dieser Stelle allerdings mit Zweifeln behaftet sein, ob durch den Verweis auf eine Werturteilsfreiheit im Sinne von Max Weber – die anzustreben dazu dienen mag, normative Aussagen aus der Anthropologie „herauszuhalten" – „normative Implikationen anthropologischer Selbstbeschreibungen" (ebd.), die die Herausgeber durchaus sehen, angemessen bearbeitet werden können. Die fünfte Kontroverse fragt schließlich, „ob es anthropologische Universalien oder nur partikulare Typen" (ebd.) anthropologischer Aussagen gebe. Gegen die Dekonstruktion anthropologischer Universalien etwa durch eine historische Anthropologie bringen die Herausgeber zwei berechtigte Einwände an: einen metatheoretischen Einwand, wonach auch eine historische Anthropologie nicht auf universale Begriffe verzichten könne, und als weiteren Einwand, dass anthropologische Universalien bereits empirisch nachgewiesen seien.

Der eigene Anspruch der Herausgeber zur Integration anthropologischer Perspektiven in Richtung einer „integrativen Anthropologie" (3) kann als Kernanliegen der Anthropologie überhaupt gelten und hat zu den großen prinzipiellen Herausforderungen anthropologischer Reflexionen zu zählen. Sie schreiben: „Darunter verstehen wir das interdisziplinäre und integrative Projekt, das vielfältige Wissen über den Menschen in systematischer Absicht zusammenzuführen." (2) Insgesamt bleiben aber die Konturen der geforderten Alternative zu den vermeintlich nicht mehr tragfähigen essentialistischen Denkfiguren einer Deutung des Wesens des Menschen in Richtung einer „integrativen Anthropologie" noch unscharf. Wenn sich die Herausgeber dabei „nicht der philosophischen Anthropologie, sondern einer umfassenden Anthropologie" (ebd.) verpflichtet fühlen, so fragt sich der Leser allerdings, in welchem disziplinären Rahmen diese schließlich verortet und bearbeitet werden soll, wenn nicht wiederum innerhalb der Philosophie.

Etwas später heißt es: „Der Anspruch, ein Bild vom Menschen in der Vielfalt seiner Möglichkeiten zu zeichnen, legt eine Zusammenfassung der verschiedenen Disziplinen zu einem umfassenden *Forschungsprogramm* nahe." (3) Die für die Einlösung dieses Programms sich notwendig stellenden Fragen der Methodologie sind allerdings kaum angedeutet, eher konstatiert denn eingelöst. Zu fragen wäre: Woraufhin soll denn integriert werden? Was leitet die Integration? Wie kann bzw. soll die Frage nach der „Einheit des Menschen" gedacht werden? In welchem Verhältnis stehen deskriptive und normative Aspekte anthropologischer Aussagen? Der schlichte Hinweis auf eine „Zusammenfassung" befriedigt hier nicht wirklich. Einige weitergehende systematische Hinweise auf vormoderne Vorläufer wären zur Einordnung hilfreich gewesen; die Beschränkung auf moderne Ansätze wird „eher begriffs- als sachgeschichtlich" (7) begründet.

Damit wird aber die äußerst verdienstvolle Leistung dieses Handbuchs nicht geschmälert und die Lesefreude in keiner Weise eingeschränkt. Wir haben es mit einem kenntnisreichen Nachschlagewerk zu tun, das nach Vertiefung und Weiterführung verlangt, aber aktuell ohne Vergleich sein dürfte und dem uneingeschränkt eine ausgesprochen breite Rezeption zugunsten der (weiteren) Wiederbelebung der Anthropologie zu wünschen ist. R. Lutz

Nida-Rümelin, Julian/Weidenfeld, Nathalie: *Digitaler Humanismus*. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz. München: Piper 2018. 219 S./Ill., ISBN 978–3–492–05837–7 (Hardback); 978–3–492–99214–5 (EPUB).

Nach einem Buch über philosophische Gespräche mit Kindern (*Der Sokrates-Club*, München: btb 2014) ist dies der zweite gemeinsame Band des Ehepaars Nida-Rümelin/Weidenfeld. Der Philosoph und die Kulturwissenschaftlerin wollen, wie Nathalie Weidenfeld in ihrem Vorwort schreibt, „zwei unterschiedliche Kompetenzen" (14)

zusammenführen: die philosophische und ihre eigene „im Bereich Literaturwissenschaft und Filmtheorie" (ebd.). Herausgekommen ist ein äußerst lesenswertes populärwissenschaftliches Buch, das philosophische, nicht nur ethische Fragestellungen im Bereich der künstlichen Intelligenz mit Bezügen aus der Filmliteratur veranschaulicht. Durch die enorme Themenbreite von Grundfragen des Leib-Seele-Problems bis hin zu demokratietheoretischen Paradoxa und dem sogenannten bedingungslosen Grundeinkommen liefert Julian Nida-Rümelin geradezu eine Summe seines philosophischen und ethischen Denkens.

Kern des Buches sind also die philosophischen Überlegungen; die Bezüge auf die Filme – v. a. sogenannte Hollywood-Blockbuster wie *Blade Runner* oder die *Matrix*-Trilogie – illustrieren die sachlichen Anfragen und Antworten. Das zweite Kapitel beispielsweise behandelt die Frage der Würde anhand einer Szene aus *I, Robot* (2004): Robotern, so Nida-Rümelins Einwand gegen die Suggestion des Films, kommt keine menschliche Würde zu, weil sie weder Bewusstseinsfähigkeit noch Empfindungsvermögen und schon gar nicht autonomes Entscheidungsvermögen für sich beanspruchen können – ja, sie beanspruchen es nicht einmal. „Künstliche Intelligenzen haben [...] keine Selbstachtung, keine Gefühle, die wir verletzen können. Sie sind in ihrer personalen Identität nicht gefährdet, und sie haben nicht die Fähigkeit, ihre Lebenssituation zu überdenken. Die Voraussetzungen, ihnen Würde zuzuschreiben, sind nicht gegeben." (30)

Damit ist der Tenor des Buches gesetzt. Auch wenn Filme häufig Mitleid mit KI-basierten Robotern erregen wollen: Zwischen Mensch und Maschine klafft ein unüberbrückbarer ontologischer Abgrund. Das dritte Kapitel zeigt dies an den vermeintlichen Gefühlsausdrücken, die Robotern zwar einprogrammiert werden können, die aber nichts daran ändern, dass es sich nur um Simulationen von Gefühlen handelt. Nida-Rümelin nutzt hier die Gelegenheit, Thomas Nagels *Qualia-Argument* einzuführen und auf die Bedeutung der Weltwahrnehmung aus der Perspektive der ersten Person und die intersubjektive Interaktion (das „Du") hinzuweisen. Der Reduktionismus von mentalen Zuständen auf Hirnzustände wird treffend zurückgewiesen, auch wenn die mögliche Abhängigkeit der Bewusstseinszustände von Hirnfunktionen nicht geleugnet werden soll.

Das vierte Kapitel führt das Problem von Freiheit und Determinismus ein, erklärt die Positionen des Kompatibilismus und Non-Kompatibilismus und tritt für ersteren ein, weil unser Freiheitsbewusstsein ganz entscheidend mit unserem Selbstverständnis als „verantwortliche Wesen, die ihr Handeln von Überzeugungen und Gründen leiten lassen" (50) geprägt ist. Die Unterscheidung von schwacher und starker künstlicher Intelligenz steht im Zentrum des fünften Kapitels, aber Nida-Rümelin weist beide KI-Thesen zurück. Starke KI, die davon ausgeht, „dass es zwischen menschlichem Denken und Softwareverarbeitung beziehungsweise Computerprozessen (Computing) keinen (kategorialen) Unterschied gibt" (57), „negiert sowohl die menschliche Vernunft [...] als auch die Rolle subjektiver Zustände in einem Teil der belebten Natur" (57 f.). Der schwachen KI, die zwar den kategorialen Unterschied von menschlichem Denken und *Computing* zugesteht, aber dennoch behauptet, dass „alle menschlichen Denk-, Wahrnehmungs- und Entscheidungsvorgänge von geeigneten Softwaresystemen simuliert werden können" (59 f.), begegnet er im elften Kapitel mit Kurt Gödels Unberechenbarkeitstheorem. „Roboter und Softwaresysteme funktionieren nach einem Algorithmus, Menschen nicht." (111) Dazwischen liegen Überlegungen zur Untauglichkeit des Utilitarismus als ethischer Theorie (Kap. 6), zur Verengung menschlicher Rationalität auf ökonomisches Denken (Kap. 7), zur Singularität menschlicher Urteilskraft (Kap. 8), zur Nicht-Verrechenbarkeit menschlichen Lebens (Kap. 9) und zum moralischen Dilemma, in das Menschen geraten können (Kap. 10) und das dadurch charakterisiert sei, „dass man zwischen den konfligierenden Verpflichtungen nicht würfeln" dürfe, weil „die Situation zu

ernst“ (106) sei. Diese Charakterisierung des Dilemmas kann man vermutlich gerade mit Bezug auf die im Film *Sophies Entscheidung* (1979) geschilderte Situation einer Frau, die aufgrund des Sadismus eines KZ-Aufsehers nur eines ihrer Kinder retten kann, in Zweifel ziehen.

Im letzten Drittel des Buches greifen die Autoren zunehmend auf gesellschaftliche und damit sozialethische Fragen aus. Auch wenn die Thematik wenig mit künstlicher Intelligenz zu tun hat, ist es für ein populärwissenschaftliches Buch, das sich mit unserem Umgang mit dem Digitalen beschäftigt, richtig, einige Bemerkungen zur Notwendigkeit einer Ethik der Kommunikation im Internet zu machen (Kap. 13). Daran schließt sich eine Ethik der Kommunikation zwischen Menschen und KI-basierten Systemen (*Chatbots*) an (Kap. 14). Vermutlich soll man die Autoren so verstehen: So wenig, wie man Roboter allzu menschenähnlich in ihrem Äußeren bauen sollte, weil sie auf diese Weise Menschen zu Mitgefühlen veranlassen, die nicht berechtigt sind, so wenig sollte man *Chatbots* entwickeln, die dem „Gesprächspartner“ Intentionalität vorgaukeln, wo sie nicht vorhanden ist. Die Vorschläge sind hier wenig explizit, aber wahrscheinlich wäre es im Sinne von Nida-Rümelin, wenn immer ein Warnhinweis gegeben würde, der besagt, dass man nun gerade mit einem KI-System kommuniziert und nicht mit einem Menschen. Spannend könnte man hier mit der ethischen Problematik von künstlichen Kuscheltieren, die zu therapeutischen Zwecken eingesetzt werden sollen (wie die Robbe „Paro“), fortfahren. Aber zu derartiger Robotik oder zu KI-basierten „Sexualpartnern“ bleibt eine kleine Lücke. (Auch die Frage, was KI und *machine learning* für militärische und polizeiliche Technologienutzung bedeutet, bliebt in diesem Buch außen vor.)

Dass Social Media anstatt genuiner Kommunikation eher Narzissmus fördern, zeigt das Kapitel 15. Für seine Überlegungen zur „Digitalen Bildung“ kann Julian Nida-Rümelin auf seine Ausführungen in *Philosophie einer humanen Bildung* (2013) zurückgreifen. Digitale Verfügbarkeit jeglicher Wissensbestände macht für ihn weder eine Kanonbildung überflüssig (denn zur Verständigung ist es notwendig, dass alle über gewisse Dinge Bescheid wissen), noch kann Fachwissen einfach durch Methodenkompetenz ersetzt werden. Die Anforderungen an die Urteilskraft und die Persönlichkeitsbildung steigen eher durch die digitalen Technologien, als dass beides obsolet würde.

Demokratie und Arbeitswelt müssen zwar an die Digitalität angepasst werden, aber die Lösungen für die aufkommenden Probleme liegen weder in Konzeptionen von Liquid Democracy (Kap. 17) noch im bedingungslosen Grundeinkommen (Kap. 18). Ob der Transhumanismus tatsächlich eine „Versuchung“ ist, wie die Überschrift des Kapitels 19 nahelegt, wird gerade nach der Lektüre des Textes noch fraglicher. Es beschreibt vielleicht wirklich ein Feld, wo uns filmische Anschauung mehr hilft als philosophische Argumente. Die wenigsten Menschen wollen wie Alex in *RoboCop* (2014) ein Cyborg, also eine Mensch-Maschine-Kombination sein.

Digitaler Humanismus liest sich leicht und geschmeidig. Die Umfänge der jeweiligen Kapitel – kaum jemals mehr als zehn Seiten – und die Auflockerung durch filmische Illustrationen machen die Lektüre angenehm. Freilich geht Julian Nida-Rümelin zuweilen mehr in die Tiefe (z. B. in den demokratietheoretischen Schwierigkeiten von Condorcet bis Kenneth Arrow, Kap. 17), zuweilen bleiben Ebenen wie die ethische, rechtliche und politische etwas zu vermischt (z. B. bei der Diskussion des autonomen Fahrens, Kap. 9). Dennoch taugt das Buch hervorragend als Einführung in die angewandte Ethik insgesamt. Es zeigt gelungen, was philosophisches Denken zu den Fragen unserer Gegenwart beizutragen hat, und es ist auch inhaltlich überzeugend. Wer einzelne Themenfelder vertiefen mag, findet in den sorgfältig dokumentierenden Anmerkungen weitere Anregungen zur Lektüre. Die Verweise auf Filme und Internetseiten werden vielleicht in einiger Zeit überholt sein, aber der philosophische Gehalt des Buches ist von zeitloser Aktualität.

Das einzige Manko, das man eventuell konstatieren kann, besteht darin, dass der anempfohlene digitale Humanismus selbst inhaltlich etwas unterbestimmt bleibt. Er wird explizit der „Silicon-Valley-Ideologie" (20, 203) entgegengestellt, einer quasi-religiösen Bewegung, die „mit der uramerikanischen, puritanisch geprägten Erlösungshoffnung" zusammenhängt, es solle „eine Welt der Reinen und Gerechten" geschaffen werden, „die Schmutz und Sünde hinter sich gelassen haben" (20). Digitaler Humanismus dagegen beschreibe das Ideal eines Menschenbildes, das auch die Gefährdungen durch künstliche Intelligenz souverän bewältigen kann, in dem es aus den digitalen Technologien nur entnimmt, was dem Menschen nützt, und Schädliches beiseite lässt. In der Technik steckten, so die Autoren, „digitale Potenziale" (207), weshalb wir sie auch weiterentwickeln sollten, und in der Nutzung komme es nur darauf an, die „kulturellen Errungenschaften" (206) und „die menschliche Gestaltungskraft" (207) zur Geltung zu bringen. Eine angewandte Ethik muss wohl eine solche Betonung menschlicher Souveränität vornehmen; aber aus einer weitergehenden Perspektive wird zunehmend fraglich, ob der Mensch angesichts von Big Data (also einer Überfülle von Daten) und den wesentlich schnelleren digitalen Bearbeitungszeiten nicht auf vielen Feldern eine Art „Entmündigung" erfährt. Der „digitale Humanismus" betone „die weitgehende Unveränderlichkeit der Menschennatur", aber die post- und transhumanistischen Phantasien beruhen gerade auf der Idee, dass es bis in die Tiefen und Untiefen der Menschennatur hinein Veränderungsmöglichkeiten gibt. Insofern ist Nida-Rümelins und Weidenfelds Buch mit seinem Insistieren auf einem traditionellen, konservativen, ja durchaus christlichen Menschenbild auch eine Art Manifest (ein sympathisches). Aber gerade der Umstand, dass solche Manifeste in dieser Zeit angesichts der technologischen Entwicklung nötig sind, kann die Sorge vor dem, was auf den Menschen hier zukommen mag, nicht nehmen. B. Koch

Hein, Caecilia-Désirée: *Cicero als philosophischer Schriftsteller.* Kommentar zu ausgewählten Briefen aus den Jahren 45–44. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2019. 251 S., ISBN 978–3–8253–6970–5 (Hardback).

Wie schlägt der Philosoph Cicero sich im Medium des Briefes nieder? Was leistet der Brief begleitend zu den philosophischen Schriften? Worin artikuliert sich sein Mehrwert als Instrument philosophischer Kommunikation? Diese Fragen markieren die Lücke, die mit der vorliegenden, von Therese Fuhrer und Bernd Roling betreuten Münchner Dissertation (aus dem WS 2016/17) geschlossen werden soll. Sie kommentiert, in eine Einleitung (I) und vier Kapitel (II–V) gegliedert, zehn Briefe, in denen Cicero jeweils einen Aspekt seines schriftstellerischen Schaffens diskutiert. Jedes Kapitel umfasst eine ausführliche Einleitung und einen detaillierten philologischen Kommentar.

Kapitel II, „*Philosophia in praxi* am Beispiel der Briefe an Cassius", kommentiert die Briefe *Ad familiares* XV 16–19. Cicero setzt sich mit Epikur auseinander, da sich Cassius offenbar seit kurzem zu dessen Lehre bekennt. Er versucht, diese Lehre als verfehlt zu erweisen. Neben Cassius werden auch andere wichtige Personen im Umkreis Caesars und Caesar selbst als Epikureer bezeichnet. – Insgesamt 14 Briefe an Atticus geben Einblick in die Entstehung und Überarbeitung der *Academici libri* (Kap. III). Eine erste Fassung in zwei Büchern mit den Titeln „Catulus" und „Lucullus" ist am 13. Mai 45 fertig. Ende Mai bemerkt Cicero eine Diskrepanz zwischen „der Inszenierung der Sprecher und ihren historisch verifizierbaren Interessen" (102). Er „erklärt sich bereit, die *Academici libri* auf Varro und sich umzuschreiben" (ebd.). Diese überarbeitete Fassung besteht aus vier Büchern. Die Gründe für den Austausch der Sprecher werden ausführlich erörtert. Nach dem Kriterium der fachlichen Qualifikation ist Varro die bessere Wahl. Aber es geht auch um die

Frage, wie die Zeitgenossen auf die Wahl der Sprecher reagieren könnten. In den Briefen an Atticus wird eine politische Motivation deutlich. Die Wahl Varros ist eine literarische Ehrung für eine Person, die in Caesars Gunst steht. Es ist festzuhalten, „dass Cicero sowohl bei der Wahl seiner Sprecher als auch bei der der Widmungsträger die politische Bedeutung mitberücksichtigt, und dass diese Aussageabsicht zumindest von einem Teil der Leser als solche erkannt wird" (116). – *Ad familiares* IX 8 ist ein Begleitbrief zu den *Academici libri* (Kap. IV). „Die Beschäftigung mit Literatur und Philosophie wird […] als Ersatz für den aktiven politischen Dienst verstanden" (187). – Kapitel V befasst sich anhand von *Ad Atticum* XIII 21 mit der Übersetzung philosophischer Termini. Beispiel ist die für die skeptische Erkenntniskritik grundlegende Forderung der *epochê*, die darin besteht, dass man sich der Zustimmung enthält (*epechein).* Karneades gebraucht das Bild eines Wagenlenkers, der sein Gespann auf einem abschüssigen Weg rechtzeitig abbremst; ebenso werde der Skeptiker „seine Antworten >zügeln<" (212). In den *Academici libri* übernimmt Cicero das Bild: „sustinenda est potius omnis assensio, ne praecipitet, si temere processerit" (2,68). Im vorliegenden Brief fragt er, „ob eine Übersetzung von *epechein* durch *inhibere* passender sei als durch *sustinere*" (213).

Das Buch ist eine wertvolle Hilfe für die Interpretation von Ciceros philosophischen Schriften. Ein Vergleich mit Platon wirft eine Frage auf: In Platons Dialogen ist der Charakter der Sprecher ein wesentliches Element der philosophischen Aussage. Wie verhält es sich damit bei Cicero, wenn er bei der Wahl seiner Sprecher deren politische Bedeutung mitberücksichtigt und diese Aussageabsicht von einem Teil der Leser als solche erkannt wird? F. Ricken SJ

Walther, Manfred: *Gehorsam oder Erkenntnis*. Die Philosophie Spinozas in religionsphilosophischer Perspektive (Spinoza-Studien; 1). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2018. XIII/405 S., ISBN 978–3–8253–6467–0 (Hardback).

Walther, Manfred: *Natur, Recht und Freiheit*. Spinozas Theorie von Recht, Staat und Politik im Kontext der Frühen Neuzeit (Spinoza-Studien; 2). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2018. XIV/346 S., ISBN 978–3–8253–6468–7 (Hardback).

Walther, Manfred: *Spinoza in Deutschland*. Von G. W. Leibniz bis zu Carl Schmitt. Philosophie – Wissenschaft – Ideologie (Spinoza-Studien; 3). Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2018. XVII/531 S., ISBN 978–3–8253–6469–4 (Hardback).

Drei Bände mit insgesamt über 1250 Seiten zu Spinoza und seiner Wirkungsgeschichte in Deutschland sind selbst ein beeindruckendes Dokument dieser Wirkungsgeschichte. Von 1933 an hatten die nationalsozialistischen Machthaber und ihre akademischen Komplizen viel darangesetzt, Spinoza und seine Philosophie zu desavouieren und die Spinoza-Forschung an den Universitäten massiv einzuschränken – wie in vielen anderen Fällen mit Auswirkungen weit über 1945 hinaus. Manfred Walther (= W.), Jahrgang 1938, gehört zur Generation derer, die zwanzig Jahre nach Kriegsende einen Neuanfang mit Spinoza wagten. Die hier besprochenen Bände versammeln Texte W.s aus den folgenden Dekaden, mit seiner Frankfurter Dissertation aus dem Jahr 1968 an der Spitze. Als *ceterum censeo* zieht sich der Verweis auf jene gewaltsame Unterbrechung der Spinoza-Forschung durch alle drei Bände. Sie sind selbst die Stellungnahme für ein Denken, durch das Menschen sich über sich selbst und ihr Zusammenleben aufklären können und das fähig und bereit ist, aufzubegehren gegen die autoritäre Politik von Staaten und auch Religionsgemeinschaften. In diesem Sinne geht es W. ohne Wenn und Aber um ein Denken in den Bahnen, die Spinoza gewiesen hat.

Eine umfangreiche Kompilation von Texten desselben Autors, die über Jahrzehnte an verschiedenen Orten erschienen sind bzw. vorgetragen wurden, provoziert fast automatisch die Frage, ob die Themen der mehr als dreißig Beiträge nicht entweder

zu disparat sind oder ob zu häufig dasselbe wiederholt wird. Weder das eine noch das andere trifft jedoch zu. Die Themen hängen in der Tat zusammen, so wie es bei Spinoza selbst der Fall ist: Die Grundlage bildet eine Metaphysik, d. h. eine Lehre vom Ganzen der Wirklichkeit und speziell von endlichen Menschen und ihrer Selbstdeutung in diesem Gesamtzusammenhang (Bd. 1); daraus ergibt sich eine Theorie über das freiheitlich-rechtlich zu strukturierende Zusammenleben von Menschen in ihrer jeweiligen Zeit (Bd. 2); beides ist maßgebend für die Spinoza-Rezeption bis heute (Bd. 3). Selbstverständlich wiederholt W. dabei Thesen, die ihm wichtig sind. Langweilig wird es m. E. aber nie. Das liegt nicht zuletzt daran, dass W. es versteht, für Spinoza bzw. für die eigene Spinoza-Interpretation zu werben, indem er klar und deutlich und nicht selten mitreißend formuliert.

Band 1 wird dominiert von W.s Dissertation, die zuerst 1971 bei Meiner erschienen ist. Sie kombiniert nun den ursprünglichen 1968er Titel *Selbstbehauptung aus Vernunft* mit dem der Publikation *Metaphysik als Antitheologie*. Der Text ist im Wesentlichen derselbe wie zuvor – und kann nur abermals zur Lektüre empfohlen werden. In 21 Paragraphen, die zu drei Kapiteln gruppiert sind, leistet W. nicht weniger als eine gut lesbare und plausible Einführung in Spinozas philosophisches System. W. übernimmt Hans Blumenbergs Charakterisierung des Umbruchs vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit und spitzt sie auf Spinoza zu. Dessen System führe in radikaler Weise die These von der völligen Suffizienz der philosophischen Vernunft gegenüber den theologischen Absolutismen der Nominalisten wie der Reformatoren durch. Suffizienz der Vernunft bezieht sich hier sowohl auf das theoretische Verständnis der grundlegenden Strukturen der Wirklichkeit als auch auf die praktische Perspektive einer glückenden, heilsamen und friedvollen Lebensführung. Dieses System tritt in Gestalt der Kritik der traditionellen jüdischen und christlichen Theologie auf, freilich nicht ohne eine Hermeneutik zu entwickeln, welche die Heiligen Schriften beider Religionen auch für die Moderne zugänglich zu machen weiß. Im ersten Kapitel entwickelt W. auf der Basis des frühen *Tractatus de intellectus emendatione* mit Hilfe von Retorsionsargumenten Spinozas antiskeptizistische Grundüberzeugung (vgl. insbesondere 20–23 und 30–34). Die im zweiten Kapitel folgende Interpretation der *Ethica* dreht sich erwartungsgemäß um die Bestimmung des Verhältnisses Gottes als *causa sui* und einziger Substanz zu den endlichen Modi (vgl. insbesondere 101–138). W. räumt dabei eine gewisse Ambivalenz in Spinozas Metaphysik ein. Einerseits würden die endlichen Dinge als einzelne Instanzen im Verlauf einer unendlichen Kausalkette innerhalb der einen Ordnung der Natur erklärt. Die Existenz endlicher Dinge folge nicht aus ihrem inneren Wesen. Endliche Dinge existierten, sofern und solange die äußeren Bedingungen dafür erfüllt seien. Diese These deckt sich vermutlich mit der Überzeugung vieler heutiger Naturalisten. Andererseits verstehe Spinoza Gott als *causa immanens* der endlichen Dinge, als ewige Ursache nicht nur ihrer Existenz, sondern auch ihrer Wesenheiten. Dies ist die weitaus anspruchsvollere metaphysische These, auf die sich Spinoza festlegt. W. erklärt die scheinbare Diskrepanz mit der Endlichkeit des menschlichen Verstandes, der nur einen Ausschnitt der Wirklichkeit durchdringe und gerade nicht den Gottesstandpunkt einnehmen könne. Die menschliche Erfahrung bzw. die Induktion gewinnen dadurch eine größere Rolle, als man zunächst erwarten würde. Gegenüber der durchsichtigen Ordnung Gottes sei die Position der menschlichen Verstehensversuche „exzentrisch“ (129). Unter dieser Maßgabe könnten Wesenheiten zunächst als „Konstruktionen des auf Einheit des Verstehens gerichteten menschlichen Denkens“ gedeutet werden, als „Hypothesen“ (117). Je besser man erklären kann, aufgrund welcher Ursachen ein Ding existiert, desto besser versteht man auch, um was für ein Ding es sich handelt. Anders gesagt stellt „der *Kausalzusammenhang* als *begriffener* die *Wesenheit* des verursachten Dinges“ dar (129). Das ist zunächst wiederum aus der endlichen menschlichen Perspektive

gesagt. Greift man auf den Standpunkt Gottes vor, kann gesagt werden: „Der *ordo naturae* als erkannter wäre mit dem Inbegriff der Wesenheiten identisch" (131). Es handelt sich also um die Rückführung der ersten metaphysischen Beschreibung auf die anspruchsvollere zweite.

Im dritten Kapitel der Dissertation werden schließlich die ethischen und religionsphilosophischen Konsequenzen und Potentiale dieser Weltsicht behandelt. Der Mensch ist die endliche Entität, um die es Spinoza vor allem geht. Mit Blick auf den Menschen als psychophysische Einheit taucht die obige allgemeinmetaphysische Ambivalenz wieder auf: Einerseits ist der Geist eines einzelnen Menschen auf endliche Körper bezogen, seien es fremde Körper oder in privilegierter Weise der eigene. Insofern stellt er ein bedingtes Glied innerhalb der unendlichen Kausalkette der Natur dar. Andererseits ist der menschliche Geist „Teil" des unendlichen göttlichen Geistes. Interessant ist nun, wie W. mit diesem Befund umgeht. Für ihn ist die theoretische Unklarheit im System nämlich der Motor, der die praktische Philosophie hervortreibt und anleitet. Es sei die „Finesse Spinozas" (150), diese metaphysische Unstimmigkeit selbst zu sehen und sie für seine ethischen und religionsphilosophischen Zwecke fruchtbar zu machen (vgl. auch 164). In der Lehre vom *conatus*, also vom Selbsterhaltungstrieb jedes Dinges und – in besonders komplexer Weise – des Menschen, werde „die Differenz von Wesen und existierendem Individuum und zugleich deren Identität" spürbar (181). Die Einsicht in die Mechanismen der körperlichen Affekte wird zur Befreiung von ihrer Fremdherrschaft und im Umkehrschluss zur Selbstbestimmung – übrigens nicht etwa nur in solipsistischer Manier, sondern immer in gesellschaftlicher Kooperation (zu dieser Theorie der „Vergesellschaftung" vgl. 198–201 – Grundlage für eine Reihe weiterer Texte in den hier besprochenen drei Bänden). Diese Lösung ist zwar intellektualistisch, aber in ihr sei „nichts Repressives" (212), denn sie erkennt die Eigengesetzlichkeit der körperlichen Affekte an und unterwirft sie nicht einem heteronomen Ideal von Vernunft (gegen Descartes). Der menschliche Wissensdrang – der „Prozess theoretischer Neugierde" (Blumenberg) – bekommt bei Spinoza eine eigenständige soteriologische Dignität (vgl. 204). Mehr als solche Einsicht hat der Mensch zu seinem Glück nicht nötig. Für Spinoza leistet seine Ethik das, was die traditionellen positiven Religionen – er denkt an Juden- und Christentum – verheißen haben, freilich ohne den Preis einer Trennlinie zwischen Gott und Menschen zu entrichten (vgl. 220–231).

Diese Skizze einer Religionsphilosophie – bzw. dessen, was Spinoza unter eigentlicher Religion versteht – bliebe etwas blass, wenn sie nicht durch die folgenden Texte in Band 1 ergänzt würde. Denn in ihnen führt W. vor, wie Spinoza eine veritable Theorie über die Genese positiver Religionen und über die Innenperspektive ihrer Angehörigen entwickelt. Spinoza will die traditionellen Religionen nicht einfach abschaffen und ersetzen, er will sie verstehen und würdigen. Dies zu zeigen ist auf Basis des *Tractatus theologico-politicus* möglich, den W., entgegen der These von Leo Strauß, durchaus als eine konsistente Abhandlung betrachtet – wenn auch nicht als Spinozas letztes Wort in Sachen Politik, das erfolgt erst im *Tractatus politicus*. In den Texten 2 bis 4 diskutiert W. vor allem Spinozas Bibel-Hermeneutik, die er als eine immanente Kritik positiver Religionen interpretiert – also gerade im Unterschied zu einer rationalistischen Religionsphilosophie, die nur „von außen" Maßstäbe an Glaubensgemeinschaften und ihre Überzeugungen anlegt. Das ist einer von mehreren wichtigen Unterschieden, die zwischen Spinoza und Thomas Hobbes bestehen und die von W. in Text 2 herausgearbeitet werden. Spinoza und Hobbes haben gemein, dass sie die Vergesellschaftung von Menschen durch den Selbsterhaltungstrieb des Individuums erklären. Bei Hobbes freilich ist dieser Selbsterhaltungstrieb zugleich Todesfurcht vor allen anderen Menschen, die bekanntermaßen in die Unterwerfung des Einzelnen unter die totale Macht des staatlichen Souveräns mündet. Auf diese rationale Konstruktion des Staatswesens in den ersten beiden Kapiteln des *Leviathan*

prallt in den folgenden beiden Kapiteln unvermittelt die urwüchsige Realität der Religionen bzw. Konfessionen, denen Hobbes zufolge nur eine Existenzberechtigung zuerkannt werden darf, sofern sie mit der Autorität des Staates Hand in Hand gehen und so letztlich sich selbst entsagen (vgl. 253–255). Spinoza seinerseits kritisiert zwar die Anthropomorphismen positiver Religionen, erkennt aber an, dass dieser Hang zur Imagination natürlicherweise im Menschen ist und sich eben auch unter bestimmten historischen Bedingungen in religiösen Traditionen und Gemeinschaften Ausdruck verschafft. Der Weg zu einem staatlichen Gemeinwesen wird nicht abstrakt konstruiert wie bei Hobbes, sondern als ein konkret-geschichtlicher verstanden, wie z. B. die Staatsgründung im alten Israel. Die Heiligen Schriften des Juden- und Christentums zeigen selbst an, dass sie in sich differenziert sind und eine entsprechende Hermeneutik erfordern. So gewinnt Spinoza ein plurales und liberales Religionsverständnis auf Basis der von ihm untersuchten Religionen selbst. Dass dies für die Religionen alles andere als ein sanftes Ruhekissen darstellt, liegt auf der Hand. Deutlich wird aber auch, dass sich hier der Weg zu einem pluralen und liberalen, letztlich demokratischen Verständnis des Staates ebnet. Dies scheint mir die Quintessenz zu sein, auf die W. bei seiner Gegenüberstellung von Hobbes und Spinoza hinauswill (vgl. 257–275). In Lehrsatz 67 des vierten Teils der *Ethica* darf man vor diesem Hintergrund also durchaus eine politische, gegen den kraft Todesfurcht allbeherrschenden Leviathan gerichtete Botschaft hören: „Ein freier Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod; und seine Weisheit ist ein Nachdenken über das Leben, nicht über den Tod" (Übersetzung von W. Bartuschat).

Mit diesen Überlegungen sind bereits die Weichen für Band 2 der *Spinoza-Studien* gestellt, in dem 13 Aufsätze zur Theorie von Gesellschaft, Recht, Staat und Politik versammelt sind. W. hat lange Jahre an einer juristischen Fakultät gelehrt, daraus erklärt sich dieser Schwerpunkt. Er betont des Öfteren, dass diese Aspekte der Philosophie Spinozas in der akademischen Philosophie lange unterbelichtet gewesen seien, während sie in der Selbstverständigung der Rechtswissenschaften durchaus eine Rolle gespielt hätten. Die Hobbes-Kontrastfolie wird dabei mehrfach aufgerufen (vgl. das Namensregister). Eine prägnante Kennzeichnung des eigenen Unternehmens findet sich gleich zu Beginn: Es geht W. darum zu zeigen, dass Spinoza gerade nicht für die Herrschaft der instrumentellen Vernunft steht, welche „in der Selbstzerstörung des Individuums und der Geschichte mündet" (8), sondern für eine Konzeption, die vernünftige Allgemeinheit und unverfügbare Individualität austariert. Spinoza wird als Theoretiker der Demokratie vorgestellt, der diese nicht abstrakt herleitet, sondern sie als das (langfristige) Ergebnis der Reflexion von Menschen auf ihr konkretes Zusammenleben in der Geschichte erläutert. Eine solche Theorie wird ihren gesellschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen Rechnung tragen. Sie bleibt im Falle Spinoza freilich dezidiert liberal und ordnet den Einzelnen nicht kommunitaristisch dem Kollektiv unter. Hingewiesen sei insbesondere auf Text 8 dieses Bandes, in dem die Theorie der Institutionen ausführlich behandelt wird (137–180).

Band 3 schließlich versammelt 16 Texte (unter ihnen ein Interview) zur Wirkungsgeschichte Spinozas in Deutschland, angefangen von der unmittelbaren Wirkung (bzw. dem Versuch der Zensur) im 17. Jahrhundert über die Spinoza-Renaissance Ende des 18. Jahrhunderts und die begeisterte Rezeption durch Autoren der klassischen deutschen Philosophie bis hin zur Situation in der Weimarer Republik, der eingangs erwähnten Unterdrückung im Nationalsozialismus und den zunächst zaghaften Neuanfängen in der BRD und DDR. Für die frühe Phase sind die Texte 5 und 6 zu empfehlen (173–253). Eine Enttäuschung stellt leider Text 1 dar, der einen Schwerpunkt auf den Pantheismusstreit und die Rezeption um 1800 legt. Hier ist W. zu sehr von der Deutung von Hermann Timm (1974) abhängig und geht nur wenig auf die Primärtexte ein. So entsteht z. B. ein völlig konventionelles

Jacobi-Bild (vgl. die Bemerkung auf 35, dass Jacobi „nie“ zu einer systematischen Ausarbeitung seiner Position gelangt sei). Leider ist hier der radikalen Veränderung der Forschungslandschaft in den letzten 20 Jahren, insbesondere durch die Studien von Birgit Sandkaulen, keinerlei Rechnung getragen. – Eine Perle hingegen ist Text 3, der den etwas unscheinbaren Titel „Spinoza in Heidelberg. Zur Geschichte des Spinozismus und des Universitätsverlags C. F. Winter“ trägt (ursprünglich der Festvortrag zu einem Jubiläum des Verlagshauses). Er beginnt mit der Begeisterung der Herzogin Sophie von Hannover und ihres Bruders Karl Ludwig von der Pfalz für Spinoza, die den Hintergrund für dessen Ruf an die Universität Heidelberg darstellen – ein Unterfangen, das freilich durch den dortigen Theologen Johann Albert Fabricius hintertrieben wird, so dass Spinoza nur ablehnen kann (129–134). Über 140 Jahre später kommt Spinoza allerdings doch noch an die Universität Heidelberg: zunächst in Gestalt des Herausgebers seiner Schriften, Eberhard Gottlob Paulus, dann – von 1816 bis 1818 – in Gestalt Hegels, in dessen Berufungsschreiben explizit auf Spinoza Bezug genommen wird (140) und den W. hier treffender würdigt als in Text 1, und schließlich in Gestalt Kuno Fischers, dessen Vorlesungen über die Philosophiegeschichte der Neuzeit zwischen 1872 und 1904 Scharen von Studierenden anziehen (ein schönes Zeitzeugnis auf 151). – Text 2 und Text 12 sind wichtig, um nachzuvollziehen, welchen Angriffen die Person und das Werk Spinozas unter den Vorzeichen von Antisemitismus und Nationalsozialismus ausgesetzt waren. Das „systematische“ Problem für die Anhänger solcher Ideologien bestand ja darin, dass die Geistesgrößen der deutschen Geschichte – man denke nur an Leibniz, Goethe und Hegel – offensichtlich stark von Spinoza beeinflusst waren, und man sich nun daran machen musste, diese „jüdischen“ Einflüsse kleinzureden, alles vermeintlich Zersetzende auf Spinoza selbst zu schieben, alles vermeintlich Geniale auf andere Quellen zurückzuführen (379). Immer noch schockierend sind Verunglimpfungen wie z. B. durch den Hegel-Herausgeber Hermann Glockner (100, 398 f.).

Aus der Besprechung sollte hervorgehen, dass die drei Bände der *Spinoza-Studien* ein reichhaltiges und lehrreiches Material bieten, das die Philosophie Spinozas in einen erhellenden Kontext stellt und zur Auseinandersetzung mit ihr animiert. Mit Blick auf die Formalia sei hervorgehoben, dass jeder der drei Bände nicht nur über ein Personenregister, sondern auch über ein Register der zitierten Stellen aus dem Werk Spinozas verfügt. Ein Literaturverzeichnis findet sich hingegen nur in Band 1. Die Untertitel der Aufsätze tauchen im Inhaltsverzeichnis leider nicht auf, was die Orientierung etwas erschwert. Es gibt einige Rechtschreib- und Grammatikfehler, die aber nicht ins Gewicht fallen. Band 1, 263, sollte es „geistlich“ statt „geistig“ heißen. Band 3, 140 und 253, sind falsche Jahreszahlen angegeben. Einige der Texte waren ursprünglich Vorträge, was bei der Publikation stilistisch nicht kaschiert worden ist – generell legitim, das Stehenlassen auch der Grußadressen und Schlussformeln wirkt jedoch an einigen Stellen befremdlich. Bewusst machen sollte man sich bei der Lektüre, dass die Bände im Vorwort zwar jeweils auf Februar 2018 datiert sind, die enthaltenen Texte aber größtenteils einen früheren Stand der Forschung – Ende des vergangenen Jahrhunderts – dokumentieren. So findet sich nirgends eine Auseinandersetzung mit der erkenntnis- und subjekttheoretischen Interpretation der *Ethica* durch Ursula Renz (2010), die eine gewisse Alternative zu W.s Ansatz in seiner Dissertation darstellt, und auch nicht mit der umfassenden Deutung der politischen Philosophie Spinozas durch Martin Saar (2013). Ich stelle mir vor, dass es hier zu interessanten und abermals lehrreichen Diskussionen kommen könnte.

Th. Hanke

Bloch, Gregor: *Calvinismus und Aufklärung.* Die calvinistischen Wurzeln der praktischen Philosophie der schottischen Aufklärung nach Francis Hutcheson, David Hume und Adam Smith (Beiträge zur historischen Theologie; 191). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. XIV/425 S., ISBN 978–3–16–156989–0 (Hardback); 978–3–16–156990–6 (EPUB).

Die als Aufklärung bezeichnete Epoche markiert einen wichtigen geistesgeschichtlichen Umbruch auf dem Weg zur Moderne, dessen Dynamiken in alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens – Recht, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst und nicht zuletzt auch Religion – ausstrahlen. Als transeuropäisches Phänomen kann die Aufklärung auch regional unterschiedliche Gestalten annehmen. So hat etwa das akademisch geprägte *Scottish Enlightenment* (vgl. 4) seine Wurzeln und seinen Nährboden in einer Kultur, die maßgeblich vom Calvinismus geprägt ist. Mit seinen theologie- und ideengeschichtlich unterlegten Analysen erhebt Gregor Bloch (= B.) den Anspruch, den aufklärerischen Impetus des liberalen Calvinismus (vgl. 6) freilegen zu können.

Der erste Hauptteil (13–38) zeichnet religionspolitische und kulturgeschichtliche Entwicklungslinien des schottischen Calvinismus am Vorabend der Aufklärung nach. Neben einer schottisch-presbyterianischen Orthodoxie lassen sich auch liberale Strömungen ausmachen, die für einen inklusiven Calvinismus plädieren und dabei entschieden von Gott her denken (vgl. 33). Als deren profiliertester und einflussreichster Vertreter darf John Simson (1667–1740) mit seiner Theologie der Liebe gelten (vgl. 37 f.). Seine Aufwertung des Wohlwollens, dessen Wurzeln letztlich in der Gottesidee selbst liegen (vgl. 34 f.), wird sich als treibende Kraft der praktischen Philosophie erweisen (vgl. 38).

Der zweite Hauptteil (39–378) ist streng chronologisch angelegt. Auf Basis der jeweiligen englischen Standardeditionen werden die wesentlichen Aspekte der Ethik, der politischen und der ökonomischen Philosophie von Francis Hutcheson (41–132), David Hume (133–240) und Adam Smith (241–378) rekonstruiert und kritisch diskutiert. Um die vielschichtigen Beziehungen zwischen den drei Autoren und ihre Einbettung in einen breiteren Debattenkontext zu verdeutlichen, wird die Darstellung der praktischen Philosophie jeweils von einem biographischen Abriss und einer ideengeschichtlichen Einordnung gerahmt (vgl. 10 f.).

Da natürliche Theologie als Teilbereich der Moralphilosophie (vgl. 46, 78) begriffen wurde, kann die Rekonstruktion der praktischen Philosophie von Francis Hutcheson (1694–1746) mit einer Darstellung von dessen calvinistisch geprägter Gotteslehre (vgl. 47) einsetzen. Der gewählte Ansatz legt sich aber auch deshalb nahe, weil auf dem Feld der natürlichen Theologie Möglichkeiten und Grenzen der menschlichen Vernunft ausgelotet werden (vgl. 48). Dass Gott Schöpfer der Welt ist und sie in Weisheit regiert (vgl. 49 f., 60), lässt sich – ähnlich wie die kommunikablen Eigenschaften Allmacht und Allwissenheit (vgl. 54 f.) – über eine „empirische Induktionsmethodik" (52; vgl. auch 53 f., 59) aus der konkreten Verfasstheit der Welt erschließen. Die Analogie zwischen dem Menschen als Geistwesen (vgl. 62 f.) und Gott erlaubt uns allerdings nicht, Gottes Wesen vollständig zu erfassen – wie die inkommunikablen Attribute Unabhängigkeit, Einheit, Unendlichkeit oder Einfachheit verdeutlichen (vgl. 52 f.). Insofern der Wille Gottes seinem Wesen entsprechen muss, kann Hutcheson auf der Linie der calvinistischen Tradition Güte und Wohlwollen als Kern seines Wesens bestimmen (vgl. 57–59) – was allerdings dann zur Provokation werden muss, wenn Gottes Wohlwollen allen, nicht nur den Erwählten, offenstehen soll (vgl. 64). Indem er die Güte Gottes über den Gehorsam mit dem menschlichen Handeln verbindet und die heilsgeschichtliche Konstitution des Menschen als sündhaftes Wesen in den Hintergrund rückt (vgl. 66), will Hutcheson die klassisch calvinistische Dogmatik und die philosophische Reflexion füreinander anschlussfähig machen (vgl. 67).

Natürliche Theologie kann nach B. „als eine Art epistemische Voraussetzung“ (80; vgl. auch 64 f.) der praktischen Philosophie begriffen werden.

Ethik ist nach Hutcheson eng an die Ästhetik und damit an die Sinne gebunden. Dennoch ist „Moralität für ihn nicht nur ästhetisch [...], sondern vor allem relational bestimmt.“ (86) Die moralische Qualität von Handlungen wird nicht durch Wille oder Vernunft, sondern durch den Moralsinn – einer in der Gottesidee gründenden natürlichen Anlage – bestimmt (vgl. 87, 93, 103). Hutchesons *Moral-Sense*-Philosophie setzt sich mit Shaftesbury entschieden von der Hobbes'schen Tradition ab (vgl. 90, 93) und knüpft an Simsons Theologie der Liebe an (vgl. 101). In ihr verbindet sich Liebe als Wohlgefallen, das für egoistische Motive unempfänglich bleibt (vgl. 93), auf vielschichtige Weise mit Liebe als Wohlwollen, die das Glück des anderen Menschen zu ihrer Handlungsmaxime macht (vgl. 94 f.). Wir können mit B. von einer altruistischen Ethik (vgl. 97) sprechen, die über Moralsinn und Wohlwollen „in doppelter Weise aus der Gottesidee hergeleitet“ (100) wird. Allerdings hängt die Fähigkeit zum ethischen Urteil und damit zum moralischen Handeln nicht an der Religiosität (vgl. 91 f., 103), sondern am Moralsinn, der als natürliche Anlage des Menschen bestimmt wird. Im Blick auf die politische Philosophie, die das Wohlwollen als Gemeinwohl (vgl. 107) reformuliert und die Handlungsfolgen aufwertet, könnte man mit B. von einer „politisch-ethische[n] Erweiterung“ (119) sprechen, die zwar auf Gott Bezug nimmt, ohne deshalb aber eine politisch-theologische Option zu implizieren (vgl. 120). Zur Ökonomie finden sich nur verstreute Bemerkungen, die keine ausgearbeitete Theorie ergeben. Wir können lediglich mit B. festhalten, dass „alle Sphären des menschlichen Zusammenlebens göttliche Einrichtungen zum Erhalt und zum Fortschreiten der Welt“ (129), also letztlich zum Glück der Menschen sind.

Die praktische Philosophie David Humes (1711–1776) ist strikt empirisch und deskriptiv (vgl. 139, 153). Als Quelle der moralischen Urteilsbildung und damit der Ethik gilt ihm der Moralsinn bzw. das Gefühl und nicht die Vernunft (vgl. 140 f., 146). Obwohl dem Eigeninteresse in seiner praktischen Philosophie eine konstitutive Bedeutung zukommt (vgl. 142, 165 f.), kann als ethisch relevant nur gelten, „was sich im Bereich des zwischenmenschlichen Handelns und Verhaltens bewegt“ (145). Moralische Urteile sind zwar mit Affekten verbunden, diese dürfen aber nicht mit dem Gefühl der Befriedigung subjektiver Interessen verwechselt werden. Insofern Tugenden nach B. „als ethische Eigenschaften aufzufassen sind, die ethisch-qualitative Motive aufweisen“ (147), kommt auch dem Motiv einer Handlung eine Bedeutung für die Ethik zu. Während gemäßigter Stolz bzw. Bescheidenheit (vgl. 155–157) als natürliche Tugenden des Subjekts im Blick auf sich selbst gelten können, bestimmen Güte und Wohlwollen (vgl. 157–160) die Beziehung zu den Mitmenschen. Durch die expliziten Verbindung von Moralsinn und Mitgefühl (*sympathy*) schärft Hume den Blick für die intersubjektive Dimension moralischer Urteilsbildung (vgl. 150–152, 164): Die aus seiner Sicht grundlegende „Fähigkeit des Subjekts, mittels Mitgefühl das Wohlwollen als Tugend zu beurteilen und danach zu handeln“ (165), lässt eine altruistische Option erkennen, die ihn klar von Hobbes oder Mandeville unterscheidet.

Den eigentlichen Grund für die Entstehung einer Gesellschaft sieht Hume in der Schwäche des Menschen. Erst in diesem Kontext können sich künstliche Tugenden (vgl. 149; 167 f.), die als Produkt von Erziehung und Konvention gedeutet werden, herausbilden. Während die Rechtsordnung der Eindämmung negativer menschlicher Eigenschaften dient (vgl. 170–172), soll der Staat mit Hilfe seiner Autorität die Rechtsordnung und damit auch die menschliche Freiheit schützen (vgl. 174–176) – wobei der vom Bürger geschuldete Gehorsam auf das Allgemeinwohl (vgl. 180 f.) gerichtet bleibt. Bemerkenswert ist, dass Hume seine politische Theorie ohne jegliche Bezugnahme auf Religion oder Theologie entwickelt (vgl. 182, 188). Wie am Beispiel des schottischen Calvinismus gezeigt werden kann, folgt daraus allerdings nicht,

dass Religion politisch bedeutungslos sein soll oder muss (vgl. 182, 184, 222 f., 227). Insgesamt lässt sich festhalten, dass Hume in seiner politischen Theorie ebenso wie in seinen verstreuten Essays zu ökonomischen Fragen (vgl. 189) unterschiedliche Traditionslinien auf sehr originelle Weise miteinander verbindet (vgl. 188, 199) – was ihn als eigenständigen Denker ausweist.

Ein Blick auf Humes religionsphilosophische Schriften zeigt, dass er „eine diskursfähige, offene und letztlich zu einem gewissen Grad auch tolerante Einstellung" (211) vertritt. Die *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) lassen nach B. eher „eine Theologenskepsis denn eine Religionskritik" (209; vgl. 211) durchscheinen. Auch in *The Natural History of Religion* (1757) charakterisiert Hume die „Religion als etwas genuin Menschliches" (213; vgl. 236), ohne aber einen ursprünglichen religiösen Instinkt ausmachen zu können. Humes vom Deismus beeinflusster physiko-theologischer Theismus, der als normatives Kriterium für die Vernünftigkeit einer Auffassung von Gott gelesen werden kann (vgl. 217), erlaubt es uns, in Gott den wohlwollenden Schöpfer zu erblicken. Allerdings dürfen wir die relative Religionskritik (vgl. 220, 237), die in seiner Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Religion immer mitschwingt, dabei nicht unterschlagen. Auch wenn das Verhältnis zwischen Religion und Moral offen bleiben muss, dürfen wir moralisches Handeln mit B. als spezifische Form eines impliziten natürlichen Gottesdienstes deuten (vgl. 222).

Adam Smiths (1723–1790) ethisches Hauptwerk *Theory of Moral Sentiments* (1759) erhebt den Anspruch, aus den „durch Beobachtung und Erfahrung beschriebenen Gesetzmäßigkeiten [...] das ethisch Normative" (247) ableiten zu können – weshalb man mit B. von einem empiristischen Ansatz sprechen kann. Neben *sympathy* (vgl. 248, 251, 282 f., 290) als ethischem Wertmaßstab räumt Smith der unmittelbaren affektiven und der situativen Ebene eine wichtige Rolle bei ethischen Urteilen ein (vgl. 249, 279). Die weiterführende Unterscheidungen zwischen selbstbezogenen (Klugheit) und altruistischen Tugenden (Gerechtigkeit; Wohltätigkeit) bzw. Schicklichkeit und Verdienst (vgl. 265) können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die tatsächlichen Handlungsfolgen in den Bereich des *fortune* fallen. Es muss also Gott vorbehalten bleiben, „die Absichten und Motive menschlichen Handelns vollends zu erkennen und darüber zu urteilen" (270; vgl. 271, 275) – wobei nach B. die göttliche Providenz sowohl Grund des *fortune* wie auch des menschlichen Umgangs mit den Handlungsfolgen ist.

Obwohl keine eigenständigen Schriften zu Religion und Theologie überliefert sind, lassen sich aus seiner praktischen Philosophie einige „(natürlich-)theologische Grundauffassungen zu Gott, der Welt und dem Menschen" (291) ableiten. So gewinnt etwa Gottes Hinwendung zur Welt und zum Menschen im Wohlwollen seine konkrete Gestalt, weshalb dieses auch als seine wichtigste Eigenschaft gelten darf (vgl. 293). Als Geschöpf und Ebenbild Gottes ist der Mensch ein gleichermaßen rezeptives wie aktives Wesen (vgl. 295–298), das in Gewissen und Mitgefühl die Fähigkeit zur ethischen Urteilsbidlung besitzt und damit auf eine Weise handeln kann, die das von Gott für alle Menschen beabsichtigte Glück befördert. Aus theologisch-anthropologischer Perspektive kann damit auch das christliche Doppelgebot der Liebe präziser gefasst werden: Insofern beide in ihrer wechselseitigen Verflochtenheit auf das individuelle und das soziale Glück abzielen (vgl. 255–258), findet die Gottesliebe ihren konkreten, wenn auch impliziten Ausdruck im rechten Zusammenspiel von Eigen- und Nächstenliebe (vgl. 299, 307). Weil ethisches Verhalten Gehorsam gegenüber Gott und den von ihm gestifteten Regeln des Zusammenlebens bedeutet, spiegelt sich Religion „implizit im Welthandeln des einzelnen Menschen" (301) wider, ohne dabei die christliche Erlösungshoffnung als grenzenloses Vertrauen auf den Urheber der Welt, dessen Vernunft die Ebene ethischen Erkennens und Handelns übersteigt, preisgeben zu können (vgl. 303). Allerdings lässt sich Smith auf keine

Aussagen zum Status der Offenbarungstheologie festlegen. Neben deistischen Einflüssen lassen sich in seinen Gedanken auch Spuren von Simson, Hutcheson, Hume und deren liberaler Lesart des Calvinismus ausmachen (vgl. 305–309).

Smiths politische Philosophie stützt sich, ähnlich wie bereits Hume, auf historische Beobachtungen (vgl. 338), nimmt aber auch immer wieder auf Hutcheson Bezug, ohne dessen naturrechtlich geprägte Position zu teilen (vgl. 341). Rechts- und Staatsphilosophie werden von der Moral her gedacht (vgl. 312). Beide dienen dem menschlichen Zusammenleben in einer Gesellschaft, die wesentlich durch den Tausch bestimmt ist (vgl. 319). Recht und Staat können nach B. insofern als „theologische Größen" (327) gedeutet werden, als sie einen Raum der Freiheit und des Glücks eröffnen und damit auf die Verwirklichung des Zweckes der Schöpfung – deren Mitarbeiter auch der Mensch als Bürger ist – zielen. Ein Blick auf die konkrete Geschichte zeigt, dass Politik nicht von „Religion als Lebensmacht" (330) und den mit dem Ringen um Toleranz verbundenen Konflikten absehen kann. In *The Wealth of Nations* (1776), das zugleich ein Zeugnis des ökonomischen Wandels ist, entwickelt Smith die Grundzüge seiner breit angelegten ökonomischen Philosophie. Wenn dabei mit dem Bild der *invisible hand*, das an die göttliche Vorsehung erinnert, auch eine religiöse Dimension angesprochen wird, so doch eher am Rande (vgl. 367, 370 f.) – weshalb sie auch nicht theologisch überinterpretiert werden sollte.

In seiner Studie geht B. entschieden über die Zielsetzung der klassischen Arbeiten zum Verhältnis von Religion und Philosophie hinaus. Neben der genealogischen Bedeutung des Calvinismus für die schottische Aufklärung werden auch Grundlinien der Transformation des Calvinismus selbst thematisiert und kritisch diskutiert. Der Blick auf konkrete historische Aneignungsprozesse kann darüber hinaus auch Kreativität wecken und neue Perspektiven auf bzw. für Religion und Glaube in der modernen Gesellschaft eröffnen. Werden die Einflüsse der schottischen Aufklärung auf die klassische deutsche Philosophie im Gefolge von Kant in den Blick genommen, könnte die vorliegende Studie Anregungen dazu bieten, herkömmliche Formen einer dogmatischen Ethik kulturkritisch zu hinterfragen und entschieden für eine Ethik zu optieren, die vom Menschen her denkt und argumentiert, ohne deshalb Gott aus dem Blick verlieren zu müssen. P. Schroffner SJ

Habermas, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Berlin: Suhrkamp 2019. 1752 S., ISBN 978–3–518–58736–2 (Hardback); 978–3–518–76144–1 (EPUB).

Kein philosophisches Buch hat in den letzten Jahren bei seiner Veröffentlichung eine größere Aufmerksamkeit gefunden als die von Jürgen Habermas (= H.) publizierte Summe einer zehnjährigen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie, die in der Form einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens vorgelegt wird. Nicht allein der Umfang des Werkes nötigt Respekt ab. Es ist auch die Verknüpfung von historischer Rekonstruktion anhand einer präzisen Interpretation philosophischer Klassiker mit einer systematischen Reflexion auf komplexe intellektuelle Lernprozesse und soziokulturelle Umbrüche, aus denen eine Philosophie hervorgeht, die um die vernünftige Freiheit kommunikativ vergesellschafteter Subjekte kreist und nicht bloß als Eskorte eines szientistischen Naturalismus auftreten will.

Bereits in der Einleitung werden mit der Frage „Was kann heute noch ein angemessenes Verständnis der Aufgabe der Philosophie sein?" (I, 9) der Zielpunkt dieser Erörterungen und H.s leitendes Interesse benannt: Die Philosophie „darf nicht vor dem Komplexitätswachstum unserer Gesellschaft und unseres immer weitergehend spezialisierten Wissens von der Welt resignieren, wenn sie […] ihre Zeitgenossen nach wie vor mit Gründen dazu ermutigen will, von ihrer Vernunft einen autonomen

Gebrauch zu machen und ihr gesellschaftliches Dasein praktisch zu gestalten" (I, 13). Dieses Plädoyer verlangt zum einen nach einer präzisen Bestimmung von Entwicklungen und Umständen, die heute gleichermaßen Bedarf und Skepsis an der lebenspraktischen Orientierungskompetenz der Philosophie aufkommen lassen. Zum anderen nötigt es zu einer breit angelegten Sondierung von Ressourcen philosophischer Theoriebildung und rationaler Praxis. Unumgänglich ist auf diesem Weg eine retrospektive Vergewisserung jener Diskurse, welche die Philosophie zu einer gesellschaftlich produktiven Kraft werden ließen. Dabei darf die Einbettung dieser Produktivität in soziokulturelle Entstehungskontexte nicht übersehen werden. Stets war die philosophische Verarbeitung des „Weltwissens" des jeweiligen Zeitalters mit der Funktion verbunden, „die ein kollektiv geteiltes und identitätsstiftendes Welt- und Selbstverständnis für den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft erfüllt" (I, 72). Allerdings muss dieser Rückblick auch Brüche und Erosionen, Innovationen und Paradigmenwechsel thematisieren, die das okzidentale Denken und sein Bemühen um eine „holistische" Weltdeutung nicht minder kennzeichnen. Zu den epochalen Disruptionen zählt H. das Abrücken von einer Metaphysik, welche die großen Fragen des Menschen nach sich selbst (Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?) noch aus einem Guss beantworten und für ihre (religiös imprägnierten) Auskünfte einen Anspruch auf Letztbegründung erheben konnte. Ein sich seit dem 17. Jahrhundert herausschälendes nachmetaphysisches Denken steht vor der Herausforderung, seine erkenntnistheoretischen und ethischen Aufgaben ohne Rekurs auf metaphysische Begründungshorizonte oder religiöse Beglaubigungsinstanzen zu meistern. Allerdings schließt sich H. keineswegs einer „säkularistischen" Lesart dieses Prozesses an (vgl. I, 75–91). Angesichts der Krisen jener Projekte, denen sich die Moderne verschrieben hat, gehören für ihn das Emanzipationspathos dieser Vorhaben ebenso auf den Prüfstand wie das *sola ratione* ihrer Prämissen und Regulative: „Kann die Moderne ihre eigenen Prinzipien der Erkenntnis, ihre rechtlichen und moralischen Grundlagen, ihre Ideen von Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, ihr historisches Selbstverständnis als einer ‚neuen' Epoche der selbstkritischen Befreiung von Vorurteil und Repression vernünftig, also ganz aus eigenen, das heißt profanen und nachmetaphysischen Beständen rechtfertigen, oder bleibt sie den religiösen Quellen, die sie verleugnet, in Wahrheit verhaftet?" (I, 65) Soll diese Anfrage nicht im Spekulativen verbleiben, sind präzise Vermessungen jener Weichenstellungen nötig, welche die okzidentalen Zuordnungen und Differenzen von Glauben und Wissen nachhaltig beeinflusst haben: „Wenn wir die Wurzeln der gegenwärtigen Konstellation von Wissenschaft, philosophischer Vernunft und Religion freilegen wollen, sehen wir uns auf den Weg einer rationalen Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der eigenen Denkweise verwiesen." (I, 109) Erst im Licht des Erbes, zu dem eine nachmetaphysische Philosophie auf Distanz gegangen ist, „erkennt man das Erbe, das sie angetreten hat, in seinen richtigen Proportionen: die Emanzipation zum Gebrauch der vernünftigen Freiheit bedeutet Befreiung und normative Bindung in einem" (I, 14). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, inwiefern in zwei Bänden zwar auch eine Geschichte der Philosophie erzählt wird, aber damit zugleich viel mehr als eine historiographische Absicht verbunden ist. Vorgestellt wird ein historischer Längsschnitt anhand der „Diskursgeschichte" des Verhältnisses von Glauben und Wissen mit einem unverkennbar starken Gegenwartsbezug und einer provokanten These: „Die Frage, was sich die Philosophie noch zutrauen kann und soll, entscheidet sich heute, ungeachtet ihres unverhohlen säkularen Charakters, an jenem transformierten Erbe religiöser Herkunft" (I, 15). Ob und inwieweit diese These zu halten ist, kann erst nach einer Lektüre von zehn Kapiteln über philosophisch-theologische Diskurskonstellationen von der Spätantike bis ins 19. Jahrhundert und drei systematischen Zwischenbetrachtungen diskutiert werden.

Nach einem umfangreichen Exposé zu Relevanz und Aktualität sowie zum methodischen Design einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens (I, 21–174), geht H. zunächst auf ein kulturgeschichtliches Stadium einer Transformation des religiösen Bewusstseins ein, das er mit einer von Karl Jaspers entlehnten Denkfigur als „achsenzeitliche" Unterscheidung von Weltimmanenz und Welttranszendenz beschreibt. Die von 800 bis 200 v. Chr. erfolgte Ausbildung monotheistischer Gotteskonzepte, der kognitiv bedeutsame Schritt vom Mythos zum Logos – ungeachtet einer fortbestehenden Verknüpfung von religiös-mythischer Weltdeutung und kultischer Praxis – sowie die Verankerung moralischer Verbindlichkeiten in einem göttlichen Gesetz, dessen Erfüllung zugleich Gerechtigkeit, Erlösung und Heil verspricht, deutet H. als gemeinsame Vorgänge, die das jüdische (und danach das christliche und islamische) Verständnis einer Gott-Welt-Beziehung ebenso wie die griechische Metaphysik prägen (I, 174–360 und 406–460). Ähnliches beobachtet er im indischen Buddhismus und in den Weltbildern des Konfuzianismus und Taoismus (I, 361–405). In einer ersten Zwischenbetrachtung (I, 463–480) resümiert H. die Konsequenzen dieser Umstellungen und markiert eingehend die Zäsur, welche die „Achsenzeit" im Strukturwandel der Weltbilder darstellt: die Konstruktion einer transzendenten Bezugsgröße theoretischer Weltdeutung und praktischer Weltgestaltung, sei es „unter dem einheitsstiftenden Gesichtspunkt einer kosmischen Ordnung oder dem der Herrschaft eines Schöpfer- und Erlösergottes" (I, 475). Beide Konzeptionen zeichnen sich durch jeweils unterschiedliche epistemische Zugänge und lebensweltliche Verankerungen aus. Aber gemeinsam ist ihnen, dass die Wahrheitsgeltung deskriptiver Aussagen über den Kosmos bzw. über die Schöpfung mit der Sollensgeltung evaluativer und normativer Aussagen zur praktischen Lebensführung eng verklammert ist. Wie aus dieser Parallele in der Spätantike eine Symbiose von Glauben und Wissen entsteht, verfolgt H. in einer weit ausgreifenden Darstellung des christlichen Platonismus und der Heraufkunft eines kirchlich verfassten Christentums (I, 481–615). In diesem Kapitel untermauert H. auch seine Auffassung, dass die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen für die Referenzdisziplinen Theologie und Philosophie für geraume Zeit zu einer „semantischen Osmose" (I, 15) geführt habe. H. konstatiert, dass im Westen die Philosophie für mehr als ein Jahrtausend von Theologen betrieben worden sei, „die nicht nur ihre Dogmatik in Begriffen der Philosophie ausgebildet haben, sondern umgekehrt als Philosophen aus der kritischen Aneignung theologischer Motive neue Begriffe, epistemische Einstellungen, Konzeptionen und Sprachen in die Philosophie selbst eingeführt haben" (I, 38). Reichhaltiges Belegmaterial für die Berechtigung dieser These liefert die Inkulturation der christlichen Rede von Gott und seiner Manifestation in Jesus Christus in eine hellenistisch geprägte Denkwelt (vgl. I, 532–545). Diese wird zum einen ermöglicht durch eine neuartige Synthese von Kosmologie und Schöpfungstheologie sowie durch die Ausbildung einer Logos-Christologie, welche den Weg zu den Lehrentscheiden der altkirchlichen Konzilien bereitet. Zum anderen steht dafür auch die christliche Transformation des (Neu-)Platonismus durch Augustinus (vgl. I, 546–583) und schließlich eine auch institutionell, in Gestalt der römisch-katholischen Kirche greifbare „Synchronisierung" von Welt- und Heilsgeschichte bzw. einer in ihrem Einflussbereich kulminierenden „Interpenetration von Gottesstaat und Weltstaat" (I, 612).

Den Scheitelpunkt dieser Entwicklung, der den Übergang von einer Symbiose zu einer fortschreitenden Differenzierung zwischen Glauben und Wissen, *sacerdotium* und *imperium*, markiert (I, 617–758), situiert H. im 13. Jahrhundert. Die Aristoteles-Rezeption der Scholastik ermöglicht nicht allein eine philosophisch einsichtige Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens im Format einer „summa theologiae", sondern verhilft auch dem Gedanken der Vernunftautonomie (zunächst auf dem Feld der Ethik) zur Geltung. Dass es für den Durchbruch dieses Gedankens einer

längeren Inkubationszeit bedurfte, zeigt H. exemplarisch anhand der nach Thomas von Aquin einsetzenden nominalistischen Kritik an den seinsphilosophischen Hintergrundannahmen der Scholastik auf. Bereits bei Duns Scotus und Wilhelm von Ockham sieht er einen bewusstseinsphilosophischen Paradigmenwechsel eingeleitet, der über die spanische Spätscholastik (Francisco de Vitoria) verläuft und weitreichende Konsequenzen hat, „und zwar sowohl für die Wissenschaftsentwicklung als auch für die […] Erkenntnistheorie und den Übergang vom metaphysisch begründeten Naturrecht zum Vernunftrecht" (I, 764). In der ausführlichen Rekonstruktion dieser Weichenstellungen, die zur Anbahnung einer wissenschaftlichen, religiösen und gesellschaftlich-politischen Moderne führen (I, 759–918), erweitert H. den zuvor auf ideengeschichtliche, moral- und religionsphilosophische Fragestellungen fokussierten Gedankengang um sozial- und rechtsphilosophische Exkurse. Deren Gegenstand ist die in zunehmender Distanz zum Christentum erfolgende Suche nach Medien und Formen der gesellschaftlichen Integration – bis hin zur Konzeption von Legitimationen politischer Herrschaft und technischer Naturbeherrschung *etsi deus non daretur*. Hinter dieser Distanzierung steht ein Vorgang, der bis in die Gegenwart anhält und nach H. seine Dynamik aus der Akkumulation eines „Weltwissens" bezieht, das zu kognitiven Dissonanzen mit lebensweltlichen Hintergrundannahmen führt, die sich im Rahmen eines „metaphysisch-religiösen" Weltbildes nicht mehr bewältigen ließen.

Die moderne Trennung von Glauben und Wissen – verbunden mit einer subjekttheoretischen Wende – sieht H. mit der von Martin Luther initiierten und im Protestantismus vollzogenen Ablösung der Theologie von der Metaphysik antizipiert. Luthers Rechtfertigungslehre trenne „den Akt eines vollständig verinnerlichten Glaubens von dem bis dahin aufrechterhaltenen Anspruch der Philosophie, die Vereinbarkeit von Glaubensinhalten mit den Erkenntnissen aus natürlicher Vernunft nachzuweisen" (I, 162). Luthers „Zwei-Reiche-Lehre" und seine Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" interpretiert H. als weitere Schritte einer – zunächst theologisch motivierten – Differenzierung religiöser und säkularer Deutungsbezüge einer Subjektexistenz *coram mundo* und *coram deo*. Diese Unterscheidung hebt in letzter Konsequenz die Gottesreferenz für die Bewältigung innerweltlicher Belange auf und macht den Weg frei für die fortan dominierende moral- und sozialtheoretische Denkfigur eines (autonomen) Vernunftrechts, das allerdings mit dem Problem konfrontiert ist, für die normative Bindungskraft göttlicher Gebote ein säkulares Äquivalent zu finden (II, 9–187).

Der Paradigmenwechsel zur Subjektphilosophie und die Bedeutung eines methodischen Atheismus für die theoretische und praktische Vernunft beschäftigen H. in einer zweiten „Zwischenbetrachtung" (II, 189–211). Sie listet auch jene neuen philosophischen Diskursthemen auf, die sich seitdem aus der Begegnung von Glauben und Wissen entwickelt haben: „die an verpflichtende Gesetze gebundene Willensfreiheit, die Historizität des menschlichen Daseins und die Individualität der sich ihrer Identität erst vergewissernden Person" (II, 198). H. sieht die Subjektphilosophie im 18. Jahrhundert vor einer weiteren Herausforderung. Sie ergibt sich aus einem *turn*, der nur noch in einer objektivierenden Einstellung seriöse Wissenschaft für möglich hält. Wie aber soll man dann mit den moralischen und ästhetischen Gegenständen der praktischen Vernunft umgehen, die andere als nur empirische Zugänge verlangen? Als eigentliche Wegscheide des nachmetaphysischen Denkens betrachtet H. vor diesem Hintergrund die von David Hume und Immanuel Kant vorgezeichnete Alternative einer den Empirismus favorisierenden, „szientistisch" eingestellten, nichtkognitivistischen Auffassung der praktischen Vernunft einerseits und einer sowohl transzendental gewendeten als auch praktisch gesetzgebenden Vernunft andererseits (II, 215–374). „Entweder muss die erkennende subjektive Vernunft um ein Vermögen der praktischen Vernunft ergänzt werden, das für die entwertete transzendente Gesetzgebung Gottes ein innerweltliches Äquivalent erzeugen kann;

oder die normativen Gehalte der transzendierenden Begriffe des Gerechten, Guten und Schönen müssen […] im buchstäblichen Sinne ‚dekonstruiert', also auseinandergenommen und ‚reduziert', das heißt via empirischer Erklärung auf beobachtbare Phänomene zurückgeführt werden." (II, 207) Zwar teilt Kant mit Hume die Intuitionen nachmetaphysischen Denkens, jedoch will er die aus dem theologischen Erbe der praktischen Philosophie stammenden Grundfragen derart reformulieren, dass sie auch unter säkularen Denkvoraussetzungen mit guten Gründen, d. h. kompatibel mit dem Prinzip der Vernunftautonomie beantwortet werden können. Unter dieser Rücksicht kann in H.s ausführlicher Kommentierung beider Ansätze nachgelesen werden, welch unterschiedlichen Ausgang eine Philosophie nehmen kann, wenn sie wesentliche Gehalte aus religiösen Überlieferungen um ihrer eigenen „Wissenschaftlichkeit" willen meint verwerfen zu müssen oder um der Wahrung ihrer Eigenständigkeit gegenüber anderen Wissenschaften willen diese Gehalte in rechtfertigungsfähige Vorhaben der Vernunft zu transformieren versucht.

Dass die Philosophie allerdings mit einer transzendentalen Wende das Risiko eingeht, ein geschichtslos-ungeschichtliches Vernunftkonzept zu vertreten, macht H. deutlich, indem er G. W. F. Hegels Unternehmen nachzeichnet, das Verhältnis der subjekttheoretisch konfigurierten Vernunft zu ihren geschichtlichen Objektivationen zu bestimmen (II, 377 f. und 468–551). Ansätze einer „linguistischen Wende", mit der ebenfalls eine bewusstseins- und subjekttheoretische Engführung praktischer Rationalität aufgesprengt werden kann, entdeckt H. bei Herder, Schleiermacher und Humboldt (II, 428–467). Warum sich ein solcher Paradigmenwechsel erst recht einem Denken aufdrängt, das an kritischer Zeitgenossenschaft interessiert ist, ergibt sich für H. aus den politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Umbrüchen zu Beginn des 19. Jahrhunderts (II, 384–427). Einen letztmaligen Versuch der Erneuerung metaphysischen Denkens und einer geschichtsphilosophisch motivierten Assimilation von Glauben an Wissen erblickt H. in Hegels Konzeption eines „Idealismus, der die weltkonstituierende und selbstgesetzgebende Subjektivität des Kantischen Ichs zu einem Prozess begreifenden Denkens erweitert, wobei dieser wiederum das Ganze aus Natur und Geschichte generiert […], um sich in diesem Anderen selbst als die in dessen Inneren treibende Kraft reflexiv wiederzufinden" (II, 505). Instruktiv ist H.s kurzer Rückblick auf den Stand der Diskussion zwischen Kant und Hegel und deren Bedeutung für die Profilierung eines nachmetaphysischen Denkens (II, 551–555). Hierbei fallen vor allem zwei Diskursverschiebungen ins Auge: die „Detranszendentalisierung des Kantischen Autonomiebegriffs" und die Transformation des Themas „Vernunft in der Geschichte" in die Beschäftigung mit „falliblen Lernprozessen" bei der Gestaltung sozialen Miteinanders.

Beide Themen geben auch die Richtung an, in der sich H.s Erörterungen in seiner dritten „Zwischenbemerkung" (II, 559–589) bewegen, in der er den weiten Bogen von Hegels Verständnis des „objektiven Geistes" zur kommunikativen Vergesellschaftung erkennender und handelnder Subjekte schlägt. Thematik und Terminologie deuten an, dass damit auch ein Vorausblick auf H.s eigene, bereits publizierte Studien zur Theorie der Moderne, Sprach-, Moral-, Rechts- und Sozialphilosophie verknüpft ist. Bevor er diese Theoriestränge aufgreift und in aktuelle Diskussionszusammenhänge einbringt, geht er noch einmal dem Zerfall des Hegel'schen Systems und seinen Fortwirkungen bei Ludwig Feuerbach und Karl Marx nach (II, 591–667). Das Problem, wie die Freiheit geschichtlich situierter Handlungssubjekte unter dem Aspekt der Befreiung aus sozialisatorisch oder sozialstrukturell erklärbaren Abhängigkeiten konzipiert werden kann, definiert nach H. nicht nur ein zentrales Thema bei Marx, sondern auch bei Søren Kierkegaard und motiviert ihn zu einer intensiven Beschäftigung mit Kierkegaards Existenzanalytik (II, 668–702). Mit der Lektüre von Ch. S. Pierces *linguistic-pragmatic turn*, der eine Detranszendentalisierung der Vernunft unter den Prämissen einer sprachpragmatisch ansetzenden Philosophie der Praxis

vornimmt, beschließt H. seine Exegese philosophischer Klassiker (II, 703–748). Im Schlusskapitel wendet er sich dem „Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik" (II, 749) zu und legt in der für ihn typischen Manier eine von Pierce ausgehende zeitdiagnostisch und systematisch angelegte Anschlussreflexion zur diskursiven Verfassung praktischer Rationalität vor (II, 749–766). Ein ausführliches „Postskriptum" greift die in der Einleitung skizzierten Intentionen einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens noch einmal auf und setzt die dabei gewonnen Erkenntnisse in Relation zu aktuellen Herausforderungen, Chancen und Grenzen einer rationalen Verständigung über die Bedeutung von Zuwachs und Reichweite wissenschaftlicher Kenntnisse für das normativ-praktische Selbstverständnis des Menschen in der späten Moderne (II, 767–807).

Die letzte Textpassage erinnert an ein Anliegen, das im Fortgang der Untersuchung zunehmend hintergründig präsent blieb: die Bedeutung semantischer Gehalte religiöser Traditionen, die gegen den Reduktionismus eines szientistischen Naturalismus und gegen einen möglichen Defätismus der Vernunft angesichts der Rückschläge beim Aufbau einer moralischen Weltordnung in Stellung gebracht werden können. H. lässt keinen Zweifel daran, dass das nachmetaphysische Denken sich jeglichen Trost versagen muss, „der sich mit dem religiösen Versprechen einer rettenden Gerechtigkeit verbindet. Aber diese Grenzziehung nötigt die Philosophie nicht dazu, die Möglichkeit auszuschließen, dass sich in religiösen Überlieferungen auch weiterhin Wahrheitsgehalte auffinden lassen, die gegebenenfalls auf dem Weg einer hermeneutisch sensiblen Übersetzung als wahrheitsfähige Aussagen in allgemein zugängliche Diskurse eingeholt werden können" (I, 77 f.). Der Verzicht auf eine solche Anstrengung ließe die Vernunft verkümmern, wie auch die Unfähigkeit des Glaubens, sich unter säkularen Bedingungen als eine „Gestalt des Geistes" (II, 807) zu behaupten, dazu führen würde, dem neuzeitlichen „Sog zu einem transzendenzlosen Sein" (ebd.) nachzugeben. Nur eine religiöse Praxis, die sich auf die Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, hält nach H. „für die säkulare Vernunft die Frage offen, ob es unabgegoltene semantische Gehalte gibt, die noch einer Übersetzung ‚ins Profane' harren" (ebd.).

Welche Rezeption wird H.s Werk nach der ersten Phase einer Anerkennung seiner souveränen Interpretation der verschiedenen Pfade und Wegmarken okzidentalen Denkens finden? Dass er mehr als nur eine Geschichte der Philosophie erzählt, wird bei einem ersten Lesedurchgang schnell deutlich. Wer mit H.s gesamtem Œuvre vertraut ist, stellt ebenso rasch fest, dass hier mehr als nur eine nachgeholte philosophiehistorische Vergewisserung seiner systematischen Beiträge und Wortmeldungen zur Ethik, Rechts- und Sozialtheorie oder zur Religionsphilosophie vorgelegt wird. Mit seiner „Genealogie" nachmetaphysischen Denkens stellt H. auch ein originäres Konzept kulturgeschichtlicher und kulturhermeneutischer Forschung zur Diskussion. Wie werden die Spezialisten der einzelnen Epochen auf seine Rekonstruktion von Entwicklungsschritten und Lernprozessen der philosophischen Vernunft reagieren? Zweifellos wird es etliche Experten geben, die für sich in Anspruch nehmen, ausgiebiger und intensiver zu den jeweiligen philosophischen Klassikern geforscht zu haben. Ob sie ihre Referenzautoren aber besser verstanden haben und deren Wirkungsgeschichte prägnanter als H. darlegen können, steht auf einem anderen Blatt. Und erst recht wird man bezweifeln können, ob sie in der Lage sind, aus ihren philosophiegeschichtlichen Kenntnissen auch systematische Beiträge zur Gegenwartsrelevanz der Philosophie abzuleiten. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass H.s Rekonstruktion der Entflechtung von Religion und Philosophie nicht durch weitere Fallstudien ergänzt werden könnte. Auch seine Auswahl von Belegen für eine „semantische Osmose" von Glauben und Wissen kann kritisiert und erweitert werden. Er selbst gibt zu, dass eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zu den gravierendsten Leerstellen seines Werkes gehört. Weitere Namen (z. B. Cusanus,

Pascal) könnte man hinzufügen, die zugleich zu einer Überprüfung der These einladen, dass sich auch der theologische Diskurs an der Schwelle zur Neuzeit und zur frühen Moderne abseits des Mainstreams auf ein metaphysikkritisches Theoriedesign zubewegen bzw. sich von substanzontologischen Prämissen der Rede von Gott und Welt distanzieren konnte. H.s Plädoyer für eine „komprehensive Vernunft" und eine „vernünftige Freiheit" schließt nicht aus, dass sich auch jenseits eines philosophischen Paradigmenwechsels von der Substanzmetaphysik über die Subjektphilosophie zur Kommunikationsreflexion eine Fährte entdecken lässt, welche Glauben und Wissen an ein nachmetaphysisches Denken heranführt.

Zunächst aber ist die Theologie gefragt, inwieweit sie sich H.s Analysen zu ihrer Geschichte und seine Erwartungen an ihre Gegenwartsrelevanz zu eigen machen kann. Das Ergebnis dieser Selbstbefragung hat auch Folgen für H.s Suche nach möglichen Verbündeten gegen die Demoralisierung praktischer Rationalität durch Naturalismus und Szientismus. Erbringt die Theologie hierbei die notwendige Übersetzung unabgegoltener religiöser Gehalte in ein säkulares Denken und ist sie zugleich bereit, einen dogmatischen Wahrheitsmodus für den Geltungsanspruch dieser Gehalte zu sistieren? Man darf ferner darauf gespannt sein, ob und inwieweit H.s These aufgegriffen wird, dass Religion dann ein „Pfahl im Fleisch" einer sich transzendenzlos gebenden Moderne bleibt, wenn es ihrer rituellen Praxis gelingt, die „Verbindung mit einer aus der Transzendenz in die Welt einbrechenden Macht herzustellen" (II, 807; vgl. I, 246–272). Offenkundig traut H. einer politischen oder moralisch ausgelegten Glaubenspraxis weniger zu, sich dem „Sog zu einem transzendenzlosen Sein" (II, 807) zu widersetzen. Im Sinne einer Differenzhermeneutik kommen dafür wohl eher identitätsstiftende Unterschiede zwischen Glaube und praktischer Vernunft in Betracht. In der Tat ist die zweckfreie Ausübung eines Ritus eine der letzten Möglichkeiten des modernen Menschen, eine Erfahrung unverzweckter Freiheit zu machen, die sich über alle Kalküle innerweltlicher Sinnstiftung hinwegsetzt bzw. diese transzendiert. Eine Sinngebung religiöser Praxis, die sich hingegen in der Funktionalität oder Zweckrationalität dieser Praxis erschöpft, dürfte irgendwann mit funktionalen Äquivalenten konfrontiert werden. Soll dies vermieden werden, ist die Bedeutung des Glaubens im Prä- oder Metafunktionalen zu suchen. In diesem Bereich kann der Glaube nicht vom Wissen absorbiert werden.

Das Gemeinte mag ein prominenter „Religionsdialog" illustrieren: Blaise Pascals Dialog zwischen dem Gläubigen und seinem skeptischen Widerpart (vgl. *Pensées*, Fragment 233) führt über eine Erörterung der Gründe der theoretischen Vernunft für und gegen die Existenz Gottes über das von der praktischen Vernunft entworfene Kalkül von Gewinn- und Verlustchancen einer mit Gottes Existenz rechnenden Lebensweise nicht zu einer klaren Entscheidung. Nachdem selbst die besten Gewinnaussichten für den Skeptiker kein hinreichendes Motiv sind, auf die Existenz Gottes zu wetten, bleibt dem Gläubigen zuletzt nur der Hinweis, im Vollzug einer liturgischen Praxis eine religiöse Erschließungserfahrung machen zu können. Entscheidend ist hier die Reihenfolge: Die ästhetischen Formate des Glaubens ersetzen nicht das Bemühen um seine rationale Rechtfertigung, sondern setzen sie voraus. Allerdings verliert er dadurch nicht den Charakter einer intellektuellen Zumutung. Die Vernunft betet nicht. H.-J. Höhn

Breul, Martin: *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung.* Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas (ratio fidei; 68). Regensburg: Pustet 2019. 272 S., ISBN 978–3–7917–3049–3 (Paperback); 978–3–7917–7239–4 (EPUB).

Nicht erst seit dem Erscheinen von *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) vor einigen Monaten arbeiten sich Theologinnen und Theologen am Werk von Jürgen

Habermas ab. Allein im deutschsprachigen Raum widmeten sich seit den späten 1970er Jahren an die zwanzig genuin theologische Dissertationen bzw. Habilitationen seinem Werk. Unter ihren Verfassern finden sich Namen wie Helmut Peukert, Norbert Mette, Edmund Arens, Hans-Joachim Höhn, Markus Knapp, Andreas Lob-Hüdepohl oder Maureen Junker-Kenny, um nur an einige zu erinnern. Eine theologische Arbeit über Habermas zu schreiben, bedeutet, sich in besagte Forschungsdiskussion einzuschalten. Martin Breul tut dies und zwar gekonnt. Bereits in seiner philosophischen Promotionsschrift *Religion in der politischen Öffentlichkeit* (2015) sucht er den Gesprächsfaden mit Jürgen Habermas, den er in seiner theologischen Doktorarbeit *Diskursethische Glaubensverantwortung* (2019) erneut aufgreift. Während Breul in seinem ersten Buch die von Habermas in dessen Friedenspreisrede *Glauben und Wissen* (2001) angestoßene und seither forcierte postsäkulare Wende als Beitrag eines moderaten Liberalismus würdigt, verschiebt sich Breuls Interesse in seiner theologischen Arbeit in Richtung einer religiösen Epistemologie.

Als primäres Ziel identifiziert Breul die These, „dass ein diskurstheoretisch-intersubjektives Modell der Glaubensverantwortung" im Anschluss an Jürgen Habermas „ein[en] angemessene[n] Rahmen für eine vernunft- und zeitgemäße Form der systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit Fragen der rationalen Glaubensverantwortung" (13) biete. Im kaleidoskopischen Religionsdiskurs des 21. Jahrhunderts bestimmt Breul mit „Vernünftiger Pluralismus" (17–25), „Postsäkularismus" (26–31), „Naturalismus" (32–43) und „Religiöser Fundamentalismus" (44–50) vier Problemverschärfungen. Vor diesem Hintergrund rekonstruiert er den diskurstheoretischen Ansatz von Jürgen Habermas: In einem ersten Schritt beschreibt Breul die Entwicklung der kommunikativen Vernunft (54–67), deren Grundidee bekanntlich darin besteht, „dass [… bereits der] menschliche[n] Alltagskommunikation Strukturen von Vernunft eingeschrieben" sind und diese Strukturen „von den Kommunizierenden [auch] implizit in Anspruch genommen werden" (55). In besagter Rekonstruktion setzt Breul allerdings erst bei den Schriften ab den 1970er Jahren, also nach Habermas' eigenem *linguistic turn* an und lässt somit dessen eingehende Auseinandersetzung mit dem Neopositivismus, damit vor allem Habermas' erstes erkenntnistheoretisches Hauptwerks *Erkenntnis und Interesse* (1968), außen vor. In einem zweiten Schritt erinnert Breul an Habermas' Projekt eines „nachmetaphysischen Denkens" (67). Auch wenn Habermas selbst unbeirrt an besagtem Terminus festhält, zählt dieser zu den wohl irritierendsten Wortschöpfungen des Starnberger Philosophen. Natürlich, wie Breul verdeutlicht, handelt es sich lediglich um einen Grenzbegriff: Im Schiff des nachmetaphysischen Denkens gedenkt Habermas, gleichermaßen die Skylla etwaiger All-Einheits-Theorien (wie bei Dieter Henrich) wie die Charybdis etwaiger radikaler Vernunftkritiken (wie bei Richard Rorty) zu passieren, ohne dabei das Grundanliegen der Aufklärung selbst preisgeben zu müssen. Breul komplettiert seine Darstellung, indem er an weitere Säulen der Diskurstheorie (etwa *lingustic turn*, Einheit und Vielfalt der Vernunft, Fragen der Letztbegründung) sowie an Debatten und Einwände (etwa anamnetische Vernunft, Idealisierungseinwand) erinnert (83–127).

Auf dieser Grundlage wird erörtert, wie sich Religion in den Diskurs einführen lässt. Die Frage nach dem Charakter religiöser Überzeugungen (139–152) und ihrer Rechtfertigung (152–160) bilden den Anfang. Im Anschluss rekonstruiert Breul, wie sich Religion unter den Bedingungen eines nachmetaphysischen Denkens konzeptualisieren lässt (161–172), ehe die Frage nach einer Letztbegründung (172–182) sowie die nach der Rolle der Moderne (182–195) virulent wird. Sodann wird die „Kriteriologie religiöser Urteilsbildung" (195–211) geklärt und von den gängigen Modellen des Wittgenstein'schen Fideismus (212–215), Evidentialismus (215–291) und der *reformed epsitemology* (219–224) abgegrenzt. Breul schlägt mit „Konsistenz", „Kohärenz", „Kompatibilität", „Integrationsfähigkeit" und „Existenzhermeneutik" selbst vier Kriterien vor: Konsistenz „besagt, dass Überzeugungen nicht selbstwider-

sprüchlich sein" (202) dürfen; Kohärenz ergänze, „dass die im öffentlichen Diskurs erhobenen Forderungen nicht im Widerspruch zu den gesicherten Erkenntnissen der Wissenschaft stehen" (203) sollen; Kompatibilität verweise darauf, „dass religiöse Überzeugungen dann als nicht vernunftwidrig gelten, wenn diese Überzeugungen keine Forderungen beinhalten […], die die Freiheit, Gleichheit oder Würde aller Personen verletzen" (204); Integrationsfähigkeit meine, „dass die Kontingenz der eigenen Überzeugung eingesehen und ihr nichtnotwendiger Charakter anerkannt wird" (206); und das existenzhermeneutische Kriterium besage, „dass religiöse Überzeugungen in einer existenziellen Perspektive einen glaubwürdigen Vorschlag unterbreiten sollten, wie man seine Existenz in einer kontingenten Welt deuten kann" (207). Besagte Kriterien validiert Breul anhand seiner kaleidoskopischen Topoi von „Pluralismus" (228–230), „Postsäkularisimus" (230–232), „Naturalismus" (232–234) und „religiösem Fundamentalismus" (234–237).

Breuls Arbeit kommt das große Verdienst zu, Habermas erstmals auf den Diskurs der religiösen Epistemologie zu beziehen. Dies erscheint gleichermaßen wichtig wie zeitgemäß, da besagte Forschungsdiskussion, gerade im angelsächsischen Diskurs, mehr und mehr zu einer Debatte um den Evidentialismus zusammenschrumpft. Unter Theologinnen und Theologen hingegen ist der Evidentialismus, wie man an den Schriften Richard Swinburnes paradigmatisch nachempfinden kann, alles andere als mehrheitsfähig: Sein Ansatz geht nämlich nicht auf den Glauben als authentischer Erfahrung, die Menschen mit Gott gemacht haben, sondern auf einen ontologischen Gottesbegriff. An dieser Stelle entzündet sich die Kritik, da der theologische vom religionsphilosophischen Diskurs divergiert und Pascals Gott der Philosophen jenem der Theologen in aller Schärfe gegenübertritt. Vergleichbar schlechte Presse kommt hierzulande der *reformed epistemology* und dem Wittgenstein'schen Fideismus zu. Ersterer zehrt von anthropologischen Präsuppositionen wie dem *sensus divinitatis*, deren genuin philosophische Einholung man säkularen Denkern nur schwerlich vermitteln kann. Letzterem droht eine Monadisierung, indem religiöse Aussagen gegenüber einer externalistischen Kritik immunisiert werden. Unter Bezugnahme auf Jürgen Habermas begegnet Breul besagtem Trend nicht nur mit einer Alternative, sondern innoviert geradezu die Agenda der religiösen Epistemologie, die darin besteht, den epistemischen Status von religiösen Überzeugungen zu klären.

Dennoch stellen sich an die konkrete Durchführung einige Rückfragen: Breuls wiederholtes Beharren auf den propositionalen Charakter religiöser Überzeugungen auf der einen Seite entspricht seiner Kritik an einem allzu fideistischen Glaubensverständnis auf der anderen. Natürlich, Habermas ist kein Wittgenstein'scher Fideist und nichts steht dem Starnberger Meisterdenker ferner, wie auch Breul weiß und betont, als den Diskurs über religiöse Überzeugungen auf die Erkundung grammatischer Regeln einzuengen. Dennoch scheint Breuls Habermas Kant näher zu stehen als Hegel. Grundsätzlich scheinen Breul und Habermas in der Bewertung der Unterscheidung von Moral und Ethik auseinander zu gehen, genau wie in Bezug auf ihre postsäkulare Affiliation, die gerade darin besteht, Religion als einen genuin ethischen Diskurs zu identifizieren, dessen Einzelaussagen zwar in universale moralische Geltungsansprüche übersetzt werden, nicht aber unmittelbar vom Glauben ins Wissen übergehen können. An diesem Punkt hat eine fortführende Debatte anzusetzen. Indes scheint der erste, vielleicht wichtigste Schritt gemacht. K. Viertbauer

Frey, Michael: *Liberalismus mit Gemeinsinn*. Die politische Philosophie Nassif Nassars im libanesischen Kontext. Weilerswist: Velbrück 2019. 401 S., ISBN 978–3–95832–201–1 (Paperback).

Wer sich im deutschen Sprachraum und auch darüber hinaus für zeitgenössische arabischsprachige bzw. auf den Kontext der Länder der MENA-Region bezogene

Philosophie und Philosophen interessiert, kommt am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern nicht vorbei. Professorin Anke von Kügelgen ist es gelungen, dort ein Team aus Islamwissenschaftlern mit philosophischem Schwerpunkt und Philosophen mit Schwerpunkt in der arabischsprachigen (und auch persischsprachigen) Philosophie zusammenzuführen, das über unterschiedliche Aspekte dieses philosophischen Diskursraums vom Persischen Golf bis Marokko forscht (im Rahmen des Forums Islam und Naher Osten der Universität Bern). Eine der letzten Veröffentlichungen war z. B. Kata Mosers Dissertation zur institutionalisierten Philosophie im Nahen Osten und Nordafrika (*Akademische Philosophie in der arabischen Welt. Inhalte – Institutionen – Periodika*, Berlin 2018). Der Verf., der in Bern, Damaskus und Beirut Islamwissenschaft und Geschichte studiert hat, gehört diesem Netzwerk als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forum Islam und Naher Osten an und veröffentlicht mit dem vorliegenden Buch nun eine leicht überarbeitete Version seiner Dissertation, deren Defensio 2018 an der Universität Bern erfolgt ist.

Dieses Werk untersucht das politische Denken eines der wohl einflussreichsten zeitgenössischen arabischsprachigen Philosophen, des Libanesen Nassif Nassar (* 1940), der von 1967 bis 2005 an der Libanesischen Universität von Beirut lehrte. Die Bezeichnung „arabischsprachig" ist dabei zum einen nicht ganz korrekt, da er auch in französischer Sprache veröffentlicht hat (z. B. Haupt- und Zusatzthese des Doktorats an der Sorbonne, wobei letztere in einer Reihe von Artikeln erschien). Zum anderen ist die Wahl der arabischen Sprache für seine Publikationen nach seiner Rückkehr aus Frankreich in den Libanon in gewisser Weise auch schon „politisch", da er sich mit dieser Entscheidung im größeren Kontext des arabophonen Nahen Ostens verortet anstatt im kleineren eines eher Europa zuneigenden Libanon. (Sein Kollege Jad Hatem von der Université Saint-Joseph in Beirut z. B. publiziert fast ausschließlich auf Französisch.)

Obwohl es um die politische Philosophie Nassars gehen soll, stellt der Verf., nachdem er in der Einleitung seine Vorgehensweise erläutert und die Biographie kurz zusammengefasst hat, im ersten Kapitel alle 18 bisher erschienenen Bücher des libanesischen Philosophen vor: Sie werden kontextualisiert sowie mit etwaigen Rezeptionslinien verbunden. Da der größte Teil der Bücher nur in arabischer Sprache vorliegt, hat dieses Kapitel also schon einen Wert an sich, erschließt es doch in einem ersten Zugang das Gesamtwerk Nassars – was nicht genug hervorgehoben werden kann! Der Verf. vertritt dabei die Linie des Philosophen, dass sich ein kontinuierlicher roter Faden durch die Werke ziehe und diese zueinander in Beziehung stünden und aufeinander aufbauten. Dabei darf jedoch ein Einschnitt nicht unterschätzt werden: Nach den ersten beiden Büchern, die er in Französisch (*La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*, Paris 1967; *Recherches sur l'approche de l'être [d'après Gabriel Marcel]* 1967 [Typoscript]) veröffentlicht hat, verfasste Nassar seine Bücher ab 1970 in arabischer Sprache. Der Wechsel der Sprache bedeutet eine neue Arbeit am Begriff, gerade auch vor dem Hintergrund, dass die arabischen Philosophen ein neues Vokabular kreieren bzw. Begriffe prägen müssen, wenn sie wie Nassar den religiösen Einfluss zurückdrängen wollen. In der Einleitung reißt der Verf. kurz den Diskurs über die „Rückkehr einer Unruhestifterin" an: Gemäß einem weit verbreiteten Narrativ war nämlich die „arabische Philosophie" mit dem Tod Ibn Rušds (1198) an ihr Ende gekommen, woran dann das neue Narrativ der „Rückkehr" der Philosophie anknüpft. Und tatsächlich geht es bei Nassar auch um die seit dem 19. Jahrhundert in der Region einsetzende Neubegründung der Philosophie, jedoch immer eingebettet in einen Gesellschaftsprozess der Befreiung (z. B. von Kolonialismus, Despotismus) – was ein Merkmal vieler philosophischer Projekte im arabischsprachigen Kontext ist. Daher ist es folgerichtig, dass der Verf. beleuchtet, in welchem Zusammenhang sich Nassars Denken abspielt: Es ist der eines Libanons als Staat und Gesellschaft,

dem der auf eine konfessionelle Proportionalität gegründete „Nationalpakt" von 1943 eine solche strukturelle Bürde auferlegte, dass er zwangsläufig zu Krisen und schlimmstenfalls – wir wissen es – zu Bürgerkrieg führen musste.

Vor diesem Hintergrund stellt der Verf. die Entwicklung des zentralen Konzepts der politischen Philosophie Nassars dar: *librāliyya takāfuliyya*, was er – titelgebend für das vorliegende Buch – mit „Liberalismus mit Gemeinsinn" übersetzt. „Librāliyya" ist in Anlehnung an den Begriff „Liberalismus" in den europäischen Sprachen gebildet und daher ein Neologismus, der sich nicht von Vorprägungen absetzen muss. Dennoch führt der Verf. in Nassars Gebrauch dieses Konzepts dadurch ein, dass er zunächst andere Autoren zu ihrer Verwendung dieser oder verwandter Begriffe befragt. So untersucht er kurz den Begriff *ḥurriyya* (Freiheit) bei Abdallah Laroui, um dessen Warnung aufzunehmen, dass sich allein in diesem Wort die Reflexion über „Freiheit" in der arabisch-islamischen Welt nicht erschöpft (181 f.).

Die Verwendung von *librāliyya* durch Nassar ist ein gutes Beispiel dafür, was der marokkanische Soziologe Abdelkebir Khatibi „double critique" nennt (vgl. A. Khatibi, *Maghreb pluriel*, Paris 1983, 12 und 63): Im Dialog mit westlichen Philosophien wird ein Konzept des Liberalismus entwickelt, das sowohl den ökonomischen Neoliberalismus als auch das konfessionalistische System des Libanon einer Kritik unterzieht. Hier kommt der zweite Begriff *takāful* zum Tragen, dessen bisherige Verwendung der Verf. bei Ismāʿīl Maẓhar nachzeichnet und mit westlichen Konzepten von „Solidarität" (v. a. von Richard Rorty) abgleicht. Aufgrund dieser konzeptuellen Durchleuchtung kann der Verf. auch gut begründen, warum er *librāliyya takāfuliyya* nicht einfach mit „solidarischer Liberalismus" wiedergibt, sondern den Begriff „Gemeinsinn" einführt, was auch noch mal stärker die intersubjektive Verwurzelung dieses politischen Liberalismus betont. Damit werden auch die Linien zu Nassars frühen Arbeiten über Ibn Khaldūn und Gabriel Marcel deutlich.

Die *librāliyya takāfuliyya* wird durch vier Prinzipien bestimmt: 1) Alles ruht auf der „natürlichen Geselligkeit" des Menschen auf (186). 2) Es gibt eine „funktionale Verbindung" der Freiheit mit der Vernunft sowie 3) eine funktionale Verbindung zwischen Freiheit und Gerechtigkeit (187). 4) Gegenüber der Forderung „weniger Staat" eines gewissen westlichen Liberalismus betont Nassar den Vorrang der „politischen Herrschaft", womit sich der Kreis in Anknüpfung an das erste Prinzip wieder schließt: „Aus der sozialen Natur des Menschen erwächst die Notwendigkeit einer politischen Ordnung." (188)

Der Verf. unterstreicht mehrfach, dass Nassar innerhalb der Studie nicht als „christlicher" Philosoph gelesen werde, dass für diesen die religiöse Bindung keine Rolle für das Philosophieren spielen dürfe, dass es sogar notwendig sei, Religion und Philosophie klar zu trennen, um den Konfessionalismus der libanesischen Gesellschaft zu überwinden. Vor diesem Hintergrund ist die Beobachtung von Amin Elias interessant, der über Nassars Teilnahme an den Diskussionen über die *Pentalogie antiochienne* des libanesisches Theologen Georges Khodr berichtet, in denen er das Konzept einer *maronité* entwickelt (also eine „maronitische Identität"), die gerade nicht identitär ausgerichtet ist, sondern so etwas wie eine „offene Identität" darstellt. Hier scheint die religiös-kulturelle Einwurzelung nicht problematisch zu sein, da sie nicht im Gegensatz zu anderen Identitäten entwickelt wird, sondern in universalistischer Absicht (vgl. A. Elias, *Le cénacle libanais (1946–1984). Une tribune pour une science du Liban*, Paris 2019, 314), was der Verf. als „kontextuellen Universalismus" bezeichnet, der auf einem „kritisch-offenen Rationalismus" fuße (264–269).

Der „Gemeinsinn" des Nassar'schen Liberalismus und die damit verbundenen Gerechtigkeits- und Werttheorien (Kap. 6) lassen Parallelen zur „Philosophie des Zusammenlebens" des tunesischen Philosophen Fathi Triki erkennen, der damit auch einen Vorschlag für die Erneuerung von Staat und Gesellschaft im Tunesien nach der Revolution von 2011 gemacht hat (vgl. F. Triki, *Demokratische Ethik und Politik im*

Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens, Weilerswist 2011). Angesichts der aktuellen Ereignisse im Libanon (ab dem 19. Oktober 2019 kam es immer wieder zu überkonfessionellen Demonstrationen, die schon zum Rücktritt der Regierung geführt haben) kann nun vielleicht die politische Philosophie Nassif Nassars der libanesischen Gesellschaft ein Instrumentarium der Reflexion an die Hand geben (wofür Nassar den schulischen Philosophieunterricht als ersten Vermittlungsort ansieht; Kap. 7), das zu einem neuen, überkonfessionellen Gesellschaftsvertrag führt, der den „Nationalpakt" von 1943 ablöst. Die vorliegende Studie führt in exzellenter Weise in dieses als Gesellschaftsprojekt angelegte Denken ein.

Eine Anmerkung zu den äußeren Aspekten dieser Publikation sei noch gestattet: Der häufige Einsatz von Sonderzeichen, die offensichtlich einem anderen Schriftfont entnommen sind, sorgt teilweise für ein unruhiges Schriftbild. Das Buch war in einem früheren Stadium als Band 5 für die Buchreihe *Philosophie in der nahöstlichen Moderne* im Klaus-Schwarz-Verlag vorgesehen. Hier hätte das sorgsame Lektorat dieses islamwissenschaftlich ausgerichteten Hauses (Lektor: Thomas Stender) wohl Abhilfe geschaffen. Sehr positiv ist dagegen das ausführlichen Sach- und Personenregister zu bewerten, in dem auch die arabischen Äquivalente mancher Begriffe auftauchen und so demjenigen, der des Arabischen nicht kundig ist, eine gewisse Orientierung geben. M. Kneer

2. Biblische und Historische Theologie

Verweyen, Hansjürgen: *War das Wort bei Gott?* Zur Soteriologie des Johannesevangeliums. Regensburg: Pustet 2019. 182 S., ISBN 978–3–7917–3060–8 (Paperback); 978–3–7917–7237–0 (PDF).

Wenn man als Exeget den Beitrag eines (emeritierten) Fundamentaltheologen zu einem biblischen Buch liest, dann ist das eine spannende Erfahrung. In diesem Falle schreibt hier ein Theologe, der sich in seinem Fach als Ordinarius der Universität Freiburg einen Namen gemacht hat. Das leitende Interesse des Verf. gilt der Soteriologie des Johannesevangeliums, also der Frage nach dem Heil. Dabei zeigt er eine gute Kenntnis des vierten Evangeliums, auch wenn er auf den Verweis auf neuere Sekundärliteratur weitgehend verzichtet. Seine Hauptarbeitsinstrumente sind die Schriften des Neuen Testaments, vor allem die Evangelien, dazu Wörterbücher, Grammatiken und Konkordanzen. Damit ist schon gewährleistet, dass sich die Auslegung nie zu weit vom Urtext entfernt. Der durchgehende Vergleich mit den synoptischen Evangelien entspricht der heutigen Sicht, die in diesen die Hauptquelle des vierten Evangeliums sieht, im Gegensatz zu Quellentheorien früherer Generationen bis hin zu Bultmann.

Worin besteht dem Verf. zufolge der vom Johannesevangelium aufgezeigte Heilsweg und was steht ihm entgegen? Der Verf. geht hier von einer sprachlichen Beobachtung aus. Zentraler Begriff des vierten Evangeliums ist die δόξα, die im Deutschen zumeist mit „Herrlichkeit" wiedergegeben wird, aber genauer so etwas wie das Aufscheinen eines Glanzes bedeutet. Sie kommt im vierten Evangelium Gott und seinem Sohn Jesus Christus zu, durch sie vermittelt dann auch den Gläubigen. Dieser δόξα entgegengesetzt ist diejenige, die Menschen voneinander suchen und empfangen. Zwischen diesen beiden Arten von δόξα muss sich der Mensch entscheiden. Die Aufgabe stellt sich insbesondere denjenigen Juden, die im Bekenntnis zu Jesus riskieren, Rang und Stellung zu verlieren. Nikodemus oder Josef von Arimathäa gehören zu ihnen, die ihre Scheu nach dem Tod Jesu aufgeben und mutig den Leichnam Jesu von Pilatus fordern, um ihn würdevoll zu bestatten (Joh 19,38 f.).

Der Verf. sieht zurecht (was keineswegs Allgemeingut selbst der Exegese ist), dass das Grundgerüst der johanneischen Christologie, die Verkündigung von Jesu „Erhöhung" und „Verherrlichung", seine biblische Grundlage im ersten Vers des vierten Gottesknechtsliedes von Jes 52,1–53,12 LXX hat: „Seht mein Knecht wird Einsicht haben, er wird über die Maßen erhöht und verherrlicht werden" (Jes 52,13; vgl. dazu 54 f. und 105 f.). Originell ist dabei beim Verf., dass er das Wortspiel mit der δόξα auch im weiteren Verlauf des vierten Gottesknechtsliedes beobachtet. An diesem Knecht ist nichts Ansehnliches mehr und erst im Rückblick wird sein wahrer Glanz erkannt werden, der ihm von Gott verliehen wurde.

Der Verf. geht unter diesem Leitbild das ganze Johannesevangelium durch, ohne dass dieser Weg hier im Einzelnen nachgezeichnet werden könnte. Von besonderem Interesse sind die Schlussabschnitte, in denen von der johanneischen „Erhöhungstheologie im Rahmen des Auferstehungsglaubens" (140 f.) die Rede ist. Hier liegt ja ein Grundproblem johanneischer Christologie. Auf der einen Seite fällt bei Johannes in der „Stunde" Jesu seine „Erhöhung" am Kreuz und zum Vater zusammen, auf der anderen Seite weiß sich der Evangelist aber doch der frühchristlichen Tradition verpflichtet, die von Jesu Auferstehung am dritten Tag und von seinen Erscheinungen spricht. Der „dritte Tag" wird vom Verf. mit Recht als Zeitraum von drei Tagen aufgefasst (149), so dass die johanneische Sicht möglich bleibt. Auf der anderen Seite lässt sich zeigen, wie Johannes seine Darstellung für eine nachösterliche Gegenwart des Auferstandenen offen hält, die mit der „Stunde" Jesu vereinbar ist. Jesus kehrt nicht wie Lazarus in seine frühere Existenz zurück, er ist nicht mehr „gebunden" und muss von seinen Binden befreit werden, sondern lässt diese souverän hinter sich (147–149).

Nur gelegentlich ist man geneigt, dem Verf. zu widersprechen, so wenn er vom Unglauben spricht, den Jesus in Galiläa vorfindet (vgl. 60 f.). Die „Heimat", in der er als Prophet keine Aufnahme findet (Joh 4,44), ist wohl eher Judäa und Jerusalem. In Galiläa ist er willkommen (Joh 4,45; vgl. hierzu J. Beutler, *Das Johannesevangelium*, Freiburg ²2016, 169 f.).

Wichtig ist für den Verf. der Beginn des Johannesprologs und damit des ganzen Johannesevangeliums, zumeist übersetzt mit „und das Wort war bei Gott" (Joh 1,1). Dieses Thema stellt er sogar über sein ganzes Buch. Unter Verweis auf den Urtext, wo die griechische Präposition πρός mit Akk. verwendet wird, legt der Verf. darauf Wert, dass hier der Richtungssinn erkannt und festgehalten wird. Das Wort ist also nicht einfach „bei" Gott, sondern auf ihn hin ausgerichtet. So bereitet sich dann schon das Thema der „Verherrlichung" des Vaters durch den Sohn vor. Dabei geht der Verf. von den modernen Übersetzungen aus, vor allem im Deutschen, wo etwa die Einheitsübersetzung auch in der neuen Fassung an der beanstandeten Übersetzung festhält. Dabei ist freilich im Blick zu behalten, dass die Bearbeiter der Einheitsübersetzung nur sehr ausgewählt Veränderungen vornehmen sollten und dabei sprachliche, liturgische und ökumenische Gesichtspunkte zu beachten hatten. „Und das Wort war auf Gott hin" bleibt schwerfällig und fügt sich schwer in das Vermaß der ersten Verse des Prologs ein. Dabei ist zu beachten, dass neuere Johanneskommentare durchaus auf den Richtungssinn der Präposition hinweisen, so dass ein sachlicher Unterschied dann doch an Gewicht verliert (vgl. hierzu Beutler, *Das Johannesevangelium*, 83, und etwa F. J. Moloney, *The Gospel of John*, Collegeville 1998, 35). J. Beutler SJ

Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Band 1: Christentum im Südwesten vor 1800. Das 19. Jahrhundert; Band 2: Das 20. Jahrhundert. Herausgegeben von *Andreas Holzem* und *Wolfgang Zimmermann*. Ostfildern: Thorbecke 2019. XV/723 S./Ill. und IX/774 S./Ill., ISBN 978–3–7995–0571–0 (Hardback).

Vor allem die territorialen Umwälzungen durch Säkularisation und Mediatisierung, die mit der Französischen Revolution einhergingen, erzwangen spätestens nach dem

Wiener Kongress von 1815 auch eine Neuordnung der Seelsorge und damit der Diözesanstrukturen auf dem Gebiet des Deutschen Bundes. Mit dem unspektakulären Ende des Heiligen Römischen Reiches 1806 war auch die *Germania Sacra* mit ihren altehrwürdigen (Erz-)Bistümern, Stiften und Abteien untergegangen. Abgesehen von Bayern fanden sich die meisten Untertanten der geistlichen Staaten und etlicher mediatisierter katholischer, ehedem reichsunmittelbarer Adligen und Fürsten nun unter der Herrschaft protestantischer Dynastien wieder. Deren Häuptern war nun – analog zu den summepiskopalistischen Landeskirchen – an einer ordentlichen Seelsorge für ihre katholischen Untertanten gelegen, natürlich unter ihrer eigenen aufgeklärten und staatsabsolutistischen Kontrolle – ein langer und komplexer Prozess, der mit der Säkularisation 1803 begann und sich aus verschiedenen Gründen bis weit in die 1820er Jahre hinzog.

Als erster Staat des Deutschen Bundes schloss Bayern 1817 ein Konkordat mit dem Heiligen Stuhl, das die Grenzen der Bistümer im Königreich Bayern neu festlegte und ihre personelle und finanzielle Ausstattung regelte. Mit der Bulle „De salute animarum" umschrieb Pius VII. 1821 die Grenzen der Bistümer im Königreich Preußen und mit „Providia solersque" aus demselben Jahr ordnete er die kirchlichen Strukturen im Königreich Württemberg, im Großherzogtum Baden, in Hessen-Darmstadt, Nassau und Kurhessen sowie für die Freie Stadt Frankfurt. Zuletzt erließ Leo XII. in der Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" 1824 eine entsprechende Regelung für das Königreich Hannover. Damit waren, zumindest was den deutschen Südwesten betrifft, die Grundzüge der kirchlichen Struktur bis in die Gegenwart hinein geordnet.

Im Auftrag des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart legen *Andreas Holzem* und *Wolfgang Zimmermann* als Herausgeber eine zweibändige Geschichte des württembergischen Landesbistums vor, die nicht nur die knapp zweihundert Jahre seit seiner Gründung in den Blick nimmt, sondern zudem auch einen ebenso profunden wie ausgewogenen und gediegenen Überblick über knapp 1500 Jahre Christentumsgeschichte für den Raum der heutigen Diözese bietet. Es versteht sich von selbst, dass in einer Rezension nicht auf alle Details eines solchen fast 1500 Seiten umfassenden Mammutprojektes eingegangen werden kann. Deswegen soll im Folgenden zunächst ein Überblick über die Beiträge der beiden Bände gegeben werden, bevor einzelne Themen exemplarisch herausgegriffen werden:

Der erste Band umfasst in acht Kapiteln die Zeit der ersten Christen seit der Gründung des Missionsbistums Konstanz im späten 6. oder frühen 7. Jahrhundert bis zum Ende des Ersten Weltkrieges 1918: Auf eine Einleitung von *Andreas Holzem* und *Wolfgang Zimmermann* (XI–XV) folgt das erste Kapitel von denselben Autoren mit der Überschrift „‚Ad predicandum nationes'. Die Christianisierung und das Mittelalter" (1–141), dem sich Kapitel 2 „Eine ‚beschwerliche uncristliche bestrickung des gewissens'? Die Reformation und die Konfessionalisierung" (Holzem) anschließt. Ebenfalls von Holzem sind die folgenden Kapitel: „‚Mitgesellen in Gottes Werk-Gemach'. Barock als Stil des Bauens und des frommen Lebens" (275–341); „‚… das Herz mit reiner Liebe zu Gott und der Tugend entzünden'. Die Aufklärung" (343–411) und „‚… in einem Zustande von Verlassenheit, welcher in der Geschichte ohne Beispiel ist'. Die Säkularisation" (413–457). Die beiden folgenden Kapitel sind von *Hubert Wolf* „‚Ad dominici gregis costodiam …' Gründung und Formierung einer württembergischen Diözese" (459–529) und „‚Es ist aber die Einheit der Kirche ein so hohes Gut …' Das Bistum zwischen Revolution und Konzil" (531–608). Für das achte und letzte Kapitel des ersten Bandes zeichnet der Mainzer Kirchenhistoriker *Claus Arnold* verantwortlich: „‚Mit der Liebe zur Kirche wollen wir die Liebe zum Vaterland verbinden …' Das Bistum im Kaiserreich" (611–681).

Der zweite Band, der vom Ersten Weltkrieg bis in die Gegenwart reicht, enthält fünf historische Kapitel, dazu ein von Bischof *Gebhard Fürst* verfasstes mit dem

etwas lyrischen Titel „Geist und Herz sich verwandeln lassen. Reflexionen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ (631–694). Den Abschluss bilden Biogramme der leitenden Personen des Bistums wie auch von Diözesanpriestern und Personen des öffentlichen Lebens, ein ausführliches Register zu Personen und Orten, Diagramme mit der Konfessionsverteilung im Bistum zwischen 1820 und 2010 sowie ein Verzeichnis der Mitarbeitenden der beiden Bände. Die fünf historischen Kapitel sind im Einzelnen: „‚Ist nicht der Krieg Leidensschule genug?‘ Der Erste Weltkrieg“ von Holzem (1–27) sowie ebenfalls von ihm „‚… starke religiöse und sittliche Persönlichkeiten, die kämpfen und siegen lernen‘. Württembergs Katholizismus in den Weimarer Jahren“ (29–145); ihm schließt sich das von *Dominik Burkard* verfasste Kapitel „‚… leidet im Gedanken an das, was alles kommen wird!‘ Nationalsozialismus und Zweiter Weltkrieg“ an (147–381), gefolgt von „‚… der eiserne Bestand unseres religiösen Lebens‘. Zusammenbruch und Aufbruch in die Moderne“ (383–540) von Holzem und zuletzt *Abraham Peter Kustermanns* „‚… ein geschichtliches Ereignis ersten Ranges, ein geistiger Aufbruch der Kirche‘. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Wirkung“ (543–629).

Allein durch diese knappe Nennung wird deutlich, was für ein gewaltiges Unterfangen das Projekt einer Bistumsgeschichte für Rottenburg-Stuttgart war. Im Folgenden soll auf einige wenige Facetten eingegangen werden:

Hubert Wolf zeichnet die Gründungsgeschichte des Landesbistums in seiner Vielschichtigkeit und mit allen Rückschlägen, Irrungen und Wirrungen hervorragend nach. Sein Fokus gilt dabei vor allem der Geschichte des 1812 errichteten Ellwanger Generalvikariats mit eigener, neugegründeter Universität und Priesterseminar (I, 469–477) und dem Spezifikum einer vom Landesherrn ernannten kollektiven Bistumsleitung, in der zwar der Bischof oder sein Generalvikar den Vorsitz führte, die Entscheidungen aber mit Mehrheit der Gremiumsmitglieder gefällt werden mussten (I, 472). Dieses sogenannte „Ellwanger Modell“ sollte in den Verhandlungen zur Errichtung der Diözese und der ganzen Oberrheinischen Kirchenprovinz von großer Bedeutung sein, das Bistum durch seine Kollegialität entscheidend prägen und dem Domkapitel bis heute die Bischofswahl sichern. Waren die Ultramontanen wegen des starken Einflusses der protestantischen Stuttgarter Regierung zunächst gegen Ellwangen, idealisierten sie nach der 1817 erfolgten Translation von „Bistum“ und Fakultät nach Tübingen und Rottenburg die Ellwanger Periode im Laufe der folgenden Jahrzehnte.

Das Bistum selbst wurde zwar 1821 vom Papst kanonisch errichtet, aber der erste Bischof, Johann Baptist von Keller, konnte erst 1828 nach zähem Ringen zwischen württembergischen Staat und Römischer Kurie inthronisiert werden. Interessanterweise orientierten sich bisher alle Bistumsjubiläen am Datum der Inthronisation. Mit der ihm eigenen feinen Ironie arbeitet Wolf diese historische Ungenauigkeit in der Erinnerungskultur des Bistums heraus, wenn er fragt: „Oder ist es doch der fortwährende württembergische Untertanengeist? Denn staatsrechtlich – nicht kirchenrechtlich – wurde die Gründung der Diözese Rottenburg erst am 14. Mai 1828 mit der Ausfertigung des königlichen Fundationsinstruments, der Württembergischen Stiftungsurkunde des katholischen Landesbistums, vollzogen und wirksam.“ (I, 495)

Es war kein Leichtes, aus den disparaten Teilen des neuen Landesbistums mit seinen großen Diasporagebieten Altwürttembergs und den unterschiedlichen diözesanen Prägungen einzelner katholischer Gebiete Neuwürttembergs (Konstanz – auf dem eindeutig der Schwerpunkt der Darstellung liegt –, Speyer, Würzburg und Augsburg) sowie unter den politischen und kirchenpolitischen Umständen des 19. Jahrhunderts eine Diözese mit einer eigenen Identität zu formen. Die Tübinger Fakultät mit ihrer exzellenten Reputation (Tübinger Schule) und das Rottenburger Priesterseminar halfen, einen sich mit dem jungen Bistum identifizierenden Klerus zu formen – zuweilen in der Spannung zwischen unterschiedlichen, sich heftigst

bekriegenden ultramontanen Richtungen. Eine besondere Zuspitzung erfuhr dies im Umfeld des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870). Hier muss besonders auf die Rolle hingewiesen werden, die der erst am 29. Dezember 1869 geweihte Rottenburger Bischof Carl Joseph von Hefele als ausgewiesener Konzilienhistoriker auf demselben spielte, sowie auf sein nachkonziliares Ringen um die Annahme des Unfehlbarkeitsdogmas, das er letztlich schweren Herzens akzeptierte. Wolf bemerkt dazu treffend: „Die Strategie, dem Bistum und der Fakultät ein altkatholisches Schisma zu ersparen, ging auf, freilich zum hohen Preis des *sacrificium intellectus* für Hefele und einer zum Schweigen verdammten Fakultät, die sich nur noch mit ‚Allotria' beschäftigen durfte." (I, 602)

Breiten Raum nimmt die Zeit des Nationalsozialismus ein. *Dominik Burkard* stellt alle Schattierungen der Auseinandersetzung zwischen offizieller Kirche und nationalsozialistischem Regime dar – von Widerstand bis Anpassung. Besonders deutlich wird dies an der Figur des Bischofs Johannes Baptista Sprolls, der der Abstimmung über den sogenannten Anschluss Österreichs am 10. April 1938 demonstrativ fernblieb und infolgedessen ins bayerische Exil musste. Ein Umstand, der je länger desto mehr die ordentliche Verwaltung der Diözese – vor allem nach Beginn des Krieges – erheblich erschwerte. Wie oft Rom Sproll zum Verzicht auf sein Amt bewegen wollte – ob ein- oder zweimal – und mit welchen Begründungen, wird die Öffnung der römischen Archive für die Zeit Pius' XII. nun zeigen.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sah sich das Bistum vor die Herausforderung gestellt, Hunderttausende von katholischen Heimatvertriebenen zu integrieren und die Seelsorge an ihnen, vor allem in den Diasporagebieten Altwürttembergs, zu gewährleisten. Es war aber auch eine Zeit vieler Aufbrüche in Theologie, Liturgie und Seelsorge, die ihren Kulminationspunkt im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) und der Würzburger Synode (1971–1975) fanden. *Abraham Peter Kustermann* hebt zurecht die innovativen Konzepte zur Umsetzung des Konzils hervor, so beispielsweise die frühe Einführung des Ständigen Diakonats im November 1968 (II, 562 f.) oder von Räten auf allen Ebenen, die „außer pastoraler auch die finanzielle Kompetenz" (II, 563) hatten – sprich das Haushaltsrecht. Dieses „Rottenburger Modell" hat sich seit seiner stufenweisen Einführung zwischen 1967 und 1970/72 bewährt und dazu beigetragen, echte Kooperation und Synodalität einzuüben.

Eine kritische Anmerkung sei erlaubt: Das Bild auf Seite 551 des ersten Bandes zeigt aus ikonographischen Gründen (Kreuz, Totenkopf, keine priesterlichen Attribute) wohl eher Aloysius Gonzaga als „den seligen [sic!] Philipp Jeningen SJ".

Diese Geschichte der Diözese Rottenburg-Stuttgart setzt Maßstäbe für alle weiteren Diözesangeschichten. Auf der wissenschaftlichen Höhe der Zeit werden sowohl mit großer Sensibilität als auch in der gebotenen Breite und Tiefe Kirchen- und Profangeschichte mit Theologie-, Ordens-, Frömmigkeits-, Mentalitäts- und Sozialgeschichte verbunden – nicht nur für Experten, sondern auch für interessierte Laien. Unzählige Fenster in die Vergangenheit tun sich auf, unterschiedliche Prägungen werden in ihrer Vielfalt deutlich und benennbar, helfen aus der Geschichte heraus, nüchtern Orientierung und Identität zu geben. Es ist eine im besten Sinne nach vorne offene Geschichte des „geglaubten Gottes". N. Steiner SJ

Der Kardinal der Einheit. Zum 50. Todestag des Jesuiten, Exegeten und Ökumenikers Augustin Bea (1881–1968). Herausgegeben von *Clemens Brodkorb* und *Dominik Burkard*. Regensburg: Schnell & Steiner 2018. 511 S./Ill., ISBN 978–3–7954–3350–5 (Hardback).

Kardinal Augustin Bea gehört, weit über theologische Kreise hinaus, zu den bekanntesten Persönlichkeiten der neuesten Kirchengeschichte. Der pointiert gemeinte, aber eher plakativ wirkende Titel dieses opulenten, detail- wie bilderreichen Bandes hebt

die Rolle der letzten Lebensjahre Beas hervor. Gleichwohl wird dessen vielfältiges Engagement breit gewürdigt und nicht auf die primäre ökumenische Wirksamkeit verengt.

Dominik Burkard und *Christoph Schmider* untersuchen Beas Einsatz für dessen Heimatdiözese Freiburg. Sie kennzeichnen den Jesuiten als „Macher", ungeachtet seiner „Unaufdringlichkeit und Selbstbeschränkung", und porträtieren treffend wie präzise den säkular oft skeptischen, aber aufs Ganze gesehen zuversichtlichen wie hoffnungsfrohen Realisten: „Aber bei all dem blieb er ein Mann, der sein letztes Vertrauen in die Vorsehung und das Walten Gottes setzte. Seine häufigen Versicherungen, die Anliegen des Erzbistums täglich vor Gott zu tragen, seine ebenso häufigen Bitten um das fürbittende Gebet anderer, scheint bei ihm keine Floskel gewesen zu sein, sondern ehrliche Überzeugung und tiefes Vertrauen in die göttliche Gegenwart, die vom Glaubenden freilich sein Mittun nach bestem Wissen und Gewissen forderte." (294) Der demütige Kardinal konnte „zündende Ansprachen" halten, die zu „stehenden Ovationen" (13) animierten, schreibt *Clemens Brodkorb*. Im Folgenden berichtet er sehr anschaulich über dessen Kindheit und Jugend sowie über die Eingliederung in die Ordensgemeinschaft der Jesuiten. Dankbar habe sich Bea stets des Elternhauses erinnert. Vater und Mutter werden wertschätzend und respektvoll als „seine ersten Erzieher und Ausbilder" bezeichnet: „Das Elternhaus sei gewissermaßen die erste Kirche gewesen, in der ihm das Lob Gottes gesungen und sein Wort gepredigt worden sei. Nicht nur Mahnung und Ermahnung, sondern vor allem die tägliche Praxis hätten ihn dort – an der Hand der Mutter – das Beten gelehrt. Und an der Hand des Vaters wurde er dann in die Pfarrkirche geführt." (17) Geprägt wird der junge Bea durch die geistliche Führung des bereits „damals im Ruf der Heiligkeit stehenden P. Wilhelm Eberschweiler", der „ganz tief die Theologie und die Spiritualität des Neuen Testaments, insbesondere des hl. Paulus, gelebt" (33 f.) habe.

Der Bibelwissenschaftler Augustin Bea findet Gesprächspartner und Förderer in Rom. Er amtiert von 1930 bis 1940 als Rektor des Bibelinstituts, publiziert reichlich, wird 1945 Beichtvater von Papst Pius XII. und von dessen Nachfolger 1959 zum Kardinal erhoben. In der Konzilszeit wirkte er besonders am Aufbau des Sekretariats für die Einheit der Christen mit. Dies motivierte wahrscheinlich auch die Herausgeber, wie bereits seinen Biografen Stjepan Schmidt im Jahr 1989, Bea als „Kardinal der Einheit" (152) zu bezeichnen. *Michael Pfister* hält aber ein solches Bild, das „retrospektiv alle vorherigen Stationen der Biographie als Vorstufen des Wirkens des Konzilsvaters Bea" ansehen wolle, für unzureichend. Im Gegensatz dazu, so Pfister, sei doch festzuhalten, dass Bea zunächst nicht „ökumenische Fragen" aufgriff, sondern „auf verschiedenen Feldern um die Hl. Schrift" (152) bemüht war. Pfister charakterisiert den Bibelwissenschaftler Bea wie folgt: „Sein Selbstverständnis als Wissenschaftler machte Bea trotz seiner Treue zum Lehramt offen für neue Erkenntnisse und Versuche, die Grenzen des Sagbaren vorsichtig auszudehnen. Die aus Beas Sicht für Katholiken angemessene Erforschung der Bibel besteht zunächst in einer abwartenden Zurückhaltung gegenüber vorschneller Kritik an der kirchlichen Tradition und in der detaillierten Erforschung der Sprachen und Kulturen des Alten Orients sowie der archäologischen und geologischen Beschaffenheit Palästinas. […] Beas Schriftauslegung war konservativ, er machte sich aber keinen traditionalistischen Fundamentalismus zu eigen. Schließlich sah er in Lehramt und redlicher Wissenschaft gleichermaßen objektive Größen, die er nicht trennte, sondern aufeinander bezog." (168 f.) *Klemens Stock* sieht das auch so. Er würdigt Beas Beitrag zu einer behutsamen Erneuerung der katholischen Exegese. Das „naive Lesen der Bibel" (132) war unmöglich geworden. Bea förderte das Sprachstudium und lehnte auch die feindselige Haltung gegenüber Naturwissenschaften ab. Das Interesse an der Exegese beförderte zugleich das ökumenische Gespräch, nämlich

durch die vorsichtige, aber fruchtbare Diskussion von protestantischen Zugangsweisen. Auch der interkonfessionelle Kontakt weitete sich aus.

Vergleichbar wirkte Augustin Bea auch als Konsultor des Heiligen Offiziums. Er stellte insbesondere fest, dass die „Vorzensur" auf der lokalkirchlichen Ebene oft nicht funktionierte, zumeist bedingt durch einen eklatanten Mangel an theologischen Kenntnissen, so dass vieldiskutierte „nachträgliche Verbote" verhängt wurden. *Dominik Burkard* schreibt hierzu: „Bea war sich der Notwendigkeit bewusst, das moderne Leben und die katholischen Prinzipien miteinander in Beziehung zu setzen, um auf die Herausforderungen der Gegenwart die richtigen Antworten aus dem Glauben geben zu können. Dass für denjenigen, der dies versuchte, die Gefahr bestand, Schiffbruch zu erleiden, lag in der Natur der Sache." (211) Er erkannte gleichwohl die „Reformbedürftigkeit des kirchlichen Zensurgebarens" (227), lehnte diese Maßnahmen indessen nicht generell ab: „Bea betrachtete die (ihm mitunter unangenehme) Zensur als wichtige Funktion der Kirche und von daher als Recht und als Pflicht des Lehramts, der nachzukommen war. Der Sinn für die Notwendigkeit, in der Vielfalt der Meinungen (auch der Theologen) falsche Auffassungen abzuwehren oder zu unterdrücken, war ihm selbstverständlich. Immer wieder leuchtet der letzte Grund für diese ‚Arbeit' auf: das Heil der Seelen." (226) Dennoch schien es ihm angemessen zu sein, sehr behutsam mit Indizierungen vorzugehen, auch weil diese öffentlich registriert wurden. Manche freisinnigen Katholiken verstanden diese Maßnahmen umgekehrt sogar als eine Buchempfehlung.

Auf dem Feld der Ökumene suchte Bea nach „notwendigen ekklesiologischen Voraussetzungen" zu einer Vertiefung der Zusammenarbeit und zu einer „wirklichen Verständigung". Es galt, auf dem Konzil eine „verbindliche traditionstreue Ekklesiologie zu entwickeln", die aber zugleich Öffnungsmöglichkeiten für glaubwürdige „ökumenische Ansätze" ermöglichte. *Joachim Bürkle* schreibt hierzu: „Indem man nicht formuliert, die Kirche Christi und der Apostel ‚ist' die römisch-katholische Kirche, sondern sie ‚besteht' in ihr, konnte man die ekklesiologischen Grundlagen der katholischen Lehre bewahren, ohne zugleich die anderen Konfessionen vom Kirche-Christi-Sein auszuschließen." (356) Zweifelhaft aber sei, ob diese Formel eine „dialogeröffnende Funktion" hatte, da eine „letztgültige Deutung" (ebd.) offen blieb. Kardinal Bea verwies, wie Joseph Ratzinger, auf die „Taufe als verbindendes Element zwischen den Konfessionen" und machte deutlich, dass die ökumenische Gemeinschaft behutsam vertieft werden müsse: „Diese Doktrin zu Taufe und Einheit der Kirche brachte Bea seit seiner Ernennung zum Leiter des Einheitssekretariats bei allen passenden Gelegenheiten wie etwa im Rahmen von Konferenzen oder Artikeln ein. Dies ist sicherlich auch auf den ökumenischen Auftrag Johannes' XXIII. zurückzuführen, dessen Vertrauter Bea war. Der Kardinal als gewissenhafter Gelehrter nahm sich diesen zu Herzen und konnte sich, auch vor dem eigenen Gewissen, stets darauf berufen. Vor diesem Hintergrund kamen aber schon bald Vermutungen im Kardinalskollegium auf, Bea handle in Bezug auf die Ekklesiologie nicht in seinem eigenen Interesse, sondern spreche eigentlich im Namen des Papstes." (357) Burkard wiederum hebt hervor, dass Bea Ökumene als „theologische Arbeit" verstand, nicht als Kirchendiplomatie oder bloß säkulare Verständigung: „Das Ziel der Einheit konnte – und durfte deshalb – die Wahrheitsfrage nicht ersetzen. Einheit war nur als Einheit im Glauben zu denken. Kompromisse auf kleinster gemeinsamer Basis hatten hier keinen Platz, ‚Wahrheit' war nicht wirklich verhandelbar." (409) So dachte Bea auch an eine Form der „Rückkehr-Ökumene" (ebd.). Gleichsam summarisch über die Gestalt und das Wirken des Kardinals schreibt *Dominik Burkard*: „Bea ging in alle ökumenischen Diskussionen hinein mit einem ausgesprochen nüchternen, realistischen Blick. Für Emotionalität oder gar Schwärmerisches hatte er wenig Verständnis. In der Argumentation zeigte er eine mitunter kalte, vielleicht sogar zurückstoßende Rationalität. Und doch durchzieht seine Kommunikation eine

große Wertschätzung dem anderen gegenüber, ja Wärme und Herzlichkeit. Um der Wahrheit und um des Menschen willen musste allerdings auch das Unbequeme gesagt werden. Kritik war ihm nicht Lust, sondern Verpflichtung." (ebd.) Dieser facettenreiche Aufsatzband trägt wesentlich dazu bei, dass die kirchengeschichtlich bedeutsame Gestalt des Kardinals Augustin Bea differenziert, sorgfältig und auch lebensnah porträtiert, scharf und sorgfältig konturiert erkannt werden kann. Das Buch verdient eine breite Rezeption. Th. Paprotny

3. Systematische Theologie

Henrix, Hans Hermann: *Israel trägt die Kirche.* Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden; 17). Berlin/Münster: LIT 2019. V/257 S., ISBN 978–3–643–14248–1 (Paperback).

Die Entwicklung des Gesprächs und darüber hinaus des grundsätzlichen Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum, insbesondere zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, gehört zu den in der Öffentlichkeit, auch der kirchlichen, weithin unterschätzten geistigen Beiträgen zur Menschheitsgeschichte. Nach über 1700 Jahren nicht nur der Trennung, sondern der durchgängigen Diffamierung und Diskriminierung, der Verfolgungen und Vertreibungen der Juden durch Christen, der tausendfachen Gewaltexzesse, die mit den Boden bereiteten, auf dem die singuläre, rassisch motivierte Vernichtung der Juden in der Shoa gedeihen konnte, hat sich aus der Scham über das Versagen und aus nicht erwartbaren jüdischen Initiativen heraus in den vergangenen fünf Jahrzehnten eine radikale Kehrtwende vollzogen, für die das Wort „historisch" nicht zu klein ist. Erstaunlich ist, dass auf katholischer Seite das oft als bremsend gescholtene Lehramt der Kirche v. a. in Gestalt der Päpste Johannes XXIII., Johannes Paul II. und Benedikt XVI. und ihrer Mitarbeiter zu den nach vorwärts treibenden Kräften gehört. Glücklicherweise fanden sie auch unter den Theologen hellhörige Geister, die ihnen mit ihren Forschungen und Anregungen zu Hilfe kamen und kommen.

Zu ihnen gehört in Deutschland zweifellos Hans Hermann Henrix (= H.), dessen 2019 erschienener Sammelband *Israel trägt die Kirche* hier zu besprechen ist. Der rund 250 Seiten starke Band fasst einige der neueren Beiträge H.s zusammen. Die Artikel werden in vier ungleich lange Kapitel gruppiert. Kapitel I umfasst Beiträge zu *Nostra aetate* und dessen Rezeption (7–123); es nimmt damit praktisch die Hälfte des Buches ein. Einzelthemen zum „Ort des Jüdischen in der Theologie" werden in Kapitel II präsentiert (125–174). Kapitel III – zweifellos das spannendste – bietet drei Beiträge zu „theologischen Grundthemen" (175–233), während Kapitel IV noch einmal auf *Nostra aetate* zurückblickt, um mögliche Themen der „Fortschreibung" des Konzilsdokumentes ins Auge zu fassen.

Die fünf Einzelaufsätze zu *Nostra aetate* überraschen nicht. Da es sich um Beiträge und Publikationen zu verschiedenen Anlässen handelt, sind gelegentliche Wiederholungen unvermeidbar. Für den Leser gewinnbringend sind Hinweise auf Personen und Beiträge, die heute vielleicht bereits unbekannt geworden sind, so z. B. auf den Erzbischof von Bologna, Giacomo Lercaro, der sich auch als einer der Konzilsmoderatoren vehement für *Nostra aetate* einsetzte (20 f.), und auf die wichtige Handreichung der französischen Bischöfe von 1973 „Die Haltung der Christen gegenüber den Judentum" (38). Unbekanntes Terrain wird auch beschritten in der Darstellung der Wirkung von *Nostra aetate* in den katholischen Kirchen Osteuropas, wobei H. besonders Russland, Weißrussland und die Ukraine in den Blick nimmt (51–81). In allen diesen Ländern wohnten Millionen von Juden, von denen

ein Großteil in der Shoa ermordet wurde. Nach dem Krieg waren diese Länder von vielen auch kirchlichen Entwicklungen abgeschnitten. Insgesamt kommt H. mit Verweis auf etliche Einzelinitiativen der katholischen Kirche in diesen Ländern zu einem positiven Ergebnis: Es erfolgte eine, wenn auch „verspätete Rezeption" der neuen Sicht auf Israel, die im Konzil ihren Ausgangspunkt hatte. Im Beitrag über „die Päpste als theologische Akteure der Rezeption und Fortschreibung von *Nostra aetate*" (82–105) verdient eine sehr konzise Darstellung der „Israelsicht" von Johannes Paul II. Beachtung (87–90), die in seinen medialen Gesten „ihren eigenen Kommentar" (89) erhielt. Das Urteil über Benedikt XVI. fällt kritisch aus. Neben die bekannten schwierigen Phasen, ausgelöst durch die Missverständnisse um die Neuformulierung der Karfreitagsbitte für den außerordentlichen Ritus und die Rücknahme der Exkommunikation der Bischöfe aus der Pius-Bruderschaft, stellt H. aber auch die bleibenden positiven Anstöße, die Benedikt XVI. in seinem Pontifikat gegeben hat und die auch als solche wahrgenommen wurden und weiterwirken: seinen Brief vom 10. März 2009 nach der Causa Williamson, die Ansprache in der römischen Synagoge am 17. Januar 2010, die viele Juden angesprochen und berührt hat, und die Begegnung mit den Vertretern des Judentums in Deutschland am 22. September 2011. Die erhellende und umfassende Darstellung jüdischer Antworten auf *Nostra aetate* schließt dieses erste Kapitel des Sammelwerkes ab (106–123). Das Fazit aus diesem geschichtlichen Rückblick kann für christliche Theologen nach H. nur „große Dankbarkeit und Freude" (117) sein.

Aus den weiteren Teilen können im Rahmen einer Rezension nur die herausragenden Gedanken benannt werden, da jeder Beitrag eine eigene Thematik behandelt. Zweifellos von Gewicht sind die Überlegungen „zur Präsenz des Jüdischen in der ökumenischen Theologie" (127–143). H. hebt zurecht auf das Grundwort von Paul Démann ab, der bereits 1953 vom „Ur-Schisma" in Israel sprach, aus dem Judentum und Christentum entstanden sind. Den Spaltungen innerhalb der Christenheit sei diese Trennung als „Initialkonflikt" (132) vorausgegangen. In dieser Logik steht auch das Karl Barth zugeschriebene Wort, dass es nur eine große ökumenische Frage gäbe, die Beziehung der Kirche zum Judentum (133).

Karl Barth wird noch einmal als Zeuge aufgerufen in den Reflexionen H.s zu den Implikationen der neuen Sicht auf das Judentum und Judesein Jesu für die Christologie (177–200). Barth hatte ja darauf bestanden, dass die Rede vom „Fleisch werden" des Logos als „jüdisches Fleisch werden" präzisiert werden müsse. In diesem Zusammenhang erfährt auch die Theologie Benedikts XVI. bzw. Joseph Ratzingers in dessen Buch *Jesus von Nazareth* eine positive Würdigung (182–185; 192–196), während Karl Rahner kritisch gesehen wird. Weder im Gespräch mit Pinchas Lapide, noch in seinen Reflexionen zur Bedeutung der Menschheit Jesu (u. a. in den wichtigen Beiträgen zur Herz-Jesu-Frömmigkeit) konnte Rahner zur Bedeutung des Judeseins Jesu durchstoßen. Dieses *concretum* des Lebens Jesu blieb für ihn letztlich ein beliebiger Zufall des umfassenderen Menschseins. Der Rezensent möchte die Beobachtung hinzufügen, dass Karl Rahner auch im *Grundkurs des Glaubens* so gut wie ohne signifikanten Bezug auf die Heilige Schrift auskommt. Das Alte Testament spielt überhaupt keine Rolle. Man kann dies bei aller Würdigung der Größe Rahners nur – wie es auch aus H.s Beitrag durchklingt – bedauern.

Das thematisch spannendste und kreativste Thema hat H. dem Leser für den vorletzten Beitrag aufgespart: „Jüdische Geistkritik – ein Lernort christlicher Rede vom Heiligen Geist" (218–233). Die Darstellung der jüdischen Rede von der *ruach haqodesch* gehört zu den besten Teilen des Buches. Allein die Frage der Übersetzung erschließt dem interessierten Leser die jüdische Denkweise tiefer: Nicht „heiliger Geist", sondern „Geist des im Heiligtum als Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch sich offenbarenden Gottes" (223) ist angemessen. In diese Richtung weisen jedenfalls die unterschiedlichen jüdischen Autoren, als deren innerjüdische

Antipoden Hermann Cohen und Franz Rosenzweig vorgestellt werden. Rosenzweig kritisierte besonders die „Vergeistigung Gottes" im Christentum, als deren Folgen er die Gottvergessenheit in der Moderne, die Amputation der „widerständigen Gewalt" Gottes, die lebendig und unberechenbar ist, Leben schafft und weckt und uns immer gegenüber tritt, und den „Weltverlust" benennt. H. macht uns glücklicherweise mit diesen Wahrheiten vertraut, wenn er Rosenzweig ausführlich zitiert. Daraus soll nur der Schluss wiedergegeben werden, wo es heißt: „Jener geistige Gott ist in seiner Geistigkeit ein sehr angenehmer Partner, der uns die Welt, die ja nicht ‚rein geistig' ist [...] zur freiesten Verfügung überlässt." (227 f.) Dies ist zugleich der Abschied von der Verpflichtung und vom Ethischen. Wenn H. fragt, was das bedeute, wenn man die Einreden Rosenzweigs im Ohr habe (228), kann man nur auf manche Entwicklungen von Christentum und Kirche besonders im Westen verweisen. Das große Missverständnis in der Rezeption von *Nostra aetate* besteht darin, die Aussagen zum Judentum als Fahrplan eines Religionsdialogs zu nehmen. Sie sind zwar auch dies, v. a. aber sind sie eine geschichtlich einmalige Chance zur Selbervergewisserung des Christentums. Alles was Israel erfahren und als Erfahrungen gesammelt hat, besonders die Phasen der Verweigerung, der Niederlagen und des Exils, sind auch zu unserem „Nutzen und Frommen" gespeichert. Die Einsichten reichen vom beständigen Murren in der Wüste bis zur kritischen Anthropologie, die Martin Buber aus dem Chassidismus gesammelt hat, voll Skepsis dem Menschen gegenüber, voll Freude am Leben in dieser Welt, voll Warnung vor banalen Verbrüderungsträumen. In den aktuellen Diskussionen in der Kirche wäre die Stimme des Judentums von unschätzbarem Wert, um uns angesichts der Geschichte Israels, das seine Erwählung als Glück *und* Not erfuhr, seine Minderheitenposition in Kauf nehmen und v. a. leiden musste, vor Ideologisierungen und Idealisierungen zu bewahren. Darin liegt eine noch ungeschriebene Fortschreibung von *Nostra aetate*.

Anzuregen wäre vielleicht noch eine Reflexion darüber, was Benedikt XVI. in seinem jüngsten Beitrag zum „unwiderruflichen Bund" (2018) geleistet hat, u. a. zur Deutung der Geschichte der Kirche mit der Chiffre der vierzig Wüstenjahre und mit einer ersten, zaghaften theologischen Deutung des Landes und Staates Israel, die aber weit über das bisherige *politically* Korrekte hinausgeht. Vor dem Hintergrund eines auch in der Kirche vorhandenen Anti-Israelismus, von Pax Christi angefangen bis hin zu nicht wenigen Bischöfen, dürfte dies ein drängendes Desiderat sein.

H.s Beiträge erscheinen in der Reihe *Forum Christen und Juden*. Die durchgehend gut lesbaren und für jeden, der sich mit der Materie befasst, lesenswerten und anregenden Reflexionen hätten es verdient, auch im Drucktechnischen eine weitaus beständigere Form und ein feineres Layout gefunden zu haben. Ein Literaturverzeichnis und eine systematische Übersicht der Beiträge und ihrer Erstveröffentlichung wären hilfreich. A. Buckenmaier

Kasper, Walter Kardinal: *Juden und Christen – das eine Volk Gottes*. Freiburg i. Br.: Herder 2020. 160 S., ISBN 978–3–451–39619–9 (Paperback); 978–3–451–83595–7 (PDF); 978–3–451–83114–0 (EPUB).

Walter Kardinal Kasper hat im Laufe seines Lebens zahlreiche Aufgaben wahrgenommen – im Raum der deutschen Kirche, dann der Weltkirche. Er hat sich als Theologe zu vielen Fragen zu Wort gemeldet und war als Bischof in Rottenburg und dann als Kurienkardinal in Rom auf vielen kirchlichen und weltlichen Feldern engagiert. 1999 wurde Bischof Walter Kasper durch Papst Johannes Paul II. zum Sekretär des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen („Einheitsrat") ernannt. Im März 2001 wurde er, inzwischen Kurienkardinal, zum Präsidenten dieses Päpstlichen Rates ernannt. Diese Aufgabe nahm er bis 2010 wahr. Ihm oblag in

dieser Rolle auch der Einsatz für eine Erneuerung und Vertiefung der Beziehungen zum Judentum. Er hat ihn engagiert wahrgenommen.

Walter Kasper ist nach wie vor daran interessiert, zu einer Neugestaltung der jüdisch-christlichen Beziehungen beizutragen. Das lässt der vorliegende Band erkennen. Er bietet zunächst eine hier erstmals veröffentlichte Darstellung der wechselvollen Geschichte des Nebeneinanders, Gegeneinanders und dann Miteinanders von Juden und Christen: „Juden und Christen – Neuanfang nach der Katastrophe der Schoah" (13–73). Kirchlicherseits, so stellt er deutlich heraus, bedeutete der Art. 4 der Konstitution *Nostra aetate* des II. Vatikanischen Konzils einen entscheidenden Wendepunkt in der Beziehung der katholischen Kirche zum Judentum. Dort wird vor allem auf Röm 9–11 Bezug genommen.

Was in diesem den Band eröffnenden, vergleichsweise umfangreichen Beitrag dargelegt wird, spiegelt sich in den sieben anderen in den Band aufgenommenen Texten. Bei ihnen handelt es sich um die Wiedergabe von in der Regel recht knapp dimensionierten Stellungnahmen, die aus verschiedenen Anlässen, sei es schriftlich, sei es mündlich, vorgetragen worden waren. In diesem Sinne bieten diese kürzeren Texte Vertiefungen und Entfaltungen dessen, was im Eröffnungstext zugrunde gelegt wurde. Immer wieder wird dabei an die dunkle Seite der Geschichte erinnert, die den Juden auch christlicherseits zugemutet worden ist und die ihren schrecklichen Höhepunkt in den Judenverfolgungen und -vernichtungen des hinter uns liegenden Jahrhunderts hatte. Umso dankbarer bringt der Verf. dann aber auch zur Sprache, dass es in den zurückliegenden Jahren und Jahrzehnten zu einem neuen, von wechselseitiger Achtung bestimmten Neben-, ja Miteinander von Juden und Christen gekommen ist. Mehrfach und zu Recht erinnert der Verf. in diesem Zusammenhang an das Dokument, das jüdischerseits im Jahre 2001 veröffentlicht worden ist und unter den Leitworten *Dabru emet* bekannt ist.

Es darf hier – über die Erwähnung dieses Dokuments hinaus – dankbar erwähnt werden, dass im Laufe der letzten Jahre jüdischerseits mehrere Erklärungen veröffentlicht worden sind, die die Impulse von *Nostra aetate* und *Dabru emet* bestätigen und weiterführen: „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun. Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen" (3. Dezember 2015), „Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahren *Nostra aetate*" (26. Oktober 2017). Auf diese jüdischen Dokumente hat der Nachfolger von Kardinal Kasper, der Präsident des römischen Einheitsrates, Kardinal Kurt Koch, am 10. Dezember 2015 in einem sehr wichtigen Dokument geantwortet: „‚Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt' (Röm 11, 29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4)". Erst kürzlich, am 29. Januar 2019, hat sodann die Deutsche Bischofskonferenz ein Dokument veröffentlicht, in dem der weltkirchlich schon eingeschlagene Weg ausdrücklich bestätigt wird: „Gott wirkt weiterhin im Volk des alten Bundes".

Ein Problem, das nach wie vor kontrovers diskutiert und auch im vorliegenden Band mehrfach angesprochen wird, bezieht sich auf die Frage, ob es christlicherseits eine Mission unter den Juden geben dürfe. Die seit *Nostra aetate* vorherrschende Tendenz, die auch Walter Kasper befürwortet, geht dahin, dass eine Mission unter den Juden nicht statthaft sei, und dies aus theologischen Gründen. Wenn diese neue christliche Position nicht implizieren kann und soll, dass es nach Gottes Willen zwei voneinander unabhängige Wege zum Heil gibt, so ist es notwendig, eine christliche Sicht auf das Judentum zu entfalten, die dem ganz eigenen Neben- und Miteinander von Christentum und Judentum gerecht wird.

In diesem Zusammenhang sind christologische Reflexionen im Sinne der neutestamentlichen Botschaft von ausschlaggebender Bedeutung. Sie kommen auch im vorliegenden Buch zum Tragen und haben ihre Mitte in christologischen, konkret: kreuzestheologischen, Positionen. Kasper formuliert sie so: „[…] Jesus hat sich bei

seinem Sterben nicht von seinem Volk distanziert. Jesus ist als Jude für die Juden wie für die Heiden gestorben" (27). Als sich das damalige Israel in seinen Führern der Botschaft Jesu von der Nähe der Gottesherrschaft verschloss und Jesus als den Verkünder dieser Botschaft verwarf, ließ Jesus sein Leiden und Sterben – „für viele" – Israel zugute kommen und verschaffte ihm nun leidend und sterbend den Zugang zu der Gottesherrschaft, an der auch die Völker Anteil haben. In Jesu Kreuz ist folglich zweierlei begründet: zum einen für das sich Jesus verweigernde Israel, dass es seinerseits nicht der Verwerfung preisgegeben wurde, sondern in Gottes ungekündigtem Bund weiterlebt; zum anderen, dass nun die Heiden, die sich Jesus und seiner Botschaft öffnen, zusammen mit den bekehrten Juden die Kirche Gottes bilden. So bleiben die Kirche und Israel auf ihrem Gang durch die Geschichte und auf das Ende von allem zu in dramatischer Weise verbunden. In diesem Sinne stehen der jüdische und der christliche Weg nicht als zwei voneinander schlechthin unabhängige Heilswege nebeneinander. Aus christlicher Sicht kann, ja muss man sagen, dass sie in ganz eigener Weise aufeinander bezogen sind. Darüber zu sprechen – auch im jüdisch-christlichen Dialog –, bleibt die Aufgabe der Christen. Es ist eher ein Zeugnisgeben als ein Missionieren. Die Grenzlinien zwischen beidem zu beachten, ist wichtig, aber freilich gleichzeitig auch sehr anspruchsvoll. Eine konkrete Konsequenz dieser Sicht der Dinge ist der Verzicht der Kirche auf eine ausdrückliche Mission unter den Juden.

Das vorliegende Buch bietet eine Menge von Anregungen, die seinen Leser instandsetzen, den nun vielfach vernetzten und von neuer Nähe bestimmten Weg der Juden und der Christen durch die Geschichte zu verstehen und mitzugestalten.

W. Löser SJ

Lochbrunner, Manfred: *Hans Urs von Balthasar 1905–1988*. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen. Würzburg: Echter 2020. 748 S., ISBN 978–3–429–05457–1 (Hardback).

Der inzwischen ausgewiesenermaßen beste Kenner des Lebens und des Wirkens Hans Urs von Balthasars ist der Verf. des vorliegenden Buches. Er hatte schon in den 70er Jahren des zurückliegenden Jahrhunderts in seiner Dissertation – *„Analogia caritatis". Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburg 1981) – das Denken des Schweizer Theologen dargestellt. Und in den folgenden Jahren hat er sich mehrfach in ausführlichen Studien zu Einzelthemen seiner Biographie und seiner Theologie geäußert. Dabei war es ihm immer wichtig herauszustellen, dass Balthasar seine Überzeugungen im Gespräch mit bekannten Zeitgenossen erörtert und vertieft hat. In umfangreichen Studien hat er darüber informiert – *Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde* (2007), *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde* (2005) und *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen* (2009). Dass von Balthasar zeit seines Lebens auch als Herausgeber und Verleger von Büchern anderer Autoren tätig war, hat der Verf. auch in einem Buch dargestellt (2002).

Der Verf. hat seine in das vorliegende Buch eingegangenen Kenntnisse zum einen aus der intensiven Lektüre der zahlreichen Schriften von Balthasars und zum andern aus der Analyse vieler ergänzender Quellen erworben. Bei diesen handelt es sich sowohl um Gespräche, die er mit nicht wenigen Zeitzeugen geführt hat, als auch um die Auswertung der unterschiedlichsten Archivalien, die er einsehen konnte.

Der Verf. hat seine früheren Veröffentlichungen zum Leben und Wirken von Balthasars in der nun vorliegenden, außerordentlich umfangreichen und detailgesättigten Biographie ergänzt und abgerundet. Man kann als Leser dieser Biographie angesichts der Menge und der Genauigkeit der in ihr verarbeiteten Informationen nur staunen. Auch wer schon über nicht wenige Kenntnisse zu Balthasar verfügt, erlebt sich bei der Lektüre dieses Werkes immer wieder überrascht und bereichert.

Der Verf. hat den biographischen Stoff in 16 Kapiteln dargeboten. Diese Kapitel sind den wichtigsten Orten und Phasen im Leben von Balthasars zugeordnet. Alles beginnt mit den Informationen zur familiären Herkunft, zur Kindheit, zur Schulzeit. Es folgen die Auskünfte zum Germanistikstudium, in dem schon wichtige Weichen zum künftigen Leben gestellt werden. In den weiteren Kapiteln geht es um die Studienjahre in Lyon, um die Tätigkeit in München, um die lange Periode des Wirkens in Basel und in Zürich. Die Untergliederung der Kapitel ergibt sich aus den Berichten zu den einzelnen Jahren. So sieht sich der Leser in die Lage versetzt nachzuvollziehen, was Balthasar in einem bestimmten Jahr und dann auch an einem bestimmten Ort erlebt und gewirkt hat. Durch diese Gliederung des biographischen Stoffes ist es für den Leser leicht, den Lebensweg Balthasars Schritt für Schritt nachzuvollziehen.

Balthasar ist weltweit als Verfasser zahlreicher Schriften bekannt. Unter ihnen sind die Trilogie – die Theoästhetik, die Theodramatik, die Theologik – sowie seine Aufsatzbände besonders verbreitet. Dazu kommen viele Übersetzungen von Werken anderer Autoren sowie viele kleinere Schriften, in denen ihr Verfasser zu eher aktuellen Themen Stellung nimmt. Beim Lesen der vorliegenden Biographie stellt man sich immer wieder die Frage, wie es von Balthasar möglich war, so viele Schriften zu verfassen, da er sich ja keineswegs darauf beschränkte, dies zu tun, sondern noch vielen anderen Aktivitäten nachging. Der Verf. hat beim Rückblick auf die einzelnen Jahre immer auch auf sie hingewiesen. Dabei erwähnt er die ungezählten Reisen, die Balthasar unternommen hat, ebenso wie die sehr vielen Exerzitienkurse, die er für die unterschiedlichsten Gruppen geleitet hat, und die ebenfalls sehr vielen Vorträge, die er in Akademien und Fakultäten und sonstigen Einrichtungen gehalten hat.

Balthasar war viele Jahre hindurch einer Reihe von Menschen aufs Engste verbunden und verdankte ihnen viele Anregungen. Stellvertretend für die vielen seien nur zwei Personen genannt, die in Balthasars Leben und Wirken starke Spuren hinterlassen haben. Das war zum einen Adrienne von Speyr, die Balthasar über zwei Jahrzehnte menschlich und geistlich begleitet und von der er viele Anregungen erhalten hat. Der Verf. zeichnet die Phasen und die Formen ihrer Beziehung zueinander aufs Sorgfältigste nach. Die zweite Person, die hier zu erwähnen ist und der Balthasar sehr eng verbunden war und der er viele weichenstellende Impulse verdankte, war Henri de Lubac. Von den Studienjahren in Lyon an bis in die hohen 80er Jahre haben die beiden ungezählte Kontakte unterhalten.

Balthasars Leben und Wirken war in eigener, ja starker Weise durch seine Nähe zu Ignatius von Loyola geprägt. Die theologischen Grundgedanken, die dessen Exerzitien bestimmen, haben Balthasars Denken zutiefst bestimmt. Das kommt in den Grundentscheidungen, die seine Theologie kennzeichnen, zum Tragen. Und in nachdrücklicher Form spiegelt sich dies auch in der Biographie Balthasars. Der noch junge Balthasar hatte sich, als er noch Student war, entschieden, der von Ignatius gegründeten und geformten Gesellschaft Jesu beizutreten. Dort hat er seine ordensübliche Ausbildung absolviert. In ihr hat er seine Aufgaben als Studentenseelsorger wahrgenommen. Der Austritt aus dem Jesuitenorden, den er nach 20jähriger Zugehörigkeit unter Schmerzen vollzog, bedeutete keine Distanzierung von der Gestalt und dem geistlichen Erbe des Ignatius. Von besonderem Interesse sind die Informationen, die der Verf. bezüglich des Bemühens Balthasars um einen Wiedereintritt in die Gesellschaft Jesu darbietet. Es ist zu begrüßen, dass der Verf. in den auf diese Vorgänge bezogenen Kapiteln aus den einschlägigen Korrespondenzen zitieren kann. So braucht man sich nun nicht mehr auf Vermutungen und Verdächtigungen beziehen.

Ende der 30er Jahre wurden in Balthasars Leben einige wichtige Weichen neu gestellt. Der Verf. kann berichten, dass ihm damals die Entscheidung überlassen wurde, ob er in Rom als akademischer Lehrer tätig sein oder lieber in der Schweiz in der Studentenseelsorge eingesetzt werden wolle. Sie fiel für die zweite dieser Mög-

lichkeiten aus. Und so war das Feld seiner Einsätze klar: Es war das spirituelle Engagement mit den und für die Studentinnen und Studenten in Basel, der Schweiz und andernorts. Im Laufe der Zeit kam es zur Gründung der „Studentischen Schulungsgemeinschaft" und einige Jahre später zur Gründung der „Johannesgemeinschaft". Viele Jahre hindurch hat er für diese Laiengemeinschaften segensreich gewirkt. Dabei ging es ihm darum, vor allem die Quellen der ignatianischen Spiritualität für eine Laienspiritualität zu erschließen.

Balthasar war es wichtig, seine Anliegen und Einsichten nicht nur im unmittelbaren Gespräch vorzutragen, sondern auch weiteren Kreisen anzubieten. In diesem Zusammenhang kam sein intensives Engagement für die in den frühen 70er Jahren auf den Weg gebrachte *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, deren 50. Jahrgang in Kürze erscheinen wird, zum Tragen. Sie erscheint in mehreren Ländern und Sprachen und dient nach wie vor der Verbreitung theologischer und spiritueller Konzepte, wie sie der Gedankenwelt Balthasars entsprechen. Balthasar hat in den Jahren, die der Gründung der Zeitschrift folgten, an ungezählten redaktionellen Konferenzen teilgenommen. Der Verf. gibt darüber ausführlich Kunde.

Seit Ende der 60er Jahre war Balthasar auch Mitglied der Internationalen Theologenkommission, die regelmäßig in Rom tagte und an deren Treffen er auch nach Möglichkeit immer teilnahm. Er verstand diesen Einsatz als Gelegenheit, seinen theologischen Anliegen über die engen Grenzen seines Landes, ja Kontinents hinaus Gehör zu verschaffen.

Der Verf. hat seiner Balthasar-Biographie den Untertitel „Ein Jahrhunderttheologe" gegeben. Was er auf den vielen Seiten, die er nun über ihn veröffentlich hat, über ihn darlegt, bestätigt diese Kenn- und Auszeichnung. Im Rückblick auf das vorliegende Werk wird man dankbar feststellen können, dass der Verf. ein wertvolles, ja spannendes Kapitel zur neueren Theologie-, ja Kirchengeschichte zustande gebracht hat. W. Löser SJ

Jall, Andreas: *Erfahrung von Offenbarung.* Grundlagen, Quellen und Anwendungen der Erkenntnislehre Joseph Ratzingers (Ratzinger-Studien; 15). Regensburg: Pustet 2019. 662 S., ISBN 978–3–7917–3009–7 (Hardback); 978–3–7917–7209–7 (PDF).

Die Dimensionen der theologischen Erkenntnislehre Joseph Ratzingers, ihre philosophischen Grundierungen wie auch ihre kirchlichen Fundamente, erschließt Andreas Jall in einer gleichermaßen detailreichen, differenzierten und ziselierten Studie, die Perspektiven öffnet und Forschungsdesiderate anzeigt. Ratzingers Weg der Theologie beschreibt Jall wie folgt: „Theologie, die auf konkret wahrnehmbarer und aktualisierter Offenbarung fußt, kann ja wirklich nur Darlegung der Wahrheit sein – oder aber sie ist eine spekulative Wissenschaft ohne *fundamentum in re*." (533) Dezidiert wie pointiert markiert Jall die Differenz zur scholastischen und neuscholastischen Denkweise: „Nicht Spekulation, sondern Erfahrung bildet den Erkenntnisweg, nicht Begriff, sondern Liebe den Erkenntnisakt." (ebd.)

Jall benennt den personalen Akt, das Credo des Einzelnen, mit dem sich der getaufte Christ in die Weggemeinschaft der Kirche integriere, als Vorentscheidung (vgl. 130). Sodann erörtert er in exponierter Weise die entscheidende Differenz zu Thomas von Aquin. Dieser habe „Offenbarung als Information" gedacht, Ratzinger orientiere sich hin auf eine „personalistisch-dualistische Ausdrucksweise" (535). Jall verweist auf die christozentrische Orientierung und die Nähe zur „Methodik de Lubacs", dessen „betont spirituelle Zugangsweise" für den jungen Theologen Ratzinger anregend, belebend und öffnend gewesen sei. Er habe so, als Korrektiv zur markanten, indessen bleiernen philosophischen Systematik der Schultheologie und ihrer erkenntnistheoretischen Logizität, das „Aufleuchten der absoluten Neu-

heit Jesu Christi“ (232) wahrgenommen. Die „Neubesinnung auf den Erkenntnisweg Erfahrung“ sei indes damals ein „gesamttheologischer Trend“ (41) gewesen. Jall deutet explizit – wenn auch bedauerlicherweise nur in Andeutungen – auf die Mystik im 20. Jahrhundert hin, so auf den Zugang Karol Wojtylas. Damit lasse sich von einer dialogischen Formung des theologischen Denkens Ratzingers sprechen: „Die Biographie des Theologietreibenden beinhaltet, so die Annahme, die persönliche Erfahrung von Gottes Offenbarung.“ (615) Die Kirche, auch die Theologie, werde von ihm als „Kommunikationsgemeinschaft“ verstanden: „Augustinus und Bonaventura erschienen als die beiden Säulen der theologischen Biographie Ratzingers, mit denen diese Biographie in einen weiterführenden Dialog trat.“ (614 f.) Überhaupt ist lobenswert, wie stark Jall das dialogische Moment der Theologie Ratzingers hervorhebt und ausdeutet.

Referiert und breit dargelegt werden von Jall philosophische Dimensionen des Begriffs der Erfahrung, in Ergänzung zu den theologischen Überlegungen. Empirische Zugänge dürften nicht absolut gesetzt werden: „Somit bedarf die Erfahrung von Gottes Offenbarung zu ihrer rechten Auslegung eines Horizontes, der wiederum von dieser Offenbarung so bereitet ist. […] Das Absolute muss sich zeigen können. Metaphysisches muss, wenn es existent sein will, konkret werden können. So ist Offenbarung, wie alle Erfahrung, darauf angewiesen, in vermittelnden Instanzen existent zu sein.“ (68 f.) Ratzinger indessen orientiert sich kirchlich an Gottes Gegenwart in der Geschichte und in den Sakramenten der Kirche. Die Offenbarung könne „nur von Gott her geschehen“ (77). Wäre Gott nicht Mensch geworden, so wäre der christliche Glaube nicht mehr als ein luftiges Gespinst, eine bloß historisch wirkmächtige Fantasie. Zugleich hält Jall mit Blick auf Ratzinger fest: „Die Erfahrung von Offenbarung will vom Subjekt geglaubt werden, für deren Orthodoxie muss letztlich die Kirche stehen.“ (112)

Interessanterweise verweist Jall ausführlich auf Ratzingers Bezug zu den religionsphilosophischen Arbeiten von Martin Buber. Deutlich werden bemerkenswerte Verbindungen zur Ekklesiologie: „Offenbarung ist also alles andere als ein individualistisches Geschehen, es geschieht stets im Horizont des ganzen Volkes. Dies steht wiederum nicht im Gegensatz zur eigenen, persönlichen Beziehung zu Gott. Erst im Ganzen des Volkes wird Offenbarung ermöglicht, die Gemeinschaft ist der Resonanzraum des Offenbarungswortes, der dem Subjekt als Gabe und Aufgabe geschenkt ist.“ (144) In der Rezeption von Bubers Denken werden Parallelen zur Kirche, aber auch zur Theologie der Heiligen bei Ratzinger sichtbar: „Gott bleibt dem Menschen in seinen Gestalten nahe, wenn Kult und Glaube diese nicht erstarren lassen, d. h. diese Gestalten aus dem lebendigen Dialog herausnehmen. Zu einem dialogischen Kult gehört somit – um mit Buber zu sprechen – dessen Wachstum aus dem immer Gleichen heraus, ein Neuwerden ohne Verlust des Bezuges zum Ursprung der lebendigen Beziehung.“ (145) Dies wäre, Jalls Gedanken aufgreifend, die Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche aller Zeiten und Orte mit, in und durch Christus. Von solchen besonderen Begegnungen im Denken her entfaltet und vertieft sich auch Ratzingers Theologie. Besonders genannt wird Augustinus, der auf die „Tugend der Demut“ aufmerksam mache, welche die „Erkenntnisfähigkeit der Vernunft“ (157) erweitere. Immer wieder kehrt Jall auf Augustinus zurück. Die Demut sei die „epistemische Grundvoraussetzung der Theologie“ (597). In diesem Sinne ermutige Ratzinger zu einer „Umkehr aus dem Selbstgemachten“ und der Verkapselung im „Hochmut“ (156). Er wirbt für ein freundschaftlich konturiertes Beziehungs- und Liebesverständnis, das eine eigene Dynamik aufweist: „Wahre Freundschaft ist dabei nicht durch ein Mehr an menschlichem Bemühen gekennzeichnet oder aber durch vertieftes Reflektieren, sondern sie lebt aus einer Mehrdimensionalität und damit auch Inhaltlichkeit: Anders als eine reine Zweibezüglichkeit von Du zu Du setzt echte Freundschaft eine erweiterte Beziehungsstruktur voraus.“ (160) Jall spricht von

einer „Gefährtenschaft", die augustinisch geformt in die Freundschaft mit Christus mündet und wiederum kirchlich eingebettet ist. Nach der „Bekehrung" erfolge ein „Lesen mit dem geistigen Blick, d. h. unter neuen Vorzeichen": „Sein Berührtwerden durch den Geist Gottes hat dabei erst das Offenbarwerden im neuen Sehen möglich gemacht." (180) Nicht der Mensch ergreife Gott, sondern der Mensch werde von Gott ergriffen und emporgehoben (vgl. 184). Das ist ganz und gar augustinisch gedacht.

Hinzu tritt bei Ratzinger, wie Jall so kenntnisreich wie souverän zeigt, die Lebenserfahrung, weniger die Schule, vielmehr die „Schullandschaft der Kirche" (333). Seine theologischen Lehrer waren insbesondere Augustinus und Bonaventura, vermittelt durch Gottlieb Söhngen. Nicht weniger wichtig war der einfache, leuchtende Glaube der Familie, ja auch Wegkreuze und Votivtafeln habe er als „leibhaftige Anzeiger von Gottes Dasein in der Welt" (ebd.) erfahren. Die gläubige Anbetung überhaupt verstehe Ratzinger als „menschliche Grundhaltung" (362). Die „pneumatische Dimension von Kirche" (413) werde liturgisch-spirituell erfahrbar (vgl. 478) und erschöpfe sich nicht in der institutionellen Äußerlichkeit von Kirche: „Eucharistische Existenz und Kirche können erst im Glauben gesehen werden. Fehlt dieser, depraviert Christsein zu einem Habitus und Kirche zur rein sozial-additiven Größe […]." (435) Jall fasst zusammen: „Der Psalm vom Suchen nach dem Angesicht des Herrn ist von Ratzinger selbst als seine *regula epistemica* identifiziert worden. Sie stellt den spirituellen Antrieb für seine Theologie dar; das Ergebnis aus dem Befolgen dieser *regula epistemica* ist unter dem Interpretament der Erfahrung von Offenbarung zusammenzufassen." (617) Diese kluge, reichhaltige Arbeit macht mit den Grundlagen der Theologie Joseph Ratzingers vertraut und zeigt auch dessen Bezüge zum jüdischen Denken. Th. Paprotny

Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung (Quaestiones disputatae; 302). Herausgegeben von *Bernd Oberdorfer* und *Thomas Söding*. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 438 S., ISBN 978–3–451–02302–6 (Paperback); 978–3–451–83202–2 (PDF).

Am 31. Oktober 1999, also vor zwei Jahrzehnten, unterzeichneten in der Augsburger St. Annakirche hohe Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes – Kardinal E. I. Cassidy, der damalige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und Christian Krause, der seinerzeit amtierende Präsident des Lutherischen Weltbundes – die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (= GER). Dieses bedeutende Dokument war die Frucht vieler ökumenischer Dialoge, in denen es bereits darum gegangen war, die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade neu zu sehen und zu sagen. Die kontroversen Deutungen, in denen diese Lehre in den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts ihre Konturen erhalten und zur Kirchenspaltung geführt hatte, sollten überwunden oder wenigstens gemildert werden. Es darf als ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg der ökumenischen Bemühungen und Bewegungen dankbar angenommen werden, dass der Lutherische Weltbund und die römisch-katholische Kirche in der GER vereinbaren konnten, dass die Rechtfertigungsbotschaft fortan so verstanden und verkündigt werden kann und soll, dass sie keine kirchentrennenden Folgen zeitigt. Die einschlägigen Aussagen Martin Luthers sowie ihr Echo im Artikel 4 des Augsburgischen Bekenntnisses einerseits und die entsprechenden Formeln im tridentinischen Dekret „De iustificatione" andererseits stellen heraus, dass die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade und nicht als Verdienst für die Werke des Menschen geschieht.

Der vorliegende Band lädt ein, auf die Entwicklungen zu schauen, welche die GER in den zwei Jahrzehnten, die seit ihrer Unterzeichnung inzwischen vergangen sind, angestoßen hat. Zu ihnen gehört, dass im deutschen Raum zwei ökumenische Ver-

sammlungen – der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA) sowie die Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) – 20 Jahre nach der GER noch einmal ihre Zustimmung zu dem damals Vereinbarten bekundet haben: „Jesus Christus ist unsere Gerechtigkeit, unsere Heiligung und unsere Erlösung" (427–436). Im DÖSTA-Text wie auch in mehreren der Aufsätze wird mitgeteilt, dass sich der Kreis der die GER mittragenden Kirchen im Laufe der Zeit erweitert hat. Der Weltrat Methodistischer Kirchen hat sich die GER 2006 zu eigen gemacht. Dasselbe haben die Anglikanische Gemeinschaft 2016 und die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen 2017 getan. So ist die GER inzwischen ein Dokument, auf das sich ein beträchtlicher Teil der Weltchristenheit bezieht.

Das Miteinander und Füreinander der christlichen Kirchen hat in den letzten Jahrzehnten, ja Jahren durch die ökumenischen Entwicklungen, die nicht zuletzt in der gemeinsamen Anerkennung der GER ihren Ausdruck gefunden haben, an Deutlichkeit und Entschiedenheit gewonnen. Das bringen auf je ihre Weise die Autorinnen und Autoren der im vorliegenden Band gesammelten Beiträge zum Ausdruck. Sie repräsentieren ihre Kirchen und stehen gleichzeitig für die theologischen Disziplinen, deren mögliche Blicke auf die GER sie darstellen. Dabei scheuen sie sich nicht, auch die bleibenden Differenzen zwischen den Kirchen und ihre Sicht der GER zur Sprache zu bringen. Denn es ist ja auch der Fall, dass sich die Kirchen durch ihre Zustimmung zur GER nicht ganz und gar in ein neues, gemeinsames Kirchenwesen aufgegeben haben. Es gibt sie weiter und sie stellen dies dann auch in der Art und Weise, wie sie den Konsens in der Rechtfertigungslehre mit eigenen Akzenten versehen, dar. In einigen Beiträgen bringen die Verfasser auch die konfessionellen Eigenprofile der Kirchen, denen sie zugehören, zur Sprache. Diese haben zur Folge, dass es auch nach der Zustimmung zur GER nicht zu einer Einheitskirche gekommen ist und kommen wird. In diesem Sinn hat *Bernd Oberdorfer* in seinem Aufsatz „Und nun zum Kleingedruckten. Operationalisierungsfragen ökumenischer Verständigung" (345–370) als lutherischer Theologe auf die bleibenden Differenzen zwischen seiner und der katholischen Kirche hingewiesen. Entsprechendes tut katholischerseits *Kurt Kardinal Koch* im Blick auf die reformatorischen Kirchen: „Ein Meilenstein auf dem Weg zur Einheit der Kirche. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre als ökumenische Errungenschaft und als bleibende Herausforderung" (371–402). Bleibende Differenzen zwischen den Kirchen zeigen sich, wenn es um das Verständnis der kirchlichen Ämter und einiger Sakramente sowie – als deren Hintergrund – um die Dimension der Sakramentalität der Kirche im Ganzen geht. Auch in nicht wenigen Fragen eines Beitrags der Kirchen zu ethischen Problemen gibt es nach wie vor konfessionelle Differenzen. In alldem zeigt sich, dass die Unterzeichnung der GER im Jahre 1999 und die von Zustimmungen getragene Erinnerung daran im Jahre 2019 noch nicht das Ende der ökumenischen Wege bedeutet. Sie ist nur ein Meilenstein, freilich ein wichtiger.

In einigen Beiträgen geht es auch um die Frage, in welchen Richtungen die ökumenischen Bemühungen, die mit der Rechtfertigungstheologie zu tun haben, weiterverfolgt werden könnten und sollten. Stellvertretend für sie sei auf den Aufsatz von *Thomas Söding* hingewiesen: „Verbindender Glaube. Paulinische Perspektiven der Rechtfertigungslehre in der Rezeption der ‚Gemeinsamen Erklärung'" (229–262). Er hat als katholischer Neutestamentler noch einmal an die einschlägigen Texte des Neuen Testaments erinnert und dabei darauf aufmerksam gemacht, dass sich die paulinische Sicht nicht darin erschöpft, die Gnadenhaftigkeit der von Jesus Christus erwirkten Sühne für unsere Sünden herauszustellen. Sein Konzept des Glaubens an Gottes Handeln für seine Welt ist u. a. eine tragfähige und heute ganz aktuelle Grundlage für einen christlichen Blick auf das Judentum.

Lässt man die Aufsätze, die im vorliegenden Band zusammengestellt sind, noch einmal im Ganzen auf sich wirken, so wird man v. a. die Vielfalt der exegetischen

und historischen und dogmatischen Wege, die die Autoren beschreiten, und die ökumenische Ernsthaftigkeit, mit der sie ihre Darlegungen entfaltet haben, würdigen. In allem zeigt sich, dass der Weg der Kirchen aufeinander zu keineswegs an seinen Zielen angekommen ist und dass die Bemühungen auch in Zukunft die besten Kräfte in Anspruch nehmen. Der Titel, den die Herausgeber ihrem Aufsatzband gegeben haben, spiegelt gut, was auf den vielen Seiten, welche die 17 Beiträgt füllen, vermittelt werden soll. W. Löser SJ

de Keijzer, J. I.: *Bonhoeffer's Theology of the Cross*. The Influence of Luther in „Act and Being" (Dogmatik in der Moderne; 26). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. XI/185 S., ISBN 978–3–16–156999–9 (Paperback); 978–3–16–157000–1 (EPUB).

Mehr als siebzig Jahre nach seinem Tod haben die Texte von D. Bonhoeffer nichts von ihrer inspirierenden Kraft verloren. De Keijzers (= K.) dezidiert lutherischer Zugang zu dessen vielschichtigem intellektuellen Vermächtnis (vgl. 2) erhebt den Anspruch, einen genuinen Beitrag zu einem besseren Verständnis dieses gleichermaßen scharfsinnigen wie originellen theologischen Denkers leisten zu können. In der Einleitung „Confessions of a Crypto-Lutheran" (1–12) formuliert K. folgende These: „Bonheoffer's theological development unfolded a fresh articulation of Luther's *theologia crucis*. This *theologia crucis* [...] was rather fully conversational with developments in both the theology and philosophy of Bonheoffer's time. Bonhoeffer thus articulated a rather innovative version of the *theologia crucis* that eclipsed the Barthian project, incorporated from phenomenology, and pointed theology towards a post-metaphysical and post-liberal trajectory while it sought to prepare the church for a worldly yet Christocentric existence." (10f.) Im Zentrum der Studie steht Bonhoeffers in der Forschung eher wenig beachtete Habilitationsschrift *Akt und Sein* (vgl. 8f.). Eine differenzierte Auslegung soll zeigen, dass und inwiefern sie als eine innovative und zugleich zeitgemäße Form einer *theologia crucis* (vgl. 7) gelesen werden kann, die sich weder in das moderne Konzept einer Kreuzestheologie pressen lässt, noch einfach als Kurzformel für Luther verwendet werden kann (vgl. 11).

Obwohl es keine direkt greifbaren historischen Bezüge gibt, sieht K. starke inhaltliche Parallelen zwischen Barths Vorlesung *Schicksal und Idee in der Theologie* (1929) und Bonhoeffers Habilitationsschrift, die in der Forschung bisher zu wenig beachtet worden sind (vgl. 17, 23). Was auf den ersten Blick als ungewöhnlich erscheinen mag, verdichtet sich im zweiten Kapitel „Fate or Idea. Bonhoeffer as Subversive Reader of Barth" (16–30) entlang einer kritischen Lektüre beider Texte zu einer Serie von Ähnlichkeiten und Unterschieden, die eine unverkennbare Nähe zwischen den beiden Theologen erkennen lassen, ohne dabei die Unstimmigkeiten zu verdecken (vgl. 24). Gerade in dieser Spannung wird deutlich, dass *Akt und Sein* als eigenständiger theologischer Entwurf zu einer *theologia crucis* gelesen werden kann und muss. Zwar stellt auch Bonhoeffer die Andersheit und die Nichtobjektivierbarkeit Gottes nicht in Frage, anders als Barth legt er im Gefolge Luthers den Akzent aber auf einen sich selbst offenbarenden Gott, der in der Person Christi gegenwärtig und greifbar ist (vgl. 27). Das Evangelium ist Verheißung seiner Gegenwart und nicht primär das Wort eines Gottes, der als der ganz Andere geglaubt werden muss. Die frohe Botschaft findet ihren historisch konkreten Ausdruck in Gottes „abiding presence that is manifested in the life of believers as *Christusgemeinschaft* (community of Christ)" (29).

Auf dieser Basis kann in einem dritten Schritt das komplexe, zuweilen ambivalente Verhältnis zwischen Bonhoeffer und Barth (vgl. 33) unter den beiden Schlagworten „*Crucis* or Crisis" (31–70) in den Rahmen einer breiter angelegten dynamischen Perspektive gestellt werden. Bei K.s streng hermeneutischer Vorgehensweise (vgl. 31) verbietet sich jede Definition einer *theologia crucis*, die unterschiedlichen theo-

logischen Ansätzen einfach übergestülpt werden könnte. Eine erste biografisch angelegte Skizze möglicher Berührungspunkte zeigt, dass sich beide in ihrem Bestreben nach „a renewing in theology by means of making revelation a valid category for theology" (36; vgl. 70) durchaus einig sind. Barth, der in der Kreuzestheologie die einzige Möglichkeit für eine zeitgemäße Theologie sieht und seine dialektische Theologie damit explizit in eine systematische Nähe zu Luther rückt (vgl. 55, 62), nivelliert nach K. nicht nur die Spannungen zwischen Kritik und Kreuz, er unterläuft auch das dekonstruktive Moment von Luthers *theologia crucis* (vgl. 38), wie es Bonhoeffer in seiner Kritik an einer bloß formalen Freiheit (vgl. 43, 46) und an einem transzendental geprägten Offenbarungsverständnis (vgl. 42 f.) gerade stark machen will. Das scharfe Verdikt eines Offenbarungspositivismus (vgl. 52), das Bonheoffer in seinen Briefen aus dem Gefängnis formuliert, erinnert an die zentrale Bedeutung der Epistemologie für die theologische Reflexion und warnt zugleich davor, dieser spezifisch modernen Fragestellung eine exzessive Bedeutung beizumessen – wie dies bei Barth der Fall zu sein scheint (vgl. 64, 66). Während epistemologische Fragestellungen dabei helfen können, die Schwächen rationalistischer Denksysteme zu entlarven, „such discourse becomes a liability when used as an approach to divine revelation" (68). Boenhoeffer kann sich den epistemologischen Herausforderungen der Moderne zwar ebenso wenig entziehen wie Barth, seine originelle Verbindung von Luther mit Elementen einer Phänomenologie im Gefolge von Husserl und Heidegger ermöglichen es ihm nach K. allerdings, den Barth'schen Idealismus zu überwinden, ohne deshalb die kritische Stoßrichtung von Luthers *theologia crucis* oder das Anliegen einer Nichtobjektivierbarkeit Gottes aufgeben zu müssen (vgl. 70).

Das vierte Kapitel „Distance or Presence" (71–98) greift eine Frage auf, die sich im Spannungsfeld von Krisis und Kreuz bereits angedeutet hat. Während „[t]he former creates distance in order to do justice to the glory and nonobjectivity of God […,] the latter emphasizes presence as the most adequate expression of God's glorious and tactile humiliation" (71). In K.s. Einschätzung sind die Begriffe Krisis und Distanz stark epistemologisch konnotiert, die Begriffe Kreuz und Präsenz betonen dagegen eher die relationale Dimension, die Gemeinschaft und das Sein. Bevor diese Verbindungen und ihre konkrete Bedeutung für *Akt und Sein* als *theologia crucis* eingehender diskutiert werden können, leuchtet K. mit Hilfe der beiden Raummetaphern Distanz und Präsenz die historischen Hintergründe und Dynamiken der *theologia crucis* aus. Ein erster Abschnitt zeigt an R. Bradbury, Ph. Ruge-Jones und A. Madsen (vgl. 72 f.) exemplarisch auf, wie inspirierend Luthers *theologia crucis*, die selbst als kritische Antwort auf den Rationalismus einer aristotelisch grundierten Scholastik gelesen werden kann (vgl. 80–82), bis heute geblieben ist. In einem zweiten Schritt thematisiert K. die teils unorthodoxe Rezeption von Luthers *theologia crucis* in der Philosophie und im Kontext der Luther-Rennaisance. Kant und Kierkegaard, aber auch die Theologen W. Loewenich und A. McGrath werden dabei der Metapher der Distanz zugeordnet, während das spezifische Profil einer „*theologia crucis* understood through the metaphor of presence" (83) mit Hilfe von Hegel, G. Simpson und E. Jüngel herausgearbeitet wird. Diese auf den ersten Blick rein historischen Diskussionen fördern einige zentrale Elemente einer *theologia crucis* zutage (vgl. 94–98), deren systematische Ausarbeitung Gegenstand der nachfolgenden Kapitel sein wird. Es zeigt sich nach K. bereits an dieser Stelle, „that Bonhoeffer expresses a clear preference for the notion of presence over the notion of distance" (96), wobei ihm Luthers *theologia crucis* als Leitfaden und Kompass dient (vgl. 97).

Das fünfte Kapitel „*Theologia Crucis* as Act and Being" (99–124) verbindet die beiden Raummetaphern Distanz und Präsenz mit den beiden zentralen Begriffen von Bonhoeffers Habilitationsschrift, Akt und Sein (vgl. 102). Die historischen Überlegungen münden in eine systematische Analyse. Während Akt als relationaler Begriff gefasst wird, bezieht sich Sein auf das, was etwas oder jemand ist. Nach K.

bezeichnet der Begriff Akt „the exocentric dimension, being the ontological intrinsic dimension of human existence" (100). Entscheidend für die weiteren Überlegungen ist die Einsicht, dass der abstrakten Dialektik von Akt und Sein verschiedene Formen des Glaubens entsprechen. Während Theologien, wie diejenige Barths, die im Gefolge einer kantischen Epistemologie den Begriff des Aktes stark machen, auf die Nichtobjektivierbarkeit Gottes abzielen, spricht Bonhoeffer bewusst von einem „*actus directus* (i. e. a non-reflexive relatedness) with regard to revelation, this being of revelation *being* the ecclesiastical reality of the Church" (102; vgl. 123). Mit anderen Worten: Dem transzendentalen Ansatz steht idealtypisch ein ontologischer gegenüber, der sozial, hermeneutisch und relational geprägt ist (vgl. 100; 102). Auf dieser Basis lassen sich die Berührungspunkte und die zentralen Gegensätze zwischen Bonhoeffer und Barth systematisch herausarbeiten. Zudem gewinnt eine zeitgemäße Kreuzestheologie im Blick auf Luther an Profil. Ohne auf Details eingehen zu können, fällt auf, dass Bonhoeffer die Gegenwart Gottes in Christus am Kreuz stark macht und von hier aus die *theologia crucis* als Gottesrede für die Welt zu entfalten versucht (vgl. 107; 126). Konsequenterweise wird in weiterer Folge auch die Epistemologie eng mit der Christologie verwoben, „in that the knowability of the Word is an epistemological question" (111). Vor dem Hintergrund der Heidelberger Disputationen Luthers wäre die *theologia crucis* nach K. eher als Haltung denn als Methode zu verstehen, als eine Haltung nämlich, die „at the heart of a way of doing theology and a way of being related to Christ" (119) steht. „This posture finds its expression and enactment in the body of Christ." (ebd.) Damit ist zugleich die gemeinschaftliche Dimension eingeholt und die Frage nach Kirche als integralem Bestandteil einer *theologia crucis* aufgewiesen (vgl. 122 f., 148 f., 157).

Bonhoeffers Aneignung von Heideggers phänomenologischer Ontologie, die ihm seine originelle Aktualisierung von Luthers Kreuzestheologie erst ermöglicht (vgl. 126, 141), ist Gegenstand des sechsten Kapitels „Christ's and Christs" (125–154). Der Apostroph nimmt dabei bewusst auf den Unterschied zwischen der Zugehörigkeit zu Christus und der daraus sich ergebenden Sendung in die Welt Bezug. „Belonging to Christ we are sent into the World as Christ" (125) – wobei die Gemeinschaft der Kirche als Leib Christi zu verstehen wäre. Zwar hält Bonhoeffer mit Barth an Gottes Vorgängigkeit fest und bestreitet ebenfalls nicht, dass Theologie nur als *theologia crucis* durchgeführt werden könne, er stellt ihrem dekonstruktiv-metaphysikkritischen Moment aber die positive Forderung an die Seite, dass eine zeitgemäße Kreuzestheologie die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus auszubuchstabieren habe. Anders gesagt: Selbstoffenbarung findet für Bonhoeffer ihren genuinen Ausdruck „on the cross as the absurd *sub contrario* (opposite) to what we (as human beings in our human thinking) normally expect God to be like. It counters human reason, and yet is present!" (126) Der demütige und leidende Gott, „[t]he *on-the-cross* and the *in-front-of-the-cross*, as well as the *from-the-cross-to-the world*" (127) markieren die zentralen Fluchtlinien, entlang derer Bonhoeffer seine eigene *theologia crucis* entwickelt. Allerdings sind die Bezüge zwischen Bonhoeffer und Heidegger ziemlich komplex, weshalb in einem ersten Schritt ein Überblick über die Bewertung von Heideggers Stellenwert in der Bonhoeffer-Forschung (vgl. 127–139) versucht wird, bevor in einem zweiten Schritt Bonhoeffers kritische Aneignung von Heideggers Daseinsbegriff (vgl. 140–146) thematisiert werden kann. Bonhoeffer zielt dabei auf nicht weniger als eine konstruktive Synthese von Idealismus und Realismus, von Akt und Sein, „whereby the being of revelation is genuinely part of human existence without it becoming objectified or mastered as a piece of knowledge that is at one's control and without it becoming enclosed in *Dasein's* existence as a human possibility" (146; vgl. 150 f.). Ein genauerer Blick auf die Begriffe Sein, Dasein und Offenbarung zeigt, dass der Gebrauch der Philosophie – wie bereits bei Luther – nur analog sein kann (vgl. 150–154) und eine Ontologie, die theologisch fruchtbar

gemacht werden soll, bestimmten Kriterien (vgl. 146) unterliegt. Damit ist eine fundierte Basis dafür gelegt, Bonhoeffers Kreuzestheologie zu umreißen.

Das siebente Kapitel „Act and Being as *Theologia Crucis*" (155–172) fasst die wichtigsten Argumentationsschritte nochmals knapp zusammen, bevor eine abschließende Bewertung von Bonhoeffers Habilitationsschrift unternommen wird. K. verweist nochmals eindringlich auf die zentrale Stellung der Kirche „as organic unity between Christ and the believers" (157), er unterstreicht die ethische Dimension der Nachfolge (vgl. 158) und erinnert an die analoge Verwendung philosophischer Begriffe (vgl. 159 f.). Eine zeitgemäße Kreuzestheologie, die sich bewusst in die Tradition Luthers stellt, verbindet den Leib Christi am Kreuz, der sich der Welt hingibt, mit Christi Leib als Gemeinschaft der Gläubigen (vgl. 162). Auf dieser Basis lässt sich ein relationales Verständnis von Stellvertretung entwickeln, das eng mit dem Begriff der Nachfolge (vgl. 164) verbunden ist. Diese Form einer gleichermaßen dynamischen und zeitgemäßen *theologia crucis* kann nach K. eine Reihe von theologischen Fragen konstruktiv aufgreifen und zu einem kohärenten Ganzen verbinden: „(a) the possibility of revelation as an address from outside, (b) the need to avoid modernist epistemology in engaging this revelation, and (c) the necessity of participation and self-involvement" (163 f.). In dieser letztlich dynamisch angelegten Konzeption einer Kreuzestheologie lassen sich drei Momente unterscheiden: „a *deconstructive moment*, a *hermeneutical existence*, and an *ethical call*" (167 f.). Aus Sicht von K. wäre damit die Eingangsthese bestätigt, „that Luther's theology of the cross provides the normative principle, systematic structure, and ethical impetus" (169) für Bonhoeffers *theologia crucis* in *Akt und Sein*.

Schon in der Einleitung wird deutlich, dass es dem Autor nicht bloß um eine Neufassung des vielschichtigen Verhältnisses Bonhoeffers zu Barth, zu Heidegger und zu Luther zu tun ist. Die Rückblende auf philosophische und theologische Debatten der Entstehungszeit von *Akt und Sein* sowie eine kritische Auseinandersetzung mit einigen wichtigen Linien der Bonhoeffer-Forschung sind nicht bloß von historischem Interesse, sondern verfolgen ein systematisches Ziel. Es gelingt K. in seiner Studie auf überzeugende Weise zu zeigen, dass Bonhoeffer eine eigenständige und zugleich höchst moderne *theologia crucis* entwirft. Damit weist die Studie über eine bloße Kritik an Einseitigkeiten in der Bonhoeffer-Forschung, die Auseinandersetzung mit Fragen der theologischen Methode und nicht zuletzt das Ringen um die Einheit von Bonhoeffers Denken hinaus. Sie versucht den Blick für das grundlegende Anliegen seiner Habilitationsschrift zu schärfen und damit auch der theologischen Debatte einen positiven Impuls zu geben, den Bonhoeffer selbst nicht systematisch ausgearbeitet hat. Dennoch wäre es nach K. grob fahrlässig, ihn auf die Rolle eines theologischen Stichwortgebers zu beschränken und uns seiner expliziten Aufforderung zum theologischen Denken zu entziehen. P. Schroffner SJ

4. Praktische Theologie

Strassberger, Elisabeth U.: *Treue und Passion*. Liebesbeziehungen unter dem Druck des Scheiterns. Praktisch-theologische Reformansätze aus interdisziplinärer Perspektive (Zeitzeichen; 38). Ostfildern: Grünewald 2015. 384 S., ISBN 978–3–7867–3055–2 (Paperback).

Giuseppe Verdi (1813–1901) lässt in seiner Oper *Rigoletto* aus dem Jahre 1851 den Herzog von Mantua, einen rücksichtslosen Frauenheld, die Treue als „Tyrannin des Herzens" bezeichnen, die wir „verabscheuen" würden „wie eine grausame Krankheit". Denn: „Es gibt keine Liebe ohne Freiheit". Auch wenn diesem Diktum zugestimmt werden kann, wird in der Oper *Rigoletto* doch zunächst nur seine eigene, des Herzogs von Mantua, Freiheit gemeint sein, nicht aber die seiner jeweils umworbe-

nen Geliebten. Trotz breiter Bezeugung als literarisches Motiv ist eine theologische Auseinandersetzung mit dem Motiv der Treue so lohnend wie leider immer noch selten. Empirisch kann dagegen als gut belegt gelten, dass Treue in auf Dauer angelegten Beziehungen nach wie vor einen der Leitwerte darstellt.

Das Motiv der Treue ist moraltheologisch zwar vielfach vorausgesetzt und normativ eingehegt, aber insgesamt in jüngerer Zeit wenig wissenschaftlich reflektiert, weswegen es höchst verdienstvoll ist, dazu eine theologische Dissertation anzustrengen, wie die vorliegende: *Treue und Passion. Liebesbeziehungen unter dem Druck des Scheiterns. Praktisch-theologische Reformansätze aus interdisziplinärer Perspektive.* Die einleitende Diagnose der Verf., Elisabeth U. Straßberger, dürfte zutreffend sein: „Im wissenschaftlichen Diskurs führt der Begriff der Treue im deutschsprachigen Raum ein Schattendasein." (24) Die Verf. konstatiert auch zurecht, dass das Thema vorrangig moraltheologisch unter normativen (und kirchlichen) Gesichtspunkten und dann eher negativ konnotiert, in Anbetracht gebrochener Treueversprechen und zerbrochener Ehen, in Erscheinung tritt. Es fehle eine „grundlegende Reflexion auf das Realsymbol der Treue" (25). Sie fragt daher im Sinne einer übergeordneten Perspektive, wie der „Begriff der Treue über seine Verengung […] hinaus und jenseits […] von Leitbildern der Vergangenheit am Beginn des 21. Jahrhunderts neu gedacht werden" (27) könne. Die Verf. stellt sich der Aufgabe vor dem Hintergrund der „vielfachen Vernetzung des Themas mit dem gesellschaftlichen, historischen und politischen Kontext" (ebd.). Argumentationsleitendes Ziel ist es, eine theologische Reflexion über das Motiv der Treue mit einer Analyse aktueller deutschsprachiger Belletristik zu verknüpfen und auf das übergreifende Thema „Leiblichkeit" hin zuzuspitzen; dabei soll auch geklärt werden, „welche Relevanz der Literatur im gesellschaftlichen Diskurs zukommt" (ebd.), schließlich sind „literarische Kompositionen als verbindliche Ausdrucksformen realer Erfahrungswerte herauszustellen" (ebd.). Denn die Mechanismen, über die inhaltliche Aussagen zwischenmenschlicher Versprechen performativ wirksam werden, werden u. a. über die Art und Weise ihre Mitteilung entfaltet und sind in diesem Sinne auch in der Literatur „nachvollziehbar, wiederholbar und dadurch reflexiv" (28). Dabei will die Verf. nicht „nach wie auch immer definierten christlichen Motiven im literarischen Text oder bei den Autoren und Autorinnen suchen" (ebd.). Sondern ihr „Anliegen ist es, einen tiefer liegenden Zusammenhang zwischen Literatur und Theologie aufzuweisen, der seinen gemeinsamen Ausgangspunkt in der leiblichen Verfasstheit des Menschen hat, speziell seiner Sprachmächtigkeit, mit der er seiner Inspiration, Reflexionskraft und Sinnsuche eine narrative Gestalt verleiht" (ebd.). Spätestens an dieser Stelle wird der Leser neugierig, welche Aspekte des Treuemotivs als vergangene Leitbilder identifiziert und überschritten werden und wie der Begriff neu konturiert werden soll, welche Konsequenzen mithin aus dem erwähnten Aufweis gefolgert werden können und sollen.

Die Verf. geht in fünf Kapiteln vor. Sehr lesefreundlich ist dabei der Umstand, dass jedes Kapitel mit einer Grundlegung beginnt und fast jedes Kapitel mit einer Zusammenfassung endet: Kapitel 1 (30–96) bietet eine breite Methodendiskussion anhand von bibeltheologischen, kultur-, sozial- und literaturwissenschaftlichen Zugängen zur Thematik, wobei anhand des Treuemotivs vorrangig der Zusammenhang von Text, Literatur und Gesellschaft vorgestellt wird, insbesondere entlang der Wirkungen der Akte des Versprechens und deren Verleiblichung (*embodiment*), auch und gerade im Ehesakrament. Kapitel 2 (97–199) deutet Treue theologisch als Realsymbol der Gegenwart Gottes in der Welt entlang zweier Diskussionslinien: zum einen über die Analyse einschlägiger Passionsberichte der Evangelien, zum anderen über sakramententheologische Reflexionen über Ehe und Weihe, die – in strikter Parallelität entwickelt – als ein Versuch erscheinen, in dem lebenslang prägenden Versprechen der Glaubenden Treue als „leiblich gestaltete Antwort auf die geschenkte Gnade Gottes zu leben" (29). Das Treueversprechen verkörpert sich quasi und Treue wird als spiritueller Habitus verstanden. Die Verbindung beider Linien zeigt sich darin, dass die Erfahrung der

Gegenwart Gottes in äußerster Bedrängnis als Grundlage für sakramentale Treueversprechen gelten kann. Dabei deutet die Verf. bereits die Frage an, wie ein Scheitern sakramentaler Liebesbeziehungen im Verhältnis zu Gottes Zuneigung zu bestimmen sei? Eine bedrängende Frage, an der Kapitel 4 pastoraltheologisch anzuknüpfen versuchen wird, während in Kapitel 3 (200–284) zuvor noch zeitgenössische Erfahrungen von Treue und Treuebruch in deutschsprachigen Romanen analysiert werden, vorrangig aus *Fliehkräfte* von Stephan Thome und *Nullzeit* von Juli Zeh. Hier zeigt sich exemplarisch sehr schön die Virulenz des Treuemotivs und (gebrochener) Treueversprechen im Rahmen zeitgenössischer Literatur – quasi als Indikator für deren performative (verleiblichte) Relevanz. Kapitel 4 (285–349) ist schließlich, wie angedeutet, um eine Zusammenführung in praktisch-theologischer Absicht bemüht. Im Zentrum steht die große Erzählung von der Treue Gottes, das Vorbild des Menschgewordenen – in Allmacht und entäußerter Ohnmacht. Vor diesem Hintergrund werden „Auswege aus der Krise" (285–292) gesucht – gemeint ist wohl die Krise der Paarbeziehung, aber auch in Relation dazu die der erwähnten Sakramente und insgesamt der Performanz des Treuemotivs, so dass die größeren Kontexte von Scheidung und Missbrauch, Buße und Neuanfang thematisiert werden. Die Verf. plädiert dabei für eine so verständliche wie berechtigte Enttabuisierung des Scheiterns. Im Rahmen einer darauf aufbauenden, schon längst überfälligen und vielfach geforderten Kultur des Scheiterns könnte dann das Sakrament der Buße eine wichtige Rolle einnehmen, was aber theologisch insgesamt noch wenig vorbereitet erscheint. Die Verf. expliziert ganz auf dieser Linie das Bußsakrament als Weg der Versöhnung und Erneuerung für die Eheleute – oder als Ort, in dem im Einzelfall ein Bund auch wieder gelöst werden kann (302–309, 317–319). Die Formel „bis der Tod euch scheidet" wird zweifach gedeutet: zum einen in Richtung des Tods eines der Eheleute, zum anderen in Richtung des „Tods" der Lebenswirklichkeit einer unrettbar gescheiterten Ehe (299–303, 309–313). Hier werden insbesondere Argumente von Walter Kasper und Eberhard Schockenhoff stark gemacht, etwa gegen eine Hypostasierung des Ehebandes und zugunsten einer Rekonziliation im Anschluss an einen Weg der Buße. Das Argument allerdings, auch vom Ende oder vom Tod einer (ehemals sakramental besiegelten) Lebenswirklichkeit von Eheleuten zu sprechen, deren Ehe als gescheitert gilt, ist alles andere als neu, sondern war schon früh in der nachkonziliaren Moraltheologie aufgekommen, etwa bei Johannes Gründel. Über die bisherigen Reflexionen hinaus werden im erwähnten Kapitel 4 auch die Evangelischen Räte, denen als Lernorte jenseits des sie ursprünglich begründenden Ständedenkens „richtungsweisende Signalkraft" (359) zukommen soll, im Rahmen einer Neudeutung auf die darin gebundenen Impulse für eine „Lebenskunst" thematisiert. Schließlich liegt noch ein vergleichsweise kurzes Kapitel 5 (350–360) vor, in dem die Verf. die Auseinandersetzung mit der israelischen Soziologin Eva Illouz sucht und danach fragt, wie virulent ihre Thesen über die Entkopplung von Emotionalität und Sexualität und die Ökonomisierung des Begehrens für ein sakramentales Treueversprechen sind.

Die Verf. hat einen ausführlichen und weit über das Bisherige hinausführenden praktisch-theologischen Zugang zur Thematik eröffnet, der sowohl deren performativer Verortung und Situiertheit in sprachlichen und gesellschaftlich-kulturellen Kontexten gerecht zu werden versucht als auch einem bibel- und sakramententheologischen Horizont. Es findet eine profunde Reflexion auf das Realsymbol der Treue selbst statt, die keine bruchlose Hermeneutik der Applikation oder des erhobenen Zeigefingers sein will. Die systematisch zentrale Kluft dürfte dabei mit der Verf. zwischen der Erfahrung des Scheiterns auf der einen Seite und der (biblischen) Zusage und (partnerschaftlichen) Vision der Treue auf der anderen Seite zu verorten sein. Theologisch könnte – darauf aufbauend – weiter gefragt werden: Was folgt daraus? Was sollte daraus folgen? Hier werden nachfolgende Arbeiten den Faden an mindestens zwei Stellen aufnehmen und weiterführen können: 1) Wenn nämlich völlig zurecht „im Zueinander von Schuldfrage und Barmherzigkeit ein

Lösungspotential“ (299) gesehen wird, dann wäre an dieser Stelle auch angezeigt, den normativen Subtext aufzugreifen und dezidiert moraltheologisch weiterzuführen. Ist nämlich von Schuld als Schuld die Rede und zudem auch keine billige Gnade oder Barmherzigkeit angezeigt, sondern Bewältigung von Schuld im Sakrament, so wäre eine weitergehende Würdigung der normativen Ebene sehr hilfreich. Es könnte gefragt werden: Wie denke ich die hier virulente Schuld eigentlich? Von wem, für was, wodurch? Und was sollte sich hier warum ändern? Wo könnte der Beitrag des Bußsakraments ansetzen? 2) Worüber der interessierte Leser gerne auch noch mehr erfahren würde, ist eine weitere, von unterschiedlichen Disziplinen begrifflich getragene Explikation der „Krise“. Denn vor und zugunsten aller inhaltlich womöglich völlig berechtigten und unterstützungswürdigen Lösungen und Reformbemühungen könnte vielleicht ein weiteres Nachdenken über das aktuell Krisenhafte am Motiv, der Norm, dem Ideal, dem Versprechen oder der Erfahrung der Treue hilfreich sein. Der vorliegende Ansatz aber, nach praktisch-theologischen Kriterien einer Weiterentwicklung der theologischen Rede von Treue zu suchen, ist angesichts vielfältiger Erfahrungen des Scheiterns und gesellschaftlich-kultureller Entwicklungen, die Paarbeziehungen unter erheblichen Druck zu setzen vermögen, höchst löblich. Es sind ausgesprochen viele einschlägige thematische Felder abgeschritten worden, was Respekt und Anerkennung verdient, weswegen für das Buch eine uneingeschränkte Leseempfehlung ausgesprochen werden kann. R. Lutz

Wechsel in der Schriftleitung

Am 01.07.2020 wird P. Dr. Alexander Löffler SJ, Dozent für Fundamentaltheologie, das Amt des Hauptschriftleiters übernehmen. Für die Weiterführung dieser traditionsreichen Zeitschrift und für ihre Überführung in ein neues Format wünsche ich ihm alles Gute und Gottes Segen.

Von Herzen danke ich allen, die in den vergangenen Jahren auf vielfältige Weise die Zeitschrift unterstützt und zu ihrer hohen Qualität beigetragen haben: dem Bistum Limburg und den Spendern für die großzügige Unterstützung, den früheren und jetzigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Redaktion, Herrn Christoph Körner, Frau Sonja Haub, Herrn Dr. Falk Hamann und Frau Lic. in re bibl. Annekatrin Warnke, für ihre Zuverlässigkeit und ihr großes Engagement, den Kolleginnen und Kollegen für ihre Gutachten und Ratschläge, dem Verlag, der Setzerei und Druckerei für die reibungslose Zusammenarbeit. Ganz besonders danke ich allen, die in den vergangenen Jahren ihre Aufsätze und Rezensionen eingereicht haben. Nur so konnte die Zeitschrift ihrer Aufgabe gerecht werden, der Wissenschaft und dem Glauben der Kirche zu dienen. Stephan Herzberg

Vorankündigung

Ab 2021 werden die beiden Fachzeitschriften *Theologie und Philosophie* (ThPh) und *Zeitschrift für katholische Theologie* (ZKTh) zu einer Fachzeitschrift vereinigt und unter dem Titel *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (ZTP) als Online-Journal (mit Printausgabe) weitergeführt. Mit Heft 4/2020 wird daher die Vierteljahresschrift *Theologie und Philosophie* in ihrem bisherigen Format auslaufen.

Wir freuen uns, wenn Sie auch der künftigen *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (ZTP) mit einem Abonnement die Treue halten. Informationen zum Erwerb eines Online- oder Print-Abonnements finden Sie auf unserer Webseite ztp.jesuiten.org.
Alexander Löffler 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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-011 ThPh 95 (2020) 321–361

Mit Platon zur Erkenntnis Gottes?

Der „philosophische Exkurs“ des Siebten Briefs bei Kelsos und Origenes

Von Johannes Arnold

In seiner gegen Juden und Christen gerichteten Schrift *Alethes Logos* (letztes Drittel des 2. Jh. n. Chr.?) zitiert der Philosoph Kelsos[1] aus dem siebten platonischen Brief zentrale Aussagen des „philosophischen Exkurses“ (341c–344d), um bestimmte (vermeintlich) christliche Äußerungen als Ergebnis eines Missverständnisses und einer Depravation derselben darzustellen. In seinem Werk *Contra Celsum* (circa 245 n. Chr.[2]) greift Origenes einen Teil der von Kelsos zitierten platonischen Aussagen auf, um zu beweisen, dass sich in den Heiligen Schriften der Juden und Christen Worte finden, die diesen Aussagen ebenbürtig oder sogar überlegen sind. Im vorliegenden Beitrag soll einerseits Kelsos', andererseits Origenes' Verständnis und Gebrauch der Zitate aus dem *Siebten Brief* untersucht, in die Rezeptionsgeschichte des „philosophischen Exkurses“ im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert eingeordnet und mit allgemeinen Entwicklungen platonischer Philosophie dieser Zeit in Beziehung gesetzt werden. Da allerdings die Worte des Kelsos heute nur noch im Rahmen der Widerlegung durch Origenes erhalten sind, dieser sie aber nicht immer vollständig und in ihrer ursprünglichen Reihenfolge wiedergibt, ist zunächst der hier relevante Abschnitt des *Alethes Logos*, soweit möglich, zu rekonstruieren.

1. Rekonstruktionsversuch: Kelsos, *Alethes Logos*, Fragmente V 65b–VI 11[3]

Kelsos' Zitate aus dem „philosophischen Exkurs“ des *Siebten Briefs* finden sich am Beginn eines Abschnitts des *Alethes Logos*, der in Fragment V 65b

[1] Zur Person und Lehre vgl. *I. Männlein-Robert*, Kelsos (von Alexandrien?), in: *Ch. Riedweg [u. a.]* (Hgg.), Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike, Basel 2018, 665–672, 704 f. (Lit.). Kelsos wird dem sogenannten Mittleren Platonismus zugeordnet; vgl. *H. E. Lona*, Die ‚Wahre Lehre' des Kelsos, Freiburg [u. a.] 2005, 45–49. Zur Diskussion dieses Begriffs vgl. *F. Ferrari*, Der Begriff ‚Mittelplatonismus' und die Forschungsgeschichte, in: *Riedweg [u. a.]* (Hgg.), Philosophie, 547–555, 548. Zur Frage der Entstehungszeit des *Alethes Logos* vgl. zuletzt *G. Piscini*, Ἀνέγνων – ἔγνων – κατέγνων. Aspects littéraires de la polémique antichrétienne dans l'Antiquité (Dissertation, Université de Tours 2018), im Druck; der relevante Textabschnitt wurde vom Autor freundlicherweise vorab zur Verfügung gestellt.

[2] Nach *Eusebius von Cäsarea*, Historia ecclesiastica (= h.e.) VI 35 und 36,2, entstand *Contra Celsum* (= CC) in der Regierungszeit von Kaiser Philippus Arabs (244–249).

[3] Die Nummerierung der Fragmente entspricht der der CC-Kapitel, in denen sie jeweils überliefert sind. Der griechische Text der Kelsos-Fragmente wird, wenn nicht anders angegeben, zitiert nach der Ausgabe *Origène*, Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes par *M. Borret*. Band 1–4 (SC 132, 136, 147, 150), Paris 1967–1969. Deutsche Übersetzungen stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Verf. dieses Artikels.

ausdrücklich angekündigt wird. In seinen folgenden Ausführungen dürfte Kelsos zunächst aus *Epistula* VII 341c–e, dann aus 342a–344b zitiert und die platonischen Worte[4] jeweils anschließend kommentiert haben.

1.1 Die Fragmente V 65b–VI 8b

Fr. V 65b [Κέλσος·] […] αὐτὸν ἐξετάσωμεν τὸν λόγον· πρότερον δὲ ὅσα παρακηκοότες ὑπ᾽ ἀγνοίας διαφθείρουσιν οὐκ ἐμμελῶς ἐν ἀρχαῖς εὐθὺς ἀπαυθαδιαζόμενοι περὶ ὧν οὐκ ἴσασι, λεκτέον· ἔστιν δὲ τάδε·	Fr. V 65b [Kelsos:] „[…] lasst uns die [sc. christliche] Lehre als solche untersuchen. Zuvor aber muss das zur Sprache kommen, was sie [sc. die Christen], nachdem sie es oberflächlich gehört haben, aus Unkenntnis verderben, indem sie in unangemessener Weise sofort im Bereich der ‚Prinzipien'[5] dreist daherreden über Dinge, von denen sie kein Wissen haben. Es sind die folgenden."
[Fr. VI 1: Vermutlich erst von Origenes hier eingefügt.[6]]	
Fr. VI 3 [Ὠριγένης·] Παλαιοὶ τοίνυν ἄνδρες καὶ σοφοὶ δηλούτωσαν τοῖς ἐπίστασθαι δυναμένοις, καὶ δὴ καὶ Πλάτων ὁ τοῦ Ἀρίστωνος τὰ περὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ διασημαινέτω ἔν τινι τῶν ἐπιστολῶν καὶ φασκέτω ‚μηδαμῶς' εἶναι ‚ῥητὸν' τὸ πρῶτον ἀγαθόν, ‚ἀλλ᾽ ἐκ πολλῆς συνουσίας' ἐγγινόμενον καὶ ‚ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ'. […]	Fr. VI 3[7] [Origenes, auf Aussagen des Kelsos und darin enthaltene Zitate aus Ep. VII 341c–d anspielend:] „Was mit dem Ersten Guten zu tun hat, mögen also weise Männer der alten

[4] Die Frage, ob tatsächlich Platon der Autor des Siebten Briefs bzw. des „philosophischen Exkurses" war, kann hier ausgeklammert werden. Sie stellte sich keinem der paganen oder christlichen Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts.

[5] Irreführend ist die Übersetzung „bei ihren [christlichen] Prinzipien" (FC 50/4, 1001). Unter Platonikern des 2. und 3. Jahrhunderts ist die Lehre von den drei Prinzipien Gott, Materie und Ideen verbreitet; vgl. *H. Dörrie/M. Baltes*, Der Platonismus in der Antike. Band 4: Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome, platonische Physik (im antiken Verständnis) I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, 118–123 (Beispiele) und 377–399 (Kommentare). Die Drei-Prinzipien-Lehre wird in dieser Zeit auch Platon zugeschrieben, vgl. z. B. *Apuleius*, De Platone et eius dogmate (= Plat.) I 5,190 f. (ed. *C. Moreschini*, Stuttgart 1991, 92,5–7): „Initia rerum esse tria arbitratur Plato: deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas ἰδέας idem vocat."

[6] Auf fr. V 65b („[…] ἔστιν δὲ τάδε·") folgten bei Kelsos unmittelbar konkrete Beispiele: so explizit CC V 65 (SC 147: 176,21–23). Fr. VI 1 enthält kein Beispiel, sondern eine resümierende Aussage (Text siehe Anm. 31). Zu seinem mutmaßlich ursprünglichen Ort siehe unten S. 330 f.

[7] Die in fr. VI 3 enthaltenen Kelsos-Worte, die Origenes als nächste nach fr. VI 1 paraphra-

	Zeit denen deutlich machen[8], die zu wissen fähig sind, und insbesondere mag auch Platon, der Sohn des Ariston, dies in einem seiner Briefe darlegen und sagen, das Erste Gute lasse sich ‚in keiner Weise aussprechen'[9], sondern es entstehe ‚aufgrund von häufigem Zusammensein' [sc. beim philosophischen Lehrgespräch] und ‚plötzlich, wie ein von einem überspringenden Feuer entflammtes Licht, in der Seele'. […]"
οἱ φρονοῦντες ὅτι ‚ῥητὸν οὐδαμῶς' ἐστι τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ λέγοντες ὡς ‚ἐκ πολλῆς συνουσίας γινομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει'[10].	[Manche] denken, dass das Erste Gute ‚sich in keiner Weise aussprechen lässt', und sie sagen, dass[11] es ‚aufgrund von häufigem Zusammensein um der Sache selbst willen und aufgrund des Zusammenlebens [sc. von Schüler und Lehrer der Philosophie] plötzlich, wie ein von einem überspringenden Feuer entflammtes Licht, in der Seele entsteht und sich nunmehr selbst ernährt'."

siert, schließen insofern sinnvoll an fr. V 65b an, als sie Ausführungen des Siebten Briefs aufgreifen, die vom „ersten Guten", also von einem der in fr. V 65b angesprochenen platonischen „Prinzipien" handeln. (Zur Identifikation des Ersten Guten mit Gott siehe unten S. 357.) Die Rede von weisen Männern, „die zu wissen fähig sind" (fr. VI 3), kontrastiert mit der Kritik an den Christen, die „von Dingen reden, von denen sie kein Wissen haben" (fr. V 65b). Der Übergang von fr. V 65b zu fr. VI 3 ist nicht im Wortlaut erhalten. Origenes greift hier nur insoweit auf Ausführungen des Alethes Logos zurück, als sie seiner eigenen Argumentation dienen: In CC VI 2 konstatiert er, dass die Jünger Jesu in vielen Völkern Hörer fanden, die sich von ihnen beeinflussen ließen und „in dem Maß, wie ihr freier Wille zur Annahme des Guten (τοῦ καλοῦ) hinneigte, zu weitaus besseren (βελτίους) Menschen wurden" (Übers. *C. Barthold*, FC 50/4). Auf der Basis dieser Feststellung wendet er sich anschließend den von Kelsos angeführten griechischen Philosophen zu, die sich über das Erste Gute geäußert haben. Origenes spricht hier, in CC VI 3, zwar weiterhin aus seiner Perspektive, dürfte aber Termini aufgreifen, die schon Kelsos gebrauchte.

[8] δηλούτωσαν (nach dem Text der Philokalie) statt δηλούσθωσαν (nach Cod. Vat. graec. 386, so auch Borret u. a.).

[9] Bei Kelsos erschien die Wendung „ῥητὸν […] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα" (Ep. VII 341c) möglicherweise ungekürzt (siehe unten Anm. 10 und 49).

[10] Vgl. Ep. VII 341c–d: „ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει."

[11] Die auf „dass" (ὡς) folgenden Worte werden gelegentlich nicht Kelsos, sondern Origenes zugeschrieben, der dadurch seine eigene Kenntnis platonischer Texte beweisen wolle (so z. B. *M. Fiedrowicz* in FC 50/4, 1010 Anm. 154; anders z. B. *Lona*, Wahre Lehre, 318). Origenes kann aber in CC VI 3 den Text, den er bei Kelsos vorfand, zunächst selektiv, dann vollständiger

Fr. VI 6 [Κέλσος·] Εἰ δέ μοι ἐφαίνετο γραπτέα τε ἱκανῶς εἶναι πρὸς τοὺς πολλοὺς καὶ ῥητά, τί κάλλιον ἐπέπρακτο ἂν ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποις μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν εἰς φῶς τοῖς πᾶσι προαγαγεῖν;	Fr. VI 6[12] [Kelsos, aus Ep. VII 341d zitierend:] „Wenn ich den Eindruck hätte, die Dinge seien in einer im Hinblick auf die große Menge hinreichenden Weise aufzuschreiben und sagbar[13] – was hätten wir in diesem Leben Schöneres tun können, als sie zu großem Nutzen für die Menschen aufzuschreiben und für alle die Natur ans Licht zu bringen?“
[‚Frr. VI 7a und b‘, frr. VI 7c und d: Vermutlich erst von Origenes hier eingefügt.[14]]	
Fr. VI 8a [Ὠριγένης· …] ἄλλας λέξεις πλατωνικάς, δηλούσας ὅτι ‚ὀλίγοις‘ ἐστὶ γνωστὸν τὸ ἀγαθόν, ἐπεὶ οἱ πολλοὶ μετὰ ‚καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς‘ ‚ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος‘ πληρωθέντες ‚ὡς σεμνὰ ἄττα μεμαθηκότες‘ λέγουσί τινα ὡς ἀληθῆ[15].	Fr. VI 8a [Origenes, auf Ep. VII 341e anspielend: Er las bei Kelsos noch] „andere platonische Aussagen, die deutlich machen, dass das Gute ‚wenigen‘ erkennbar ist, weil die große Menge mit ‚einer unangebrachten Verachtung‘, ‚erfüllt von hoher und aufgeblasener Zuversicht, als ob sie etwas Erhabenes gelernt

wiedergegeben haben. (Zu dieser Vorgehensweise vgl. die unterschiedlichen Fassungen von fr. II 1 sowie frr. II 74/75 und fr. VI 10c.)

[12] Nachdem Origenes sich mit dem Inhalt von fr. VI 3 intensiv auseinandergesetzt hat (CC VI 3–5) – siehe unten S. 333 –, zitiert er fr. VI 6, ohne es zu lokalisieren. Da fr. VI 6 aus Worten des Siebten Briefs besteht, die sich dort kurz nach den in fr. VI 3 zitierten finden, liegt die Annahme nahe, dass Kelsos seinen Text fortsetzte, indem er weiter dem Siebten Brief folgte.

[13] Das Nebeneinander der unterschiedlichen Verbaladjektive γραπτέα („was geschrieben werden soll bzw. muss“) und ῥητά („was gesagt werden kann bzw. darf“) führt zu Irritationen. Schon ein Korrektor der Ep. VII enthaltenden Handschrift Vat. gr. 1 (olim 796) aus dem 9. oder 10. Jahrhundert war in Versuchung, ῥητέα statt ῥητά zu lesen (vgl. Platonis Epistulae, herausgegeben von *J. Moore-Blunt*, Leipzig 1985, VII und 34). Plotin dagegen bezeichnet das Eine als „οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτόν“ (Enn. VI 9,4). Auch manche Kelsos-Übersetzer verstehen γραπτέα im Sinne von γραπτά (z. B. FC 50/4, 1015: „diese Inhalte ließen sich in einer für die große Menge geeigneten Form aufschreiben und ausprechen“). Dem steht entgegen, dass Origenes, der in CC VI 6 mehrmals γραπτέα neben ῥητά wiederholt (SC 147: 192,21.25 f.), eindeutige Beispiele für ein Schreib-*Verbot* anführt. So lehre Johannes der Evangelist den Unterschied zwischen γραπτέα und οὐ γραπτέα, indem er von den sieben Donnern spricht, die ihm „verboten, ihre Worte zu verschriftlichen“ (CC VI 6 [SC 147: 192,30 f.] nach Apk 10,4).

[14] Die vier Kelsos-Aussagen, auf die in CC VI 7 angespielt wird, fügen sich gut in den Argumentationsgang des Origenes ein, nicht aber in den des Kelsos; bei den beiden ersten dürfte es sich zudem eher um Paraphrasen des Origenes als um eigenständige Kelsos-Zitate handeln. Siehe unten S. 337 f.

[15] Vgl. Ep. VII 341e: „Ἀλλ᾽ οὔτε ἀνθρώποις ἡγοῦμαι τὴν ἐπιχείρησιν περὶ αὐτῶν λεγομένην ἀγαθόν, εἰ μή τισιν ὀλίγοις ὁπόσοι δυνατοὶ ἀνευρεῖν αὐτοὶ διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως, τῶν τε δὴ ἄλλων τοὺς μὲν καταφρονήσεως οὐκ ὀρθῆς ἐμπλήσειεν ἂν οὐδαμῇ ἐμμελῶς, τοὺς δὲ ὑψηλῆς καὶ χαύνης ἐλπίδος, ὡς σέμν᾽ ἄττα μεμαθηκότας.“

	hätte', bestimmte Dinge behauptet, als seien sie wahr".[16]
Fr. VI 8b [Κέλσος·] ταῦτα προειρηκὼς ὁ Πλάτων ὅμως οὐ τερατεύεται οὐδ᾽ ἀποφράττει τοῦ προσερέσθαι βουλομένου τί ποτε ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται, τὴν γλῶτταν, οὐδ᾽ αὐτόθεν κελεύει φθάσαντας πιστεύειν ὅτι τοιόσδε ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ υἱὸν ἔχει τοιόνδε, καὶ οὗτος κατελθὼν ἐμοὶ διελέξατο.	Fr. VI 8b[17] [Kelsos:] „Nachdem Platon dies vorausgeschickt hat, erzählt er dennoch keine Wundergeschichten und stopft dem nicht den Mund, der noch weiter fragen will, was es denn sei, worauf sich sein verheißungsvolles Reden bezieht, und er fordert nicht auf dieser Basis dazu auf, im Voraus zu glauben: Gott ist so und so und hat einen Sohn, der so und so ist, und dieser ist herabgekommen und hat sich mit mir unterredet."

1.2 Die Fragmente VI 9–11 inklusive VI 7c und 7d

Fr. VI 9 [Κέλσος·] Ἔτι δὲ μακρότερα περὶ αὐτῶν ἐν νῷ μοι γέγονεν εἰπεῖν· τάχα γὰρ ἂν ὧν πέρι λέγω σαφέστερον ἂν εἴη τι λεχθέντων αὐτῶν· ἔστι γάρ τις λόγος ἀληθής, ἐναντίος τῷ τολμήσαντι γράφειν τῶν τοιούτων <καὶ> ὁτιοῦν πολλάκις μὲν ὑπ᾽ ἐμοῦ καὶ πρότερον λεχθείς, ἔοικε δ᾽ οὖν εἶναι καὶ νῦν λεκτέος. Ἔστι τῶν ὄντων ἑκάστῳ, δι᾽ ὧν τὴν ἐπιστήμην ἀνάγκη παραγίνεσθαι, τρία, τέταρτον δὲ αὖτη, πέμπτον δὲ αὐτὸ τιθέναι δεῖ, ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν. ἕν μὲν ὄνομα, δεύτερον δὲ λόγος, τὸ δὲ τρίτον εἴδωλον, τὸ τέταρτον δὲ ἐπιστήμη.'	Fr. VI 9[18] [Kelsos, aus Ep. VII 342a–b zitierend:] „‚Noch Weiteres darüber zu sagen, ist mir in den Sinn gekommen: Vielleicht wird ja etwas von dem, worüber ich spreche, deutlicher, wenn ich es gesagt habe. Es gibt nämlich eine gewisse wahre Lehre, die dem, der es wagt, irgendetwas von dem, was so beschaffen ist, aufzuschreiben, entgegensteht. Sie ist von mir zwar schon früher oft zur Sprache gebracht worden. Es scheint aber nun, dass sie auch jetzt zur Sprache kommen muss: Es gibt für jedes Seiende drei, durch die das Wissen zustande kommen muss; das vierte

[16] Hier wird auf Aussagen aus Ep. VII 341e angespielt, die dort nach nur einem weiteren Satz auf die in fr. VI 6 zitierten aus 341d folgen. Im Alethes Logos setzte sich das Zitat aus dem Siebten Brief nach fr. VI 6 möglicherweise einfach fort.

[17] Fr. VI 8b erschien laut Origenes „nach" (μετά) fr. VI 8a, was hier vermutlich „gleich danach" bedeutet: Auf die ursprünglich wohl nahezu lückenlosen Zitate aus Ep. VII 341c–e (frr. VI 3–8a) folgt ab fr. VI 8b Kelsos' Kommentar. (Zur gleichen Struktur in frr. VI 9–11 siehe unten.)

[18] Origenes gibt keinen Hinweis auf den ursprünglichen Ort von fr. VI 9. Da aber das in

	ist das Wissen selbst. Und als fünftes muss man eben das ansetzen, was also erkennbar und wahrhaft seiend ist. Das erste ist der Name, das zweite die Definition, das dritte das Bild, das vierte aber das Wissen.‘“[19]
Fr. VI 7d [Ὠριγένης·] ‚Εὐμενεῖς‘ οὖν ‚ἔλεγχοι‘ παρ᾽ ἡμῖν εἰσι μᾶλλον […].	Fr. VI 7d [Origenes, auf Ep. VII 344b anspielend:] „‚Wohlwollende Widerlegungen/Überprüfungen‘ also gibt es eher bei uns […].“[20]
Fr. VI 7c [Ὠριγένης·] καὶ ἄλλην λέξιν ἐκτίθεται Πλάτωνος δι᾽ ὧν φησιν ‚ἐρωτήσεσι καὶ ἀποκρίσεσι χρωμένων ἐλλάμπειν φρόνησιν‘ τοῖς κατ᾽ αὐτὸν φιλοσοφοῦσι.	Fr. VI 7c [Origenes, auf Ep. VII 344b anspielend:] „Er [sc. Kelsos] zitiert auch eine andere Aussage Platons, indem er sagt, dass denen, die nach seiner [sc. Platons] Art philosophieren, ‚durch Anwendung von Fragen und Antworten Einsicht aufleuchte.‘“[21]

diesem Fragment angeführte Zitat aus Ep. VII 342a–b unmittelbar an die in fr. VI 8a zitierten und in fr. VI 8b kommentierten Worte aus Ep. VII 341e anschließt, ist anzunehmen, dass fr. VI 9 hier folgte. Auch die Gesamtstruktur der Fragmente V 65b–VI 10c (siehe unten S. 328–330) spricht dafür, dass Kelsos nach seinem Kommentar (fr. VI 8b) weiter aus Ep. VII zitierte.

[19] Das im Siebten Brief anschließend (342b–d und 343a) angeführte Beispiel für ein wirklich Seiendes, das anhand von Name, Definition und Abbild nur annähernd erkannt wird, nämlich der Kreis, wird von Origenes nicht erwähnt. Ob sich bei Kelsos ein Hinweis darauf fand, muss offenbleiben.

[20] Origenes sagt nicht, dass auch Kelsos die „wohlwollenden Widerlegungen/Überprüfungen“ (εὐμενεῖς ἔλεγχοι) aus Ep. VII 344b erwähnte. Vgl. aber die auf zuvor zitierte Aussagen aus Ep. VII zurückschauende Feststellung in fr. VI 10a, Platon habe durch seine Worte über das „Unaussprechliche“ nicht den Eindruck vermitteln wollen, er weiche aus „in das Unwiderlegbare/Unüberprüfbare“ (εἰς ἀνεξέλεγκτον). Wenn Kelsos die εὐμενεῖς ἔλεγχοι zitiert und – wie in frr. VI 3, 6, 8a – die Reihenfolge der aus Ep. VII übernommenen Worte respektiert hat, fand sich fr. VI 7d im Alethes Logos vor fr. VI 7c.

[21] Gründe für die vorgeschlagene Einordnung von fr. VI 7c: a) die ursprüngliche Reihenfolge der zitierten Worte aus Ep. VII; b) die Vermutung, dass Kelsos, wieder wie in frr. VI 3, 6 und 8a, zunächst (in frr. VI 9, 7d und 7c) mehrere Sätze aus Ep. VII zitiert, um sie anschließend (ab fr. VI 10a) insgesamt zu kommentieren; c) die Tatsache, dass Origenes in CC VI 10 (SC 147: 202,32 f.) in Anspielung auf Ep. VII 344b darauf hinweist, auch die Christen träten an aufnahmefähige Personen „in argumentativer Weise ‚durch Fragen und Antworten‘ (δι᾽ ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων)“ heran – eine Formulierung, die sich gerade dann anbot, wenn Kelsos kurz zuvor dieselben Worte zitiert hat.

Fr. VI 10a [Κέλσος·] ὁρᾷς ὅπως Πλάτων, καίτοι διαβεβαιωσάμενος ὅτι ῥητὸν οὐκ ἔστιν, ὅμως, ἵνα μὴ εἰς ἀνεξέλεγκτον ἀναχωρεῖν δόξῃ, λογισμὸν ὑπέχει ταύτης τῆς ἀπορίας· εἴη γὰρ ἂν τυχὸν ῥητὸν καὶ τὸ μηδὲν.	Fr. VI 10a [Kelsos:] „Du siehst, wie Platon, obwohl er versichert hat, dass es nicht ‚sagbar' ist, dennoch, damit es nicht so scheint, als zöge er sich auf etwas zurück, das nicht zu überprüfen ist, eine Begründung dieser Aporie bietet. Denn ‚sagbar' mag vielleicht sogar das Nichts sein."[22]
Fr. VI 10b [Κέλσος·] ὁ Πλάτων οὐκ ἀλαζονεύεται καὶ ψεύδεται φάσκων αὐτὸς καινόν τι εὑρίσκειν ἢ ἀπ᾽ οὐρανοῦ παρὼν ἀγγέλλειν, ἀλλ᾽ ὁπόθεν ἐστὶ ταῦθ᾽ ὁμολογεῖ.	Fr. VI 10b[23] [Kelsos:] „Platon prahlt nicht und lügt nicht, indem er behauptet, er selbst finde etwas Neues oder verkünde es, nachdem er vom Himmel gekommen sei, sondern gibt offen an, woher diese Dinge stammen."
Fr. VI 10c [Ὠριγένης·] Οὐ πρὸς πάντα οὖν τὸν προσιόντα φαμὲν ὅτι πρῶτον πίστευσον […] ὃν εἰσηγοῦμαί σοι τοῦτον εἶναι υἱὸν θεοῦ, κἂν ᾖ δεδεμένος ἀτιμότατα ἢ κεκολασμένος αἴσχιστα, κἂν χθὲς καὶ πρώην ἐν τοῖς πάντων ὀφθαλμοῖς ἐπονειδιστότατα κεκαλινδημένος, οὐδέ φαμεν· Ταύτῃ καὶ μᾶλλον πίστευσον.	Fr. VI 10c[24] [Origenes zu Vorwürfen des Kelsos:] „Wir sagen nicht zu jedem, der zu uns kommt: ‚Zuerst glaube […], dass der, den ich dir vorstelle, Gottes Sohn ist, auch wenn er auf entehrendste Weise gebunden oder auf schändlichste Weise bestraft worden ist und auch wenn er sich gestern und vorgestern vor aller Augen in höchst tadelnswerter Weise herumgetrieben hat.' Wir sagen auch nicht: ‚Aus diesem Grund glaube sogar noch mehr.'"

[22] Auch fr. VI 10a erscheint bei Origenes ohne Ortsangabe. Der hier erfolgende Rückblick (ὁρᾷς) ist allerdings erst nach der Kenntnisnahme der erwähnten platonischen Begründung der Aporie möglich. Diese findet sich in Ep. VII 342c–344d. Also dürfte fr. VI 10a nach frr. VI 7d und 7c einzuordnen sein, in denen aus 344b zitiert wird. Wenn der Leser des Alethes Logos laut fr. VI 10a anhand von Kelsos' Zitaten aus Ep. VII „sehen" konnte, „wie Platon eine Begründung dieser Aporie bietet", sind diese Zitate in CC offenbar nur unvollständig überliefert.

[23] Fr. VI 10b wird zwar von Origenes nicht genauer lokalisiert, schließt aber insofern sinnvoll an fr. VI 10a an, als Platons Vorgehen hier weiter kommentiert wird.

[24] Wieder fehlt eine Ortsangabe. Dass fr. VI 10c schon im Alethes Logos auf fr. VI 10b folgte, erscheint aber vom inhaltlichen Zusammenhang her möglich.

Fr. VI 11 [Κέλσος·] ἐὰν οἵδε μὲν […] εἰσηγῶνται τόνδε, ἄλλοι δὲ ἄλλον, κοινὸν δὲ πάντων ἦ καὶ πρόχειρον· πίστευσον, εἰ σωθῆναι θέλεις ἢ ἄπιθι· τί ποιήσουσιν οἱ ἀληθῶς σῴζεσθαι θέλοντες; Ἢ κύβους ἀναρρίψαντες μαντεύσονται, ποῖ τράπωνται καὶ τίσι προσθῶνται;	Fr. VI 11[25] [Kelsos:] „Wenn die einen [sc. unter den Christen] diesen [sc. als Gottes Sohn] präsentieren, andere aber einen anderen, und allen [die Aufforderung] gemeinsam ist und auf der Zunge liegt: ‚Glaube, wenn du gerettet werden willst, oder mach dich fort!‘, was werden dann die tun, die wahrhaftig gerettet werden wollen? Werden sie sich etwa durch das Werfen von Würfeln weissagen lassen, wohin sie sich wenden und welchen [Personen] sie sich anschließen sollen?“

Mit Fragment VI 11 endet der hier unternommene Rekonstruktionsversuch, da sich in *Contra Celsum* außer den oben angeführten Kelsos-Fragmenten keine weiteren finden, die dem vorliegenden Abschnitt sinnvoll zugeordnet werden könnten.[26] Die vorgeschlagene Reihenfolge der Fragmente V 65b und VI 3–11 wird gestützt durch Parallelen in Terminologie und Inhalt der beiden hier erkennbaren Unterabschnitte, die auf eine Zweiteilung der Argumentation im „philosophischen Exurs“ des *Siebten Briefs* zurückgeht.[27] Kelsos zitiert zunächst aus dem ersten, dann aus dem zweiten Teil, um das Zitierte jeweils anschließend zu kommentieren:

Frr. V 65b–VI 8b	**Frr. VI 9–11 inklusive frr. VI 7c und d**
Einleitung	**Einleitung**
Fr. V 65b Kelsos: „Was die Christen [sc. im Bereich philosophischer Aussagen] verderben, *muss* zunächst *zur Sprache kommen* (λεκτέον).“	Fr. VI 9 Ep. VII 342a: „Es scheint, dass die ‚wahre Lehre‘ jetzt *zur Sprache kommen muss* (λεκτέος).“

[25] Origenes gibt an, dass fr. VI 11 bei Kelsos „nach“ (μετά) fr. VI 10c erschien, nicht aber, ob es unmittelbar folgte. Dass die beiden Fragmente im Alethes Logos zumindest aufeinander bezogen waren, lassen terminologische Entsprechungen erkennen; vgl. fr. VI 10c: „τὸν προσιόντα […] πίστευσον […] εἰσηγοῦμαι […] μᾶλλον πίστευσον“ und fr. VI 11: „εἰσηγῶνται […] πίστευσον […] ἄπιθι“.

[26] In CC VI 12 (SC 147: 206,1) wendet Origenes sich „einem anderen Vorwurf“ des Kelsos gegen die Christen zu. Zwar werden hier und im Folgenden von Kelsos weitere Platon-Zitate herangezogen. Allerdings stammen sie ausnahmslos aus anderen Schriften als Ep. VII (fr. VI 12: Apologia 20d; fr. VI 15: Leges 715e–716a; fr. VI 16: Leges 743a; fr. VII 58: Crito 49b–e).

[27] Deren zweiter Teil beginnt mit den Worten „Noch Weiteres (μακρότερα) darüber zu sagen, ist mir in den Sinn gekommen“ (Ep. VII 342a, zitiert in fr. VI 9).

Platon (nach Kelsos) zur Erkennbarkeit des Ersten Guten	**Platon zur Erkennbarkeit jedes wahrhaft Seienden**
Fr. VI 3 Kelsos (nach Origenes): „Denen, die *zu wissen* (ἐπίστασθαι) fähig sind, verdeutlichen die Weisen der alten Zeit das, was mit dem Ersten Guten zu tun hat.“	Fr. VI 9 Ep. VII 342a: „Es gibt für jedes Seiende drei, durch die *das Wissen* (ἐπιστήμην) zustande kommen muss.“
Fr. VI 6 Ep. VII 341d: „Wenn ich den Eindruck hätte, die Dinge seien in einer im Hinblick auf die große Menge hinreichenden Weise *aufzuschreiben* (γραπτέα) […], was hätten wir in diesem Leben Schöneres tun können, als sie […] *aufzuschreiben* (γράψαι) […]?“	Fr. VI 9 Ep. VII 342a: „Es gibt nämlich eine gewisse wahre Lehre, die dem, der es wagt, irgendetwas von dem, was so beschaffen ist, *aufzuschreiben* (γράφειν), entgegensteht.“
Fr. VI 8a Kelsos nach Ep. VII 341e (paraphrasiert von Origenes): „Das Gute ist nur ‚wenigen‘ *erkennbar* (γνωστόν), weil die große Menge mit einer ‚unangebrachten Verachtung‘ […] bestimmte Dinge *behauptet*, *als seien sie wahr* (λέγουσι ὡς ἀληθῆ).“	Fr. VI 9 Ep. VII 342a: Wie die „*wahre Lehre*“ (ἀληθὴς λόγος) besagt, muss man „als fünftes eben das ansetzen, was also *erkennbar* (γνωστόν) und *wahrhaft* (ἀληθῶς) seiend ist“.
Kommentar des Kelsos: Vergleich platonischer und „christlicher“ Aussagen	**Kommentar des Kelsos: Vergleich platonischer und „christlicher“ Aussagen**
Fr. VI 8b „Nachdem Platon dies vorausgeschickt hat, erzählt er *dennoch* (ὅμως) keine Wundergeschichten und stopft dem nicht den Mund, der noch weiter fragen will, was es denn sei, worauf sich sein verheißungsvolles Reden bezieht, und er fordert nicht auf dieser Basis dazu auf, *im Voraus zu glauben* (φθάσαντες πιστεύειν): *Gott* (ὁ θεός) ist so und so und hat einen *Sohn* (υἱόν), der so und so ist, und dieser ist	Fr. VI 10a „Du siehst, wie Platon, obwohl er versichert hat, dass es nicht ‚sagbar‘ ist, *dennoch* (ὅμως) […] eine Begründung dieser Aporie bietet.“ Fr. VI 10b „Platon prahlt nicht und lügt nicht, indem er behauptet, er […] verkünde Neues, nachdem er *vom Himmel gekommen* sei (ἀπ᾽ οὐρανοῦ παρών) […].“

herabgekommen (κατελθών) und hat sich mit mir unterredet.“	Fr. VI 10c [Nach Kelsos sagen die Christen:] „*Glaube zuerst* (πρῶτον πίστευσον), dass der, den ich dir vorstelle, *Sohn Gottes* (υἱὸν θεοῦ) ist.“

In diese Parallelstruktur fügen sich alle diejenigen erhaltenen Kelsos-Fragmente ein, die einen Bezug zum „philosophischen Exkurs“ des *Siebten Briefs* haben und keinen Anlass zu der Vermutung geben, von Origenes verschoben worden zu sein: V 65b, VI 3, VI 6, VI 8a und b, VI 9, VI 10a–c. Die innerhalb dieser Fragmente zitierten Worte aus dem *Siebten Brief* erscheinen in derselben Reihenfolge wie in diesem selbst. Dies lässt vermuten, dass dasselbe auch für die Zitate aus *Epistula* VII 344b gilt, dass die Fragmente VI 7c und d also entsprechend einzuordnen sind.[28] Weitere Indizien für diese Annahme werden sich aus der folgenden Analyse von Origenes' Kommentar ergeben.

2. Die Kommentare des Origenes und des Kelsos

2.1 Zur Argumentation des Origenes und seinen Eingriffen in den Text des Kelsos

In welcher Weise Platon von Kelsos rezipiert wird, lässt sich heute nur noch aus Origenes' Widerlegung des *Alethes Logos* erschließen, das heißt unter Berücksichtigung der Argumentationsziele des Theologen. Daher soll zunächst untersucht werden, wie dieser die Zitate aus dem siebten platonischen Brief, die er im Werk des Kelsos vorfand, interpretiert und womöglich seinen eigenen Zwecken nutzbar macht.

Dadurch, dass Origenes von seinem Mäzen und Auftraggeber Ambrosius verpflichtet worden ist, jeden Einwand des Kelsos gegen die Christen zu widerlegen,[29] sind ihm einerseits Themen vorgegeben, auf die er einzugehen hat. Andererseits nimmt Origenes sich die Freiheit, eigene Akzente zu setzen und sogar Passagen des Kelsos-Texts innerhalb seiner Widerlegung umzustellen, wenn es für seine eigene Argumentation von Nutzen ist. Schon das zweite im vorliegenden Kontext von Origenes zitierte Kelsos-Fragment (VI 1) dürfte ursprünglich einen anderen Ort gehabt haben. Während der Leser auf die in Fragment V 65b angekündigten Beispiele für christliche Missverständnisse und Depravationen philosophischer Aussagen wartet, spielt Origenes nach

[28] Hatte fr. VI 7c seinen ursprünglichen Ort zwischen fr. VI 9 und fr. VI 10a, ergeben sich zusätzliche Parallelen zwischen beiden Unterabschnitten. Die platonische Aussage, dass „durch den Gebrauch von Fragen (ἐρωτήσεσι) und Antworten Einsicht aufleuchtet (ἐξέλαμψε)“ (Ep. VII 344b, zitiert in fr. VI 7c), korrespondiert in ihrer Lichtmetaphorik mit den in fr. VI 3 zitierten Worten aus Ep. VII 341d („wie ein von einem überspringenden Feuer entflammtes Licht“). Die Erwähnung der „Fragen und Antworten“ erinnert zudem an Kelsos' Feststellung in fr. VI 8b, Platon stopfe dem nicht den Mund, der „noch weiter fragen“ (προσερέσθαι) will.

[29] Vgl. z. B. CC Pr. 3 (SC 132: 68,4–8); II 20 (SC 132: 446,11 f.); III 1 (SC 136: 14,3–5).

dieser Ankündigung zunächst zweimal auf eine Aussage des Kelsos an, die kein Beispiel, sondern eine zusammenfassende Feststellung enthält: Kelsos „hätte gern", dass das, was ihm im Bereich der vermeintlich christlichen Aussagen „gut" erscheine, „bei denen, die Philosophie treiben, noch besser und deutlicher gesagt worden sei"[30]. Es sei nach seiner Behauptung „bei den Griechen besser gesagt und ohne hoch hinaus zu wollen und (ohne) ein Reden, das so ist, als stamme es von Gott oder einem Sohn Gottes"[31].

Die Frage nach dem ursprünglichen Ort der Kelsos-Aussage, auf die Origenes sich hier bezieht, ist nicht geklärt. Anders als bisher angenommen,[32] ist dieser Ort meines Erachtens im Umfeld von Fragment VII 58 zu suchen, das heißt am Ende des gesamten Abschnitts, den Kelsos dem Vergleich zwischen philosophischen und (ähnlichen) christlichen Aussagen widmet.[33] Dass Origenes die zitierte Aussage kurz nach dem Text von Fragment VII 58 vor Augen hatte, ist insofern wahrscheinlich, als er nach der Wiedergabe dieses Fragments zunächst nicht dessen Inhalt – das Verbot, Unrecht durch Unrecht zu erwidern – diskutiert, sondern, mit ähnlicher Terminologie wie in *Contra Celsum* V 65 und VI 1, nochmals die Meinung des Kelsos aufgreift, gemeinsame oder zumindest vergleichbare Überzeugungen beider Seiten seien „bei den Griechen besser ausgedrückt" als bei den Christen.[34] Fand diese Aussage sich bei Kelsos ursprünglich erst nach Fragment VII 58, am Ende des Abschnitts, mit dessen Untersuchung Origenes in *Contra Celsum* V 65 und VI 1 beginnt, so versuchte der Theologe, die Wirkung der auf Fragment V 65b folgenden Beispiele des Kelsos – also auch der Zitate aus dem *Siebten Brief* – zu entkräften, indem er dessen Schlussfolgerung

[30] CC V 65 (SC 147: 176,23–25): „βουλόμενος τὰ καλὰ τῶν νομιζομένων Κέλσῳ παρὰ Χριστιανοῖς λέγεσθαι καὶ βέλτιον καὶ τρανότερον εἰρῆσθαι παρὰ τοῖς φιλοσοφοῦσιν."

[31] CC VI 1 (SC 147: 178,6–8) = fr. VI 1: „φάσκων βέλτιον αὐτὰ παρ᾽ Ἕλλησιν εἰρῆσθαι καὶ χωρὶς ἀνατάσεως καὶ ἀπαγγελίας [nach Codices der Philokalie; statt ἐπαγγελίας nach Vat. graec. 386] τῆς ὡς ἀπὸ θεοῦ ἢ υἱοῦ θεοῦ."

[32] O. Glöckner fügt fr. VI 1 in seiner Edition (Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, Bonn 1924, 51,4–6) zwischen den Fragmenten VI 49 und 50 (zur Einfalt der Schriften des Mose und der Propheten) ein, ohne dies hinreichend zu begründen (so schon *H. O. Schröder*, Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Texts und Kommentar [Habilitationsschrift, Gießen 1938, masch.], 143; *R. Bader*, Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos, Stuttgart/Berlin 1940, 141 Anm. 4 zu fr. V 65, und ebd. 166 Anm. 1 zu fr. VI 50). Die meisten Herausgeber belassen fr. VI 1 an dem Platz, den es in CC einnimmt, zwischen fr. V 65b und fr. VI 3, was zur Annahme von Textlücken zwingt (vgl. *Lona*, Wahre Lehre, 316).

[33] Behandelt werden Aussagen zur Gotteserkenntnis (frr. V 65b, VI 3, 6, 8a und b, 9, 10 a–c und 11), zu menschlicher und göttlicher Weisheit (fr. VI 12), zur Demut (fr. VI 15), zum Reichtum (fr. VI 16), zum Verzicht auf Vergeltung von Unrecht durch Unrecht (fr. VII 58). Der erhebliche Abstand zwischen fr. VI 16 und fr. VII 58 in CC geht auf den Einschub zahlreicher ursprünglich erst nach fr. VII 58 erscheinender Kelsos-Aussagen zurück, den Origenes zugunsten seiner eigenen Argumentation vornahm (vgl. *J. Arnold*, Der Wahre Logos des Kelsos. Eine Strukturanalyse, Münster 2016, 91–135).

[34] CC VII 59 (SC 150: 150,1–154,42).

aus den einzelnen Vergleichen zwischen christlichen und philosophischen Aussagen von vornherein widerlegte.[35]

Origenes antwortet auf jeden der in Fragment VI 1 angesprochenen Punkte: Der These des Kelsos, die im vorliegenden Abschnitt des *Alethes Logos* (frr. VI 3–16 und VII 58) angesprochenen Inhalte seien bei den Griechen bzw. bei denen, die Philosophie treiben, „besser" (βέλτιον) ausgedrückt als bei den Christen (fr. VI 1), setzt Origenes in *Contra Celsum* VI 2 entgegen, dass durch die christliche Verkündigung aufgrund ihrer größeren Verständlichkeit mehr Menschen (moralisch) „besser" (βελτίους) werden als durch die Philosophie Platons.[36] Auf Kelsos' Unterstellung, die Christen wollten in ihren Reden „hoch hinaus" (wörtlich ist von ἀνάτασις, „Hoch-Recken", die Rede[37]), antwortet Origenes mit einem Hinweis auf die „Schlichtheit in den Formulierungen ihrer Schriften" (ἐν λέξεσιν εὐτελείᾳ τῶν γραφῶν).[38] Und in welchem Sinn das Reden der Christen tatsächlich als „Reden von Gott oder einem Sohn Gottes her" verstanden werden kann, erläutert Origenes unter Hinweis auf 1 Kor 2,4 f.: Wenn Paulus sagt, seine Rede bestehe „im Erweis von Geist und Kraft" (δυνάμεως), damit unser Glaube „auf Gottes Kraft" (ἐν δυνάμει θεοῦ) beruhe, wird damit zum Ausdruck gebracht, dass das Gesagte (τὸ λεγόμενον), auch wenn es an sich wahr und höchst glaubwürdig ist, nicht aus eigenem Vermögen die menschliche Seele erreicht, sondern erst, wenn dem Redenden „von Gott her" (θεόθεν) eine gewisse „Kraft" (δύναμις) gegeben wird.[39]

Indem Origenes den größeren Nutzen der christlichen Rede gegenüber den (nur einer intellektuellen Elite verständlichen) Ausführungen Platons betont, will er diesen nicht grundsätzlich jeden Nutzen absprechen.[40] Ori-

[35] Ähnlich verfährt Origenes, wenn er abschließende Aussagen des Kelsos zur fortwährenden Spaltung der Christen (frr. III 9–14, ursprünglich verknüpft mit frr. V 61–65) unmittelbar nach der Ankündigung des Themas „Abspaltung der Christen von den Juden" (frr. III 5–8) zitiert und kommentiert. Vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 135–141 und 311 f. Siehe auch unten S. 338 (zu ‚fr. VI 7b').

[36] SC 147: 182,39. Vgl. ebd. 180,14–18 den Hinweis auf die „Besserung" (βελτίωσις) auch einfacher Menschen durch die gut verständlichen Lehren Epiktets.

[37] Zur genaueren Bedeutung von ἀνάτασις im vorliegenden Zusammenhang siehe unten den Abschnitt 2.2.3.

[38] CC VI 2 (SC 147: 180,2 f.); vgl. ebd. (180,8 f. und 12–14).

[39] Ebd. (SC 147: 180,21–182,28).

[40] Trotz der Kritik an Platons ausgefeiltem Stil, der „nur wenigen nützte, wenn er überhaupt nützte" (ὀλίγους μὲν ὤνησεν, εἴ γε ὤνησεν: CC VI 2 [SC 147: 180,10]), heißt es (ebd. [180,19 f.]): „Die zahlreiche Menschenwelt hat ja auch diesen [Platon] in Nutzen bringender Weise (χρησίμως) hervorgebracht." Vgl. CC VII 59 (SC 150: 152,36–154,37): Platon gleiche Köchen, die ihre Speisen in einer (nur, aber doch immerhin) „den Gebildeten Nutzen bringenden Weise (χρησίμως) zubereiten". Zur Platon-Rezeption des Origenes vgl. z. B. *B. Bäbler/H.-G. Nesselrath* (Hgg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker, Tübingen 2018 (hier besonders *Th. Kobusch*, Produktive Rezeption. Zum Platonismus des ‚christlichen Philosophen' Origenes, 61–89; *W. Löhr*, Der platonische Ideenkosmos bei Origenes, 91–108; *A. Villani*, Platon und der Platonismus in Origenes' Contra Celsum, 109–127 mit Hinweisen auf ältere Literatur); speziell zu CC vgl. auch *M. Di Pasquale Barbanti*, Platone contro Platone nel Contra Celsum di Origene. Presupposti storici e strutture teoriche, in: Auctores Nostri 9 (2011) 233–256; *M.-O. Boulnois*, Païens et chrétiens en concurrence. L'instrumentalisation de

genes äußert nicht einmal inhaltliche Einwände: Wiederum gleich zu Beginn der Widerlegung des vorliegenden Abschnitts des *Alethes Logos* lässt er seine Leser wissen, es sei nicht, „wie jemand meinen könnte", sein Anliegen, „das zu bekämpfen, was von ihm [Kelsos] aus der Philosophie angeführt wurde".[41] Wie interpretiert Origenes nun aber unter solchen Voraussetzungen die von Kelsos aus dem *Siebten Brief* übernommenen Worte? Dass es unter den Griechen „weise Männer der alten Zeit" gab, die in der Lage waren, „das, was mit dem ersten Guten zu tun hat" (τὰ περὶ τοῦ πρῶτου ἀγαθοῦ), zu verdeutlichen (fr. VI 3), wird nicht in Frage gestellt.[42] Während Origenes andere platonische Sätze dem Teufel zuschreiben kann,[43] stimmt er den aus dem *Siebten Brief* entnommenen Worten allem Anschein nach zu (συγκατατιθέμεθα),[44] das Erste Gute sei „keineswegs sagbar", sondern entstehe „aufgrund von häufigem Zusammensein" (der Philosophierenden) und „plötzlich, wie ein Licht, das von einem überspringenden Feuer entflammt wird, in der Seele".[45] Diese uneingeschränkte Zustimmung setzt allerdings voraus, dass Origenes eine zentrale Aussage des „philosophischen Exkurses" nur verkürzt zitiert. Dass das Erste Gute bzw. Gott „keineswegs sagbar" sei, ist die Überzeugung des Origenes. Dem *Siebten Brief* zufolge ist das wahrhaft Seiende „keineswegs sagbar wie andere Lerngegenstände" (ῥητὸν […] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα).[46] Während über die ursprüngliche Bedeutung

---

la philosophie dans les controverses d'Origène contre Celse et de Cyrille d'Alexandrie contre Julien, in: *Ch. Riedweg* (Hg.), PHILOSOPHIA in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religion. Akten der 17. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 16.–17. Oktober 2014 in Zürich, Boston/Berlin 2017, 217–255.

[41] CC VI 1 (SC 147: 178,2–4). Vgl. die Versicherungen, er sei jemand, der sich bemüht, „keiner treffenden Aussage Feind zu sein" (CC VII 46 [SC 150: 122,1 f.]), und der „nicht um das streitet, was auch bei den Griechen treffend gedacht worden ist, und die gesunden Lehren nicht tadelt" (CC VII 49 [SC 150: 130,1–3]). Man könne zugeben, dass in bestimmten Punkten (ἐπί τινων) Griechen und Christen „dieselben Lehren" (τὰ αὐτὰ δόγματα) haben (CC VI 2 [SC 147: 182,32 f.]).

[42] Was sie zum Ersten Guten zu sagen haben, „sollen die Weisen" getrost „verdeutlichen" und „soll insbesondere Platon erläutern". Die explizite Kritik des Origenes wird sich zumindest zunächst nicht auf den Inhalt des Gesagten beziehen.

[43] CC VIII 4 (SC 150: 186,32–37), bezogen auf *Platon*, Phaedo 246e–247a und 250b. Der „Fürst der Welt" spreche hier „über sich und die Philosophen". Vgl. *C. Fabricius*, Zu den Aussagen der griechischen Kirchenväter über Platon, in: VigChr 42 (1988) 179–187, 181.

[44] CC VI 3 (SC 147: 184,7).

[45] Zur christlichen Rezeption dieses Gedankens schon vor Origenes vgl. *Justin*, Dialogus cum Tryphone Iudaeo (= dial.) 4,1: Das „Sein selbst" gehe nach Platon „über jedes Wesen hinaus" (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, vgl. Respublica [= R.] 509b8) und sei „weder sagbar noch aussprechbar (οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτόν), sondern einzig schön und gut (μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν); in denjenigen Seelen, die sich in einer guten Verfassung befinden, plötzlich entstehend (ἐξαίφνης ταῖς εὖ πεφυκυίαις ψυχαῖς ἐγγινόμενον) wegen ihrer Verwandtschaft [mit Gott] und ihres Verlangens (ἔρωτα) zu schauen." Vgl. dazu *C. Andresen*, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/3) 157–195, 166 mit Anm. 33, der aufgrund des gegenüber dem γενόμενον aus Ep. VII 341e abweichenden ἐγγινόμενον eine Justin und Kelsos gemeinsame Vorlage für möglich hält. In dial. 8,1 wird das Bild des „augenblicklich" in der Seele entzündeten Feuers (ἐμοῦ δὲ παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη) auf den „Akt der christlichen Gotteserkenntnis" (*Andresen*, Justin, 165) übertragen. Auch Klemens von Alexandria stimmt der zitierten Aussage aus Ep. VII 341c–d ausdrücklich zu (Stromata [= str.] V 11,77,1; vgl. ebd. V 12,78,1).

[46] Die Feststellung aus Ep. VII 341c, das wahrhaft Seiende (bzw. nach Kelsos das Erste Gute)

dieser Aussage bis heute kein vollständiger Konsens erreicht wurde,[47] steht fest, dass Platon nach Origenes' Verständnis von einer Sagbarkeit Gottes ausgeht und damit eine der christlichen Position entgegengesetzte Meinung vertritt.[48] Das Zitat aus *Epistula* VII 341c, das unter dieser Voraussetzung nur bedeuten kann, das Erste Gute sei zwar keineswegs sagbar wie andere Lerngegenstände, aber in einer anderen Weise eben doch sagbar, wird von Origenes also nur soweit wiedergegeben, wie er selbst ihm zustimmen kann.[49]

Während Origenes sich zunächst nicht ausdrücklich vom Inhalt der zitierten Aussagen aus dem *Siebten Brief* distanziert, macht er, wie zu erwarten, im Anschluss an Röm 1,18–23[50] kritische Bemerkungen zur Haltung der Philosophen: Erstens ist es göttlicher Offenbarung zu verdanken, dass diese Dinge von ihnen „treffend gesagt sind"[51]. Zweitens „halten" die Philosophen trotz ihrer zutreffenden Aussagen über das Erste Gute „die Wahrheit nieder" (ἀλήθειαν κατέχουσιν), insofern sie Gott, obwohl sie ihn erkannt haben, nicht die angemessene Verehrung und den entsprechenden Dank erweisen.[52] Dieselben Personen, die aus dem Bereich der sinnlich

---

sei „keineswegs sagbar", wird von Origenes insgesamt dreimal ohne den Zusatz „ὡς ἄλλα μαθήματα" zitiert (CC VI 3 [SC 147: 182,4 f. und 184,26 f.] sowie VI 4 [188,29]). Unverkürzt erscheint die Wendung dagegen bei *Klemens von Alexandria*, str. V 11,77,1 und 12,78,1, und *Eusebius*, Praeparatio evangelica (= p.e.) XI 12,2.

[47] Vgl. etwa *H. Krämer*, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Amsterdam 1959 (²1967), 28 Anm. 27: „Die ‚größten Dinge' des VII. Briefs […] sind ‚in keiner Weise wie andere Lerngegenstände sagbar' […], lassen sich also nicht ebenso gut wie anderes Seiendes dialektisch-diskursiv wiedergeben." *Ch. Schefer*, Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon, Basel 2001, 36: „Platon [kann] sagen, dass das πρᾶγμα zwar sagbar ist (wenn auch nicht wie andere Lerngegenstände), aber eben nicht mitteilbar ist." *R. Knab*, Platons Siebter Brief. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Hildesheim [u. a.] 2006, 263 (im Original mit Hervorhebungen): „Man muß auf jeden Fall ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν stets in Zusammenhang mit dem folgenden ὡς ἄλλα μαθήματα lesen: Die σπουδαιότατα Platons [d. h. die Inhalte, mit denen es Platon in höchstem Maße ernst ist; Verf.] sind nicht überhaupt nicht mitteilbar, sondern sie sind eben nicht so mitteilbar wie andere Lerngegenstände."

[48] CC VII 43 (SC 150: 114,1–9): Indem Platon sagt, es sei mühevoll, den Schöpfer und Vater des Alls allen in Worten mitzuteilen (Timaius [= Ti.] 28c), „sagt er nicht, dass er unsagbar sei (ἄρρητον […] οὔ φησιν αὐτὸν εἶναι), sondern sagbar (ῥητόν)". „Wir aber", so Origenes kurz darauf, „sagen, dass Gott unsagbar ist" (Ἡμεῖς δὲ […] ἄρρητον εἶναί φαμεν).

[49] Auch Kelsos greift in seinem Kommentar zu Ep. VII 341c die Wendung „keineswegs sagbar" ohne den Zusatz „wie andere Lerngegenstände" auf, wenn er festhält, Platon habe versichert, das Erste Gute sei „nicht sagbar" (ῥητὸν οὐκ ἔστιν [fr. VI 10a]). Dennoch ist nicht auszuschließen, dass Kelsos die Wendung „ῥητὸν […] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα" zunächst, im Zusammenhang von fr. VI 3, vollständig wiedergab. Sie dürfte für ihn in dem Sinn akzeptabel gewesen sein, dass trotz der Unsagbarkeit des Ersten Guten als solchen ein annäherndes Sprechen über das Erste Gute möglich ist. Zumindest die Mitteilbarkeit philosophischer „Wege" zur Gotteserkenntnis setzt Kelsos ausdrücklich voraus, wenn er in fr. VII 42 ankündigt, er wolle nun „das sonst Unsagbare lehren" (τὸ ἄλλως ἄρρητον […] διδάξαι).

[50] Dieser *locus classicus* zur christlichen Beurteilung paganer philosophischer Aussagen über Gott wird in CC VI 3 (SC 147: 184,13–25) vollständig zitiert. Vgl. auch CC III 47; IV 30; VI 4, 20, 59; VII 37, 46; vgl. *Ch. Reemts*, Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus, Bonn 1998, 126.

[51] CC VI 3 (SC 147: 184,8 f.); vgl. Röm 1,19.

[52] CC VI 3 (SC 147: 184,25) nach Röm 1,18. Vgl. auch CC VII 46.

wahrnehmbaren Dinge zu den geistigen „aufsteigen“ (ἀναβαίνουσιν),[53] „steigen hinab“ (καταβαίνουσιν) – sei es „zum Piräus, um die Artemis als Göttin anzubeten“,[54] sei es sogar auf das Niveau von „Vögeln, Vierfüßern oder Kriechtieren“ (Röm 1,23), die sie gemeinsam mit den Ägyptern verehren.[55] Obwohl griechische Philosophen in einer Weise „über das Erste Gute geschrieben“ und „über die Seele philosophiert“ haben, der Origenes zustimmen kann, haben sie doch „schlichte und kleine Gedanken“ (εὐτελῆ φρονοῦσι καὶ μικρά), „nachdem sie die Größe dessen, was ihnen Gott offenbarte, verlassen haben“ (καταλιπόντες τὸ μέγεθος ὧν αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐφανέρωσεν).[56]

Nach der Kritik an der religiösen Haltung und Praxis der Philosophen bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer Worte über das Erste Gute wendet sich Origenes vergleichbaren Aussagen der Heiligen Schrift und ihren Autoren zu. Abgesehen von dem Hinweis des *Siebten Briefs* auf die Notwendigkeit des „häufigen Zusammenseins“ (πολλῆς συνουσίας) der Philosophierenden für die Erkenntnis des Ersten Guten werden alle in Fragment VI 3 erscheinenden Aussagen des Briefs von Origenes explizit aufgegriffen: Dass das Erste Gute „keineswegs sagbar ist“, wussten „zuerst“ (πρῶτον) – also schon vor den paganen Philosophen – Mose und die auf ihn folgenden Propheten. Aufgrund dieses Wissens verzichteten sie etwa darauf, Näheres über die Theophanien zu schreiben, die Abraham, Isaak oder Jakob gewährt wurden. Auch dass „plötzlich wie von einem überspringenden Feuer Licht in der Seele entzündet wird“, weiß das Wort der Schrift schon „früher“ (das heißt schon vor den Philosophen).[57] Statt von der „Seele“ ist in biblischen Texten vom „Herzen“ die Rede, dessen Reinheit Voraussetzung für die Gottesschau sei,[58] und statt in philosophischen Zusammenkünften sieht die Heilige Schrift in der Initiative Gottes die entscheidende Voraussetzung plötzlich aufblitzender Erkenntnis des Ersten Guten: „‚er ließ‘ dieses Licht ‚in unseren Herzen strahlen‘“[59] (2 Kor 4,6).

---

[53] CC VI 4 (SC 147: 186,10).

[54] Ebd. (SC 147: 184,2).

[55] Ebd. (SC 147: 184,17 f.). Pagane Versuche, Kultpraktiken einen tieferen, philosophischen Sinn abzugewinnen, erwähnt Origenes hier nicht. Vgl. *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1010 Anm. 157) zur Stelle mit Hinweis auf *A. Dible*, Zur spätantiken Kultfrömmigkeit, in: *E. Dassmann/K. S. Frank* (Hgg.), Pietas (FS B. Kötting), Münster 1980, 39–54. Zu Kelsos’ Haltung gegenüber ägyptischen Kulten siehe unten S. 354–356.

[56] CC VI 4 (SC 147: 186,1–7).

[57] Als Belege werden die Prophetenworte Hos 10,12, Ps 26,1 LXX, Ps 118,105 LXX, Ps 4,7, Ps 35,10 LXX, Jes 60,1 und 9,2 angeführt und in Beziehung gesetzt zu Joh 1,3 f. und 1,9, Mt 5,14 und 2 Kor 4,6. Auch Eusebius (p.e. XI 12,2) nennt unmittelbar nacheinander Ps 4,7 und Ps 35,10 LXX als Belege dafür, dass das Beispiel des Lichts, schon bevor Platon es „in seinem großen Brief“ gebrauchte, von Propheten angeführt wurde. Klemens (str. V 11,77,2) hatte auf „Ähnlichkeiten“ zwischen Ep. VII 341c–d und der Zefanja-Apokalypse hingewiesen, nach der der Prophet im „fünften Himmel“ die leuchtenden Throne der Engel sieht, während diese den unaussprechlichen Höchsten Gott preisen.

[58] Vgl. Mt 5,8, zitiert in CC VI 4 (SC 147: 188,37 f.).

[59] CC VI 5 (SC 147: 188,8 f.): „Ἔλλαμψε γὰρ τοῦτο τὸ φῶς ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν […].“

Als grundlegenden „Unterschied (διαφοράν) zwischen dem, was von Platon treffend über das Erste Gute, und dem, was bei den Propheten über das Licht der Seligen gesagt ist", hält Origenes resümierend fest, die Wahrheit über diesen Gegenstand, die man bei Platon finden könne, habe denen, die ihr begegnen – und sogar Platon selbst – insofern keinen Nutzen gebracht (οὐδὲν ὤνησε), als sie nicht zur unverfälschten εὐσέβεια führte, das heißt zur „rechten Weise der Verehrung [Gottes]", die Origenes vor allem im Sinn einer exklusiven Verehrung des einen wahren Gottes versteht.[60] Dagegen habe die „schlichte Ausdrucksweise der göttlichen Schriften" (ἡ δὲ τῶν θείων γραμμάτων εὐτελὴς λέξις) bei denen, die ihr in rechter Weise (γνησίως) begegnen, bewirkt, dass sie „von Gott ergriffen" seien (ἐνθουσιᾶν).[61] „Dieses Licht" – Origenes parallelisiert den eben erwähnten ἐνθουσιασμός der Christen offenbar mit dem im *Siebten Brief* geschilderten Aufblitzen der Erkenntnis – werde bei ihnen „genährt" durch das Öl, das im Gleichnis von den klugen Jungfrauen erwähnt wird.[62]

Zusammengefasst: Als Reaktion auf die von Kelsos zitierten Worte aus *Epistula* VII 341c–d stimmt Origenes zunächst einerseits dem Inhalt der Ausführungen Platons zu, andererseits kritisiert er die mangelnde εὐσέβεια der Philosophen. In einem zweiten Schritt präsentiert er biblische Aussagen, die den platonischen nach seiner Überzeugung inhaltlich mindestens ebenbürtig sind und nicht nur das „Licht der Erkenntnis" (Hos 10,12), sondern auch die zur Erkenntnis Gottes vorausgesetzte innere Haltung, zum Beispiel die Herzensreinheit (Mt 5,8), vermitteln.[63] Hieß es in *Contra Celsum* VI 2, die Propheten, Jesus und die Apostel hätten sich in ihrer Verkündigung darum bemüht, dass ihre Hörer, „jeder entsprechend seiner Fähigkeit, auf-

---

Vgl. das „Aufleuchten der Einsicht" (ἐλλάμπειν φρόνησιν) in fr. VI 7c – hier durch „Fragen und Antworten". Vgl. auch *Justin*, dial. 7,3: „Bete aber, dass dir vor allem die Tore des Lichtes geöffnet werden! Denn für niemanden ist etwas sichtbar oder verstehbar, wenn nicht Gott und sein Christus einem das Verstehen schenkt." Ebd. 2,6: Das Zusammensein mit einem angesehenen Platoniker, mit dem der Ich-Erzähler des Dialogs „so häufig wie möglich [als Schüler] Umgang gehabt hatte (συνδιέτριβον)", hatte keine Gottesschau vermittelt.

[60] Vgl. z. B. *Origenes*, Exhortatio ad martyrium (= mart.) 5; vgl. *M.-B. v. Stritzky*, Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes, in: *Dassmann/Frank* (Hgg.), Pietas, 155–164, bes. 157–159. Vgl. CC VI 5 (SC 147: 190,20–25): Das Wort des Jesaja (9,2) vom Licht, das denen aufgegangen ist, die „im Land und im Schatten des Todes saßen", wird von Origenes als Prophezeiung der Ankunft Jesu gedeutet, „der die Menschen vom Kult der Götzen, Bilder und Dämonen abbringt".

[61] CC VI 5 (SC 147: 190,31–33).

[62] Ebd. (SC 147: 190,33–35); vgl. Ep. VII 341d und Mt 25,1–13. In Commentariorum series 63 in Mt versteht Origenes unter dem Öl, der „Nahrung des Lichts", das „Wort der Lehre". Dieses Wort, mit dem „die Gefäße der Seelen" gefüllt werden können, wird von denen „verkauft", die es lehren und überliefern. Vgl. auch *Klemens*, str. V 10,66,3: Denjenigen, die so weit fortgeschritten sind, dass sie nicht mehr durch Katechese „ernährt" werden müssen, sondern deren „Seele [!] sich nunmehr selbst ernährt gemäß dem wahrheitsliebenden Platon" (ἡ ψυχὴ αὐτὴ ἑαυτὴν ἤδη τρέφει κατὰ τὸν φιλαλήθη Πλάτωνα), gebe der Herr Anteil an sich selbst.

[63] Vgl. dazu CC VII 45 (SC 150: 120,6–11): Die Christen beten ausdrücklich um ein reines Herz (Ps 51,12 [50,12 LXX]), um „mit dem reinen Herzen, das allein imstande ist, Gott zu sehen, ihn zu schauen".

steigen (ἀναβῶσιν) zu dem, was in ihren scheinbar schlichten (εὐτελέσι) Worten geheimnisvoll angedeutet [wörtlich: auf unaussprechliche Weise gesagt] ist (τὰ […] ἀπορρήτως εἰρημένα)“[64], so kritisiert Origenes nun die Philosophen, die von der Höhe ihrer sprachlichen Kunst und Philosophie hinabsteigen (καταβαίνουσιν) zu „schlichten und kleinen Gedanken“[65]. Soweit seine Antwort auf Fragment VI 3.

In Fragment VI 6 zitiert Kelsos, wie gesehen, die Passage des *Siebten Briefs*, in der Platon seine Überzeugung erkennen lässt, dass Inhalte, die das Erste Gute betreffen, in einer für die große Menge geeigneten Weise weder aufgeschrieben werden dürften, noch überhaupt ausgesprochen werden könnten (341d–e). Die Frage, ob Platon selbst „über Erhabeneres (σεμνότερον) als das, was er aufschrieb, und über Göttlicheres (θειότερον) als das, was er hinterließ“, verfügte, wird von Origenes bewusst offen gelassen.[66] Nachweisen will er dagegen, dass die Personen, die bei den Christen als Propheten gelten, „Gedanken hatten“ (ἐφρόνουν), die noch „größer“ (μείζονα) sind als das, was man in ihren Schriften findet. Dieser Nachweis erfolgt in zwei Schritten: Zunächst werden mehrere Bibelstellen angeführt, die belegen, dass auch in der Schrift auf Inhalte angespielt wird, die aufzuschreiben nicht erlaubt und auszusprechen nicht möglich ist.[67] Im zweiten Schritt soll offenbar gezeigt werden, dass für Mose, die Propheten und die Apostel gilt, was im Hinblick auf Platon unentschieden blieb, nämlich dass diejenigen ihrer Aussagen, die „von hohen Gedanken erfüllt“ (μεγαλονοίας πεπληρωμένα)[68] sind, auf einem Wissen um erhabenere, göttlichere Inhalte beruhen, über das sie tatsächlich verfügen.

In diesem Zusammenhang erscheint nun das vermeintliche Kelsos-Fragment VI 7a: Origenes weist nach, dass die genannten Personen „solche Dinge nicht, wie Kelsos meint, gesagt haben, weil sie Platon oberflächlich gehört hatten (παρακούσαντες τοῦ Πλάτωνος)“[69]. Wenn bestimmte biblische Aussagen von „hohen Gedanken erfüllt“ sind, ist dies nach Origenes also nicht auf eine Übernahme platonischer Überlegungen zurückzuführen. Dass

[64] CC VI 2 (SC 147: 180,7–9).
[65] CC VI 4 (SC 147: 186,7).
[66] CC VI 6 (SC 147: 190,6–9).
[67] Ebd. (SC 147: 190,9–192,31). Erwähnt werden z. B. das Buch, das Ezechiel verschlingen soll, „damit er es nicht abschreibe und Unwürdigen ausliefere“ (vgl. Ez 2,9 f. und 3,1 f.), die Worte, die Johannes nicht aufschreiben darf (Apk 10,4), die „unsagbaren Worte“, die Paulus während seiner Entrückung hört (2 Kor 12,4).
[68] CC VI 7 (SC 147: 192,4 f.).
[69] Ebd. (SC 147: 192,5–194,13). Da die Propheten vor Platon gelebt haben und die Apostel „Zeltmacher“ und „Fischer“ waren, können nach Origenes weder die einen noch die anderen auch nur „oberflächlich gehört haben, was von Platon in seinen Briefen gesagt worden ist“. Dass das Referat dieser Meinung des Kelsos, das sich, wie gesagt, nicht gut an fr. VI 6 anschließt, an dieser Stelle als wichtiges Element der Argumentation des Origenes, konkret: seiner Entgegnung auf fr. VI 6, fungiert, stützt die These, dass der Theologe hier auf eine Kelsos-Aussage anspielt, die ihm an einer anderen Stelle des Alethes Logos begegnet war. Die Kritik des oberflächlichen Hörens kann Origenes schon fr. V 65b (παρακηκοότες) entnommen haben (sie ist dort allerdings nur auf die Christen bezogen).

dieses höhere Wissen sich göttlicher Initiative verdankt, deutet er an, indem er von denselben Aussagen feststellt, sie seien „der Gnade Gottes" gegenüber den genannten biblischen Autoren „würdig" (ἄξια τῆς εἰς αὐτοὺς χάριτος).

Im Folgenden wendet Origenes sich der üblicherweise als eigenständiges Kelsos-Fragment (VI 7b) verstandenen Behauptung zu, bei den Christen gebe es eine „Forderung, sofort zu glauben" (ἀξιούμενον εὐθέως πιστεύειν). Dieser Themenwechsel ist aus zwei Gründen überraschend: Erstens schließt ein solcher Vorwurf weder an das in Fragment VI 6 erscheinende wörtliche Zitat aus *Epistula* VII 341d–e noch an die in VI 7a referierte Meinung des Kelsos nahtlos an. Zweitens trägt Origenes' Entgegnung auf VI 7b nichts mehr zu seiner Widerlegung von Fragment VI 6 bei. Warum also wird VI 7b von Origenes an seinem jetzigen Ort behandelt? Da der Vorwurf, die Christen verlangten sofortigen Glauben, in den nächsten von Origenes angeführten Fragmenten des *Alethes Logos* noch zweimal – in den Fragmenten VI 8b (implizit) und VI 10c (explizit) – geäußert wird, Kelsos dasselbe Thema aber vermutlich nicht dreimal innerhalb des überschaubaren Abschnitts der Fragmente VI 3–11 angesprochen hat,[70] scheint es möglich, dass dieses Thema in *Contra Celsum* VI 7 antizipierend behandelt, das heißt schon im Voraus entschärft wird.[71] Auch die beiden von Origenes als nächste angeführten Fragmente VI 7c und d – „‚durch Anwendung von Fragen und Antworten leuchtet Einsicht auf' bei denen, die nach seiner [Platons] Art philosophieren"; „wohlwollende Widerlegungen/Überprüfungen" – wirken an ihrem heutigen Ort in Bezug auf die sie umgebenden Aussagen des Kelsos (frr. VI 6 und VI 8a) wie Fremdkörper. Gerade hier aber dienen sie der Argumentation des Origenes gegen die Unterstellung, Christen forderten, „sofort zu glauben". In Bezug auf die in den Fragmenten VI 7c und d zitierten Wendungen aus dem *Siebten Brief*[72] stellt Origenes fest, „auch [!] das göttliche Wort" der Christen treibe diese zum Gebrauch der Dialektik (ἐπὶ διαλεκτικήν) an und warne vor ungeprüfter Übernahme einer Lehre.[73]

Mit Kelsos' Polemik gegen die Irrationalität des christlichen Glaubens setzt Origenes sich wiederholt auseinander,[74] so auch schon in seinem Kommentar zu den Fragmenten III 38 f., die mit den Fragmenten VI 8b und VI 10c korrespondieren.[75] In Fragment III 38 wird jeder „im Voraus Besitz

[70] Zur Plausibilität einer zweimaligen Erwähnung siehe oben S. 328–330 die tabellarische Übersicht zur Parallelstruktur von frr. V 65b–VI 8b und frr. VI 9–11 inklusive 7c und d.

[71] Vgl. oben S. 332 zu fr. VI 1 mit Anm. 35 zu frr. III 9–14.

[72] Origenes' einleitende Worte zu fr. VI 7c – „Weil er aber auch eine andere Aussage Platons zitiert, […], so wollen wir zeigen […]" (CC VI 7 [SC 147: 194,17–19]) – deuten darauf hin, dass das folgende Zitat seinen Ort der Initiative des Theologen verdankt.

[73] CC VI 7 (SC 147: 194,17–32). Als Belege werden zitiert bzw. paraphrasiert: Spr 10,17; Sir 21,18; Tit 1,9; Joh 5,39; Mt 7,7 par. Lk 11,9.

[74] Dass das gesamte Werk CC als Versuch, die Rationalität dieses Glaubens aufzuweisen, betrachtet werden kann, zeigt *Reemts*, Vernunftgemäßer Glaube; vgl. auch *R. Somos*, Logic and Argumentation in Origen, Münster 2015 (166–189 zu CC).

[75] Siehe unten Anm. 161.

ergreifende Glaube" (πίστις […] προκατασχοῦσα) kritisiert, in Fragment III 39 unterstellt, dass auch bei den Christen „ein Glaube, der die Seele im Voraus ergriffen hat" (πίστιν […] προκαταλαβοῦσαν […] τὴν ψυχήν), ihre so große Zustimmung zu Jesus bewirke.[76] Nach Origenes dagegen ist der Glaube der Christen letztlich ein begründetes Vertrauen:

> „Wir vertrauen uns selbst (πιστεύομεν ἑαυτούς) dem Gott über allem an, indem wir [Christus als] dem Führer auf dem Weg zu einem solchen Glauben (πίστιν) Dank zuerkennen und sagen, dass er ein so großes Werk nicht ohne Gott gewagt und vollendet hat. Wir vertrauen (πιστεύομεν) aber auch der [redlichen] Gesinnung derer, die die Evangelien verfasst haben […]."[77]

Die Evangelisten, denen eine rhetorische Ausbildung fehlte, wären nach Origenes nicht in der Lage gewesen, Dinge zu erfinden, die von sich aus „zum Glauben" (πρὸς πίστιν) und zu einem „dem Glauben entsprechenden Leben" (ἀνάλογον τῇ πίστει βίον) hätten führen können.[78] Ihr Erfolg sei die Wirkung einer „göttlicheren Kraft" (θειοτέρας δυνάμεως)[79]. Der christliche Glaube wird von Origenes demnach nicht als unreflektierte Reaktion auf die Schwierigkeit, Gott zu erkennen und mitzuteilen, verstanden, sondern als Antwort auf die christliche Verkündigung, die schon in Anbetracht der Vertrauenswürdigkeit der Verkünder und zuletzt Gottes selbst vernünftig ist.[80]

In *Contra Celsum* VI 8 wendet Origenes sich einer Passage des *Alethes Logos* zu, die sich dort an die Worte von Fragment VI 6 angeschlossen haben dürfte. Die Aussage, das Gute sei nur „für wenige" erkennbar (fr. VI 8a; vgl. Ep. VII 341e), wird von Origenes nicht diskutiert. Anlass zu Widerspruch gibt dagegen der folgende Kommentar des Kelsos in Fragment

---

[76] Dass Origenes selbst seine Schüler vor Lehren warnte, die einen Menschen schon im Voraus eingenommen haben (τοῖς προκαταλαβοῦσιν αὐτὸν λόγοις), betont *Gregor Thaumaturgos*, In Origenem oratio panegyrica 14,165. Die Polemik des Kelsos erinnert an die etwa bei Klemens von Alexandria neben anderen erscheinende Definition des Glaubens als „willentliche Vorweg-Nahme" (πρό-ληψις ἑκούσιος [str. II 2,8,4]); vgl. *D. A. Giulea*, Apprehending „Demonstrations" from the First Principle. Clement of Alexandria's Phenomenology of Faith, in: JR 89 (2009) 187–213, bes. 204 f. („Πίστις as preconception"). Klemens selbst (str. II 4,16,3) weist darauf hin, dass „auch Epikur […] den Glauben (πίστιν) für eine ‚Vorausnahme des Denkens' (πρόληψιν διανοίας) hält" (vgl. *Epikur*, fr. 255 Usener). Für das Verständnis des Glaubens als „Annahme" und „Zustimmung" ist aber auch auf Aristoteles (z. B. Analytica Posteriora I 2–3, 71b–73a; vgl. *Alexander von Aphrodisias*, In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria I 8) und die Stoa zu verweisen; vgl. *Th. Kobusch*, Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt 2006, v. a. 96 f.; *Giulea*, Apprehending „Demonstrations", 188, 190–198. Eine detaillierte Untersuchung zur Geschichte der Lehre vom Primat des Glaubens bietet *M.-O. Boulnois*, „Commence par croire". La primauté de la foi chez Clément d'Alexandrie, Origène et leurs successeurs, in: *Ch. Grellard/Ph. Hoffmann/L. Lavaud* (Hgg.), Genèses antiques et médiévales de la foi, Paris 2020; der Text wurde von der Autorin freundlicherweise schon vor Erscheinen zur Verfügung gestellt.

[77] CC III 39 (SC 136: 92,6–9).

[78] Ebd. (SC 136: 92,12–18).

[79] Ebd. (SC 136: 92,24); vgl. CC III 40 (SC 136: 94,20).

[80] Im Anschluss an die eben referierten Ausführungen weist Origenes zusätzlich auf die von Anfang an bestehende Übereinstimmung der Inhalte des christlichen Glaubens mit den allen Menschen gemeinsamen „allgemeinen Vorstellungen" hin (CC III 40 [SC 136: 94,1 f.]: „τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ἀρχῆθεν συναγορεύοντα").

VI 8b, trotz seiner Aussagen über die Voraussetzungen einer Erkenntnis des Ersten Guten und die Unmöglichkeit, es an alle mitzuteilen, erzähle Platon keine (erfundenen) Wundergeschichten (οὐ τερατεύεται) und befehle nicht, „man müsse im Voraus glauben, Gott sei so und so und habe einen Sohn, der so und so sei", und dieser sei herabgekommen und habe sich mit ihm unterredet: Während die Christen, so Origenes, keine derartigen Wundergeschichten erzählten (οὐ τερατευόμεθα), wenn sie die Geschichte Jesu darstellen,[81] habe Pythagoras sehr viele Dinge dieser Art erzählt (πλεῖστα ὅσα τερατευσαμένου), so zum Beispiel, dass er (in einem früheren Leben) der Trojaner Euphorbus gewesen sei.[82] Auch von Platon werde gesagt, er sei nicht der Sohn Aristons gewesen, sondern von einer geheimnisvollen Erscheinung in der Gestalt des Apollo gezeugt worden.[83] Platon selbst spreche im *Sechsten Brief* (implizit) von einem Sohn Gottes.[84] Außerdem würden auch über Platon und Sokrates Dinge erzählt, die von bösartigen (κακοήθεις) Personen als „Wundergeschichten" verurteilt werden könnten – so der Schwan, der Sokrates im Traum erschien,[85] Platons „drittes Auge"[86] oder das Daimonion des Sokrates.[87] Da es sich bei diesen Beispielen nach Überzeugung des Origenes keinesfalls um „Wundergeschichten" handelt – ausdrücklich distanziert er sich von Menschen, die Sokrates' Daimonion als „Fiktion" (πλάσμα) verspotten –, sondern um Phänomene, die bei herausragenden Menschen auftreten, postuliert der Theologe offenbar das Gleiche für Jesus. Auffällig ist, dass im Mittelpunkt der Entgegnung des Origenes auf Fragment VI 8b das „dritte Auge" Platons steht.[88] Von diesem „dritten Auge" soll Platon späteren Autoren zufolge geträumt haben, nachdem er die Existenz der Ideen entdeckt hatte.[89] Wenn schon Origenes mit diesem Beispiel auf die platonische Ideenlehre anspielt, eröffnet er die Möglichkeit, auch in vermeintlichen „Wundergeschichten" der Christen Hinweise auf tiefere, geistige Inhalte zu sehen.

Christliche Entsprechungen sieht Origenes auch zu den in *Epistula* VII 342a–b (Kelsos, fr. VI 9) genannten Elementen, ohne die kein Wissen mög-

[81] CC VI 8 (SC 147: 196,28). Zum Folgenden vgl. ebd. (SC 147: 196,9–198,38).
[82] Vgl. *Diogenes Laertius* VIII 4 f.
[83] Vgl. ebd. III 2. Vgl. auch CC I 37 (SC 132: 178,31–35).
[84] *Platon*, Ep. VI 323d, zitiert in CC VI 8 (SC 147: 198,31–38); vgl. *Klemens*, str. V 14,102,3 f., und *Eusebius*, p.e. XIII 13,28.
[85] Vgl. z. B. *Diogenes Laertius* III 5; *Apuleius*, Plat. I 1.
[86] Nach *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1020 Anm. 169) ist Origenes „der erste Zeuge dieser Überlieferung". Vgl. unten Anm. 89.
[87] *Platon*, Apologia 31d.
[88] Origenes' Argumentation in CC VI 8 ist bewusst konzentrisch angelegt: a) Platon als (angeblicher) Sohn eines Gottes, b) Pythagoras präsentiert Wundergeschichten, c) Sokrates' Schwan, d) Platons „drittes Auge", c') Sokrates' Daimonion, b') Christen präsentieren keine Wundergeschichten, a') Platons Bemerkung über einen Sohn Gottes.
[89] *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1020 Anm. 169) mit Hinweis auf *Olympiodor*, In Platonis Phaedonem commentaria 5,7.

lich ist:[90] 1) Johannes, der Vorläufer Jesu, wird als „Stimme eines Rufenden in der Wüste" (Mt 3,3) eingeführt – analog zum „Namen" bei Platon. 2) Das Analogon zum platonischen „Logos" ist Jesus, von dem es heißt: „Der Logos ist Fleisch geworden" (Joh 1,14). Dieser Logos kommt „als Zweiter nach Johannes" (δεύτερος μετὰ Ἰωάννην) und wird „von ihm gezeigt" (δεικνύμενος ὑπ' αὐτοῦ). 3) Auch die Christen kennen ein Drittes, das „nach dem Logos" (μετὰ τὸν λόγον) zustande kommt. Allerdings nennen sie es nicht „(Ab-)Bild"[91], sondern drücken sich „deutlicher" (τρανότερον) aus: Der „Abdruck der Wunden [Jesu], der nach dem Logos in der Seele entsteht", ist für sie der „von Christus, dem Logos, stammende Christus in jedem Einzelnen". 4) Hinsichtlich des vierten Elements drückt Origenes sich geheimnisvoll aus: „Ob auch" dem von Platon genannten „Wissen" (ἐπιστήμη) „Christus, die Weisheit, entspricht" (εἰ […] ἀνάλογόν ἐστι), die sich in den nach christlichem Verständnis „Vollkommenen" findet, werde „wissen, wer dazu fähig ist" (ἐπιστήσει ὁ δυνάμενος).

Der eben skizzierte Kommentar des Origenes zu *Epistula* VII 342a–b, der bei manchen Interpreten auf Unverständnis gestoßen ist,[92] kann im Anschluss an Henri Crouzel als knappe Zusammenfassung von Origenes' eigener Konzeption eines Weges zu der – von Crouzel so genannten – „mystischen Erkenntnis" (im Sinne der Erkenntnis der unaussprechlichen Mysterien des christlichen Glaubens) interpretiert werden:[93]

- Johannes der Täufer, die „Stimme des Rufers in der Wüste", entspricht insofern dem „Namen" als erstem Element der Erkenntnis, als er den „Logos" anzeigt. Crouzel setzt voraus, dass in *Contra Celsum* VI 9 – „wie bei Origenes üblich"[94] – im Täufer der letzte und erhabenste Repräsentant des Alten Testaments zu sehen ist.[95] Dieses ist der

[90] CC VI 9 (SC 147: 200,11–22).

[91] Den Ausdruck „Abbild" (εἴδωλον) beziehen die Christen auf etwas „Anderes" (ἄλλου) als Platon. Origenes denkt offenbar an ein Idol im Sinne eines Götzenbilds. Vgl. Ex 20,4 LXX: „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον"; dazu *Origenes*, mart. 6; CC V 6, VII 64 u. ö.

[92] *H. Crouzel*, Origène et la „connaissance mystique", Brügge 1961, 214 Anm. 1, verweist auf *A. Miura-Stange*, Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung, Gießen 1926, 35: „Bis zu welcher Absurdität Origenes in der Verlegenheit die Anpassung treiben muss, zeigt VI, 9"; *M. Harl*, Origène et la Fonction Révélatrice du Verbe Incarné, Paris 1958, 312: „[…] son souci est surtout de trouver des *mots* analogues à ceux de Platon, il ne cherche pas tellement à découvrir à travers des termes appropriés le procédé propre de la révélation par le Fils". „[Il n'a pas] posé les problèmes dans des termes qui lui seraient propres", „[il] donne l'impression de dépendre trop étroitement de la problématique de son adversaire et d'être en même temps insuffisant dans ses réponses", „[il] ne résout nullement la difficulté contenue dans l'incarnation rédemptrice". Vgl. auch *Somos*, Logic, 20 Anm. 23: „The four Christian levels of knowledge offered by Origen as an answer to Celsus's allusion to the Platonic ἀναγωγή in epist. 7,342 a 1–b 3 is [!] not a well-formed logical or epistemological interpretation: Cels. VI 9."

[93] *Crouzel*, Connaissance, 213–215; *ders.*, Origène et la philosophie, Paris 1962, 56f.; *ders.*, Origène, Paris 1985, 155f. Vgl. *M. Fédou*, Christianisme et religions païennes dans le „Contre Celse" d'Origène, Paris 1988, 588f.

[94] *Crouzel*, Connaissance, 214.

[95] Belege ebd. 296–300: „Jean-Baptiste, symbole et sommet de l'Ancien Testament".

„Schatten der wahren Mysterien"; gelesen in allegorischer Auslegung, zeigt es Christus.[96]

- Dem platonischen „Logos" entspricht bei Origenes der „Logos", den Johannes, der Repräsentant des Alten Testaments, anzeigt, das heißt der historische Jesus als inkarnierter Logos.[97] Dieser „Logos", auf den das Alte Testament verweist, begegnet im „zeitlichen Evangelium", das bereits „Bild und Beginn des ewigen ist".[98]
- Der inkarnierte Logos kann seine Wirkung aber erst entfalten, wenn er, nachdem er verkündigt und ausgelegt worden ist, „der Seele innerlich wird und sie mit sich zieht zur Schau des ewigen Evangeliums"[99]. Die Verinnerlichung des Logos, dessen Wachstum im einzelnen Menschen den geistlichen Fortschritt konstituiert,[100] bildet bei Origenes die dritte Etappe des Weges zur „mystischen Erkenntnis". Wenn der Alexandriner hier vom „Abdruck der Wunden" spricht, der sich in der Seele bildet, sobald das Wort, der Logos, gehört wurde, ist nach Crouzel an Jesu Passion zu denken: Seine Wundmale prägen sich im Herz des Christen ein, und durch sein Leiden wird der Schleier beseitigt, der auf dem Gesetz lag.[101] Außerdem könnte eine Anspielung auf den im Hohenlied angesprochenen „Pfeil" und die Verwundung durch die Liebe vorliegen.[102]
- Wie Christus als verinnerlichter Logos dem „Bild" des „philosophischen Exkurses" im *Siebten Brief* entspricht, so Christus als „die Weisheit, die unter den Vollkommenen verkündet wird" (1 Kor 2,6), dem vierten im Brief genannten Element: dem „Wissen". Diese Weisheit wird erreicht durch einen „geistlichen Aufstieg"[103]: „Der innere Christus wächst in der Seele, die nicht beim inkarnierten und gekreuzigten Jesus stehenbleibt, sondern auf den Berg steigt, um die göttliche Natur durch die verherrlichte menschliche Natur durchscheinen zu sehen."[104] Auf dieser Stufe erreicht der Mensch die höchste Form der Erkenntnis Gottes in seinem Sohn, die im irdischen Leben möglich ist.[105]
- Zum fünften Element der Erkenntnis nach *Epistula* VII 342a, der Idee als dem Gegenstand, der „erkennbar und wirklich seiend" ist, nennt

[96] *Crouzel*, Philosophie, 57.
[97] *Crouzel*, Origène, 155.
[98] Vgl. *Crouzel*, Connaissance, 214: „Il faut voir la seconde [étape; Verf.] dans le Christ incarné et crucifié que les anciennes Écritures montrent, dans l'Évangile temporel, image et commencement de l'Éternel [!; *rectius*: éternel; vgl. *ders.*, Philosophie, 57], dans la Parole de Dieu, annoncée par la ‚folie de la prédication' [1 Cor 1,21; Verf.]."
[99] *Crouzel*, Philosophie, 57; vgl. *ders.*, Connaissance, 214, mit Hinweisen auf *Origenes*, hom. 3,7 in Gen.; hom. 9,1 in Jer.; hom. 22 in Lc.; hom. 2,2 in Jud.
[100] *Crouzel*, Connaissance, 214.
[101] Ebd.; vgl. ebd. 328–330.
[102] *Crouzel*, Philosophie, 57; *ders.*, Origène, 155.
[103] *Crouzel*, Origène, 156.
[104] *Crouzel*, Connaissance, 214; vgl. *ders.*, Philosophie, 57.
[105] *Crouzel*, Origène, 156.

> Origenes kein Äquivalent.[106] Klar ist aber, dass in seiner Theologie ein solches existiert. Wieder ist es Christus selbst, diesmal aber Christus als „das Wort, die Gesamtheit der Mysterien, *mundus intelligibilis* der Ideen und der [stoischen; Verf.] *Logoi*, betrachtet im unmittelbaren Gegenüber (face à face) der seligmachenden Schau"[107].

Die fünf Etappen der Erkenntnis, die Origenes in *Contra Celsum* VI 9 nur knapp andeutet, sind, so Crouzel, letztlich jeweils Christus: Christus in fünf Weisen, in denen er, entsprechend dem geistlichen Fortschritt des Einzelnen, gesehen werden könne. Dies gelte auch für die erste Stufe, insofern durch Johannes (die Stimme) Christus (das Wort) gezeigt wird.[108]

Auch die in *Epistula* VII 342 vorgestellten fünf Elemente der Erkenntnis jedes Seienden erkennt Origenes also durchaus an. Allerdings sind die Elemente der durch Christus vermittelten Gotteserkenntnis, die den platonischen in *Contra Celsum* VI 9 mit spürbarer Vorsicht gegenübergestellt werden,[109] nicht daraus abgeleitet. Vielmehr passt Origenes Überlegungen, die er unabhängig von einer Auseinandersetzung mit dem *Siebten Brief* entwickelt hat, der platonischen Darstellung an. Beispielsweise thematisiert er das Verhältnis zwischen Johannes dem Täufer als „Stimme" und Jesus als „Logos" bereits im zweiten Buch seines Kommentars zum Johannesevangelium[110] und somit wohl mindestens zehn Jahre vor der Arbeit an *Contra Celsum*.[111] Explizite Anspielungen auf Platon finden sich dort nicht.

Zu den Fragmenten VI 10a und b: Die Zitate aus *Epistula* VII 344a–b (und wohl auch aus späteren Abschnitten des Briefs) zieht Kelsos als Belege für seine Überzeugung heran, Platon habe Fehler vermieden, die den Christen bzw. Jesus vorzuwerfen seien. Auf die Bemerkung in Fragment VI 10a, Platon gebe eine Begründung (λογισμόν) für die Aporie der Unsagbarkeit (des Ersten Guten), reagiert Origenes mit einem Paulus-Zitat (1 Kor 15,2): Auch der Apostel erhebe Vorwürfe, wenn jemand den Glauben „unüberlegt" (εἰκῇ) annimmt. Die gegen Jesus gerichtete polemische Feststellung in Fragment VI 10b, Platon mache sich nicht der Großsprecherei und Lüge schuldig, indem

---

[106] Nach *Crouzel*, ebd., „lässt sich nicht sagen, warum Origenes seine Interpretation nicht vollendet und ein Äquivalent zum fünften Element angegeben hat". Könnte der Grund nicht darin liegen, dass Origenes, der sich schon auf der vierten Stufe sehr vorsichtig äußert, das „Unsagbare" bewusst nicht ausspricht?

[107] *Crouzel*, Connaissance, 215; vgl. *ders.*, Origène, 156.

[108] *Crouzel*, Origène, 156: „[…] les cinq étapes de la connaissance se ramènent à cinq aspects successifs du Christ, le premier étant Jean-Baptiste, l'Annonciateur, Voix de la Parole […]". Vgl. *ders.*, Connaissance, 215.

[109] Nur in Bezug auf die beiden ersten Elemente (ὄνομα und λόγος) spricht Origenes ausdrücklich von einem christlichen Analogon, in Bezug auf das dritte (εἴδωλον) kann er zumindest der platonischen Terminologie nicht folgen, hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem platonischen „Wissen" als viertem Element und Christus als „Weisheit" legt er sich nicht fest, und ein fünftes Äquivalent nennt er nicht.

[110] *Origenes*, Commentarii in Jo. II 32,193–195.

[111] Nach ebd. VI 2,8 entstanden die Bücher I bis V vor Origenes' Weggang aus Alexandria (ca. 232 n. Chr.).

er behaupte, „selbst Neues zu entdecken oder [es] zu verkünden, nachdem er vom Himmel gekommen sei", versucht Origenes, ohne nochmals auf die „Neuheit" des Christusereignisses als solche einzugehen[112] oder auf dessen Ankündigung durch die Propheten hinzuweisen,[113] mit Hilfe eines Zitats aus Platons *Timaius* (41a) zu entschärfen. Hier sagt der Demiurg (von Origenes mit Zeus identifiziert!): „Götter der Götter, deren Schöpfer und Vater ich bin […]!" Wenn diese Worte nur als Äußerung Platons verstanden würden, könnte man auch dem Philosophen „Großsprecherei" vorwerfen.[114] Damit ist ein *vitium* einerseits gegen die Wahrhaftigkeit angesprochen, andererseits gegen die Angemessenheit der Rede.[115] Wenn Platon aber mit dem Hinweis darauf verteidigt werden könne, dass hier Zeus spreche, dass man also dessen in der Selbstbezeichnung als „Schöpfer und Vater" der Götter ausgedrückte Meinung oder Aussageabsicht zu berücksichtigen habe, so müsse Gleiches oder noch Größeres für die „Worte des Sohnes Gottes oder des bei den Propheten sprechenden Schöpfers" gelten: Warum soll der, der die Aussageabsicht (νοῦν) dieser göttlichen Worte untersucht, nicht etwas im Vergleich mit der Rede des „Zeus" im *Timaius* noch Bedeutenderes (καὶ πλεῖόν τι) sagen können? Die Göttlichkeit (θεότης) erweise sich ja in einer sich erfüllenden Verkündigung zukünftiger Ereignisse, die menschlicher Natur nicht möglich sei.[116]

Dass die Christen „mehr" (πλεῖον) zu sagen haben, als Kelsos ihnen zugesteht, unterstreicht Origenes in *Contra Celsum* VI 10 zwei weitere Male: 1) Die bloße Ermahnung zu glauben (vgl. fr. VI 10c sowie schon fr. VI 8b) richten sie nur an diejenigen Menschen, die nicht „mehr" aufnehmen können; anderen dagegen wenden sie sich, soweit möglich, in argumentativer Weise (ἀποδεικτικῶς) zu, „durch Fragen und Antworten" (Ep. VII 344b; vgl. schon fr. VI 7c).[117] 2) In Anbetracht des Vorwurfs, dass der „Sohn Gottes" der Christen in höchst tadelnswerter Weise gelebt habe und in schändlichster Weise bestraft worden sei (fr. VI 10d), sagen die Christen nicht: „Glaube darum noch mehr (μᾶλλον)", sondern versuchen, „noch mehr (καὶ πλείονα) zu sagen", das heißt ihre (von Origenes weiter oben schon vorgestellten) Ausführungen noch zu vertiefen.[118] Ähnlich wie Kelsos und bereits Platon setzt Origenes die Möglichkeit einer fortschreitenden bzw. gestuften Belehrung voraus.[119]

---

[112] Vgl. dazu CC IV 7–9.

[113] Vgl. bereits CC I 49–57; II 28 f.

[114] CC VI 10 (SC 147: 202,13–15): „Εἴποι ἄν τις […], ὅτι καὶ Πλάτων ἀλαζονεύεται".

[115] Vgl. *H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, Stuttgart [4]2008, §§ 902 und 1076 f.

[116] Zu diesem Argument vgl. CC VII 10 (SC 150: 36,12–14).

[117] CC VI 10 (SC 147: 202,33–204,37).

[118] Ebd. (SC 147: 204,37–39). Vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 425 f.

[119] Für eine gestufte, zweiteilige Hinführung zur Erkenntnis der Ideen bei Platon vgl. z. B. Gorgias 497c3 („kleine" und „große Weihen") und Symposium 209e5–210a2; dazu *Ch. Riedweg*, Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien, Berlin/New York

Da die in *Contra Celsum* VI 11 folgenden Ausführungen des Theologen keinen Bezug zum „philosophischen Exkurs" des *Siebten Briefs* erkennen lassen, kann an dieser Stelle zusammenfassend Folgendes festgehalten werden: Wie schon in *Contra Celsum* VI 1 angekündigt, kritisiert Origenes nicht den Inhalt der zitierten platonischen Aussagen. Vielmehr bemüht er sich, das, was er selbst als christlicher Autor zu sagen hat, in platonischer Diktion und entsprechend platonischen Vorstellungen (zum Beispiel hinsichtlich der Erkenntnis des „Unsagbaren") auszudrücken. Dass er sich dennoch von Platon distanziert, wurde bereits angedeutet.[120] Bevor im dritten Teil dieser Untersuchung genauer geprüft wird, inwieweit Origenes und frühere christliche Rezipienten des *Siebten Briefs* vom zeitgenössischen Platonismus geprägt sind, soll Kelsos' Kommentar zum „philosophischen Exkurs" desselben untersucht werden.

2.2 Der „philosophische Exkurs" in der antichristlichen Argumentation des Kelsos

Kelsos' Verständnis und Verwendung des „philosophischen Exkurses" der *Epistula* VII lässt sich erschließen aus seiner Ankündigung und Einleitung in Fragment V 65b, aus seinen unmittelbaren Anmerkungen zu den dem Exkurs entstammenden Zitaten, aus der resümierenden Bemerkung in Fragment VI 1 sowie jeweils aus vergleichbaren Aussagen, die sich über den *Alethes Logos* verteilen. Der Sinn speziell der Einleitung in Fragment V 65b dürfte nicht zuletzt durch einen Vergleich mit dem Kontext des „philosophischen Exkurses" im *Siebten Brief* deutlich werden.

2.2.1 Zur Einleitung (Fragment V 65b)

Der „philosophische Exkurs" im *Siebten Brief* ist eingebettet in und veranlasst durch eine Kritik am Umgang des Tyrannen Dionysios II. von Syrakus mit Platons Philosophie. Dass im *Alethes Logos* auf Kontext und Anlass des Exkurses ausdrücklich Bezug genommen wurde, ist nicht eindeutig nachweisbar.[121] Die Kenntnis der Zusammenhänge, die auch in Plutarchs *Dion* beschrieben sind,[122] könnte Kelsos bei philosophisch gebildeten Lesern einfach vorausgesetzt haben.[123] An diese Zusammenhänge erinnert jeden-

1987, 2–14, 17–29. Zu entsprechenden Strukturen im Alethes Logos vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 403–424 und 496–518. Zur zunehmenden Reduzierung des von Kelsos angesprochenen Adressaten-Kreises (Juden und Christen – nur Christen – nur fortgeschrittene Christen) vgl. ebd. 427–430.

[120] Siehe oben S. 334.

[121] Mit einer Nennung des Tyrannen Dionysios kurz nach den einleitenden Worten von fr. V 65b würde die Erwähnung eines „ägyptischen μουσικός" gleichen Namens in fr. VI 41, wohl am Ende des Alethes Logos (vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 162f.), korrespondieren.

[122] Anspielungen auf Ep. VII finden sich in Dio 4,6; 11,3; 20,4.

[123] Mit welchen Lesern des Alethes Logos Kelsos rechnete, wäre eigens zu untersuchen.

falls die Ankündigung des Kelsos in Fragment V 65b, er wolle zur Sprache bringen, was die Christen,

> „nachdem sie es oberflächlich gehört haben (παρακηκοότες), aus Unkenntnis (ὑπ᾽ ἀγνοίας) verderben, indem sie in unangemessener Weise (οὐκ ἐμμελῶς) sofort im Bereich der Prinzipien (ἐν ἀρχαῖς) dreist daherreden (ἀπαυθαδιαζόμενοι) über Dinge, von denen sie kein Wissen haben (περὶ ὧν οὐκ ἴσασι).“

Alle hier angesprochenen Kritikpunkte lassen sich, bezogen auf Dionysios II., schon im *Siebten Brief* finden: Auch der Tyrann hat Platons Lehren nur „oberflächlich gehört“.[124] Seine einmalige Belehrung durch Platon[125] führt nicht dazu, dass Dionysios vollständig instruiert wäre, denn Platon „geh[t] nicht alles durch“ (πάντα μὲν οὖν οὐτ᾽ ἐγὼ διεξῆλθον [341a]), und sein Gesprächspartner verlangt auch nicht danach:

> „Er tat nämlich so, als wisse er selbst (αὐτὸς […] εἰδέναι) Vieles und sogar die ‚größten‘ Dinge (τὰ μέγιστα)[126] und verfüge darüber in hinreichender Weise, weil er es von den anderen oberflächlich gehört hatte (διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς).“[127]

Trotz seines unvollkommenen Wissens soll Dionysios, wie Platon erfahren habe, „später über das, was er damals hörte, auch geschrieben haben“, und zwar so, als handle es sich „um ein Produkt seiner eigenen Kunst“ (ὡς αὑτοῦ τέχνην [341b]). Wer aber „über die höchsten und ersten Dinge im Bereich der Natur“ (τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων) „etwas geschrieben hat“ (ἔγραψέν τι), hat darüber offenbar „nichts Vernünftiges gehört und gelernt“, denn sonst hätte er – wie Platon selbst – „Ehrfurcht davor gehabt“ (αὐτὰ ἐσέβετο) und „nicht gewagt, es einer unpassenden und ungehörigen Behandlung preiszugeben“ (οὐκ ἂν αὐτὰ ἐτόλμησεν εἰς ἀναρμοστίαν[128] καὶ ἀπρέπειαν ἐκβάλλειν [344d]).

---

[124] Während Platons erstem Syrakus-Aufenthalt hört Dionysios von dessen Lehren noch nichts (οὐδὲν ἀκηκοώς [Ep. VII 338d]). Danach wird er von Personen, die selbst nur aus zweiter Hand von platonischer Philosophie erfahren haben und nun „ganz angefüllt sind mit oberflächlich gehörten philosophischen Inhalten“ (παρακουσμάτων τινῶν ἔμμεστοι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν), in Gespräche darüber einbezogen (ebd.). Wie Platon nach seiner zweiten Ankunft in Syrakus feststellt, ist der Tyrann selbst einer von denen, „die von oberflächlich Gehörtem voll sind“ (τοῖς τῶν παρακουσμάτων μεστοῖς [340b]). Für ihn gelte dies „sogar sehr“ (καὶ μάλα [ebd.]).

[125] Die Einmaligkeit wird betont: Während „des einen Zusammenseins [im Sinn eines Lehrgesprächs]“ (τῆς μίας συνουσίας [345a]) ging Platon die relevanten Inhalte mit Dionysios „nur einmal“ durch, dann nicht mehr („διεξῆλθον μὲν γὰρ […] ἅπαξ μόνον, ὕστερον δὲ οὐ πώποτε ἔτι“ [ebd.]); in diesen Dingen war Dionysios also „nur einmal Zuhörer“ (ἀκούσας μόνον ἅπαξ [ebd.]).

[126] Der „größte Lerngegenstand“ (μέγιστον μάθημα) ist nach *Platon*, R. 505a, die Idee des Guten.

[127] Ep. VII 341b. Vgl. ebd. 345a–c: Wenn Dionysios die besprochenen Inhalte, „nachdem er sie nur einmal [von Platon] gehört hat“, tatsächlich „zu wissen meint und hinreichend weiß“ (εἰδέναι τε οἴεται καὶ ἱκανῶς οἶδεν), warum behandelte er dann Platon, den „Anführer in diesen Dingen“ (τὸν ἡγεμόνα τούτων), in so entehrender Weise, wie er es getan hat?

[128] Wörtlich auch: „Missklang“. Vgl. Kelsos, fr. V 65: Die Christen reden in „unangemessener“ – wörtlich auch „nicht harmonisch-melodischer“ – Weise (οὐκ ἐμμελῶς) von den Prinzipien.

Ungenügende Rezeption platonischer Lehren, daraus resultierende mangelnde Kenntnis ihrer Inhalte sowie unangemessene und ungehörige Veröffentlichung dessen, worum es Platon in besonderer Weise ernst ist („περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω“ [341c]) – noch dazu mit dem Anspruch, etwas Eigenes und Neues zu bieten – werden also nicht erst den Christen vorgeworfen. Indem Kelsos die Oberflächlichkeit, Unwissenheit und Dreistigkeit christlicher Rezipienten platonischen Gedankenguts kritisiert, stellt er sie auf eine Stufe mit dem Tyrannen Dionysios, dessen Verhalten im *Siebten Brief* von Platon selbst aufs Schärfste verurteilt wird. Der „philosophische Exkurs“ des Briefs dient nicht nur einem grundsätzlichen Nachweis von Aporien und Grenzen menschlicher Erkenntnis- und Ausdrucksmöglichkeiten, sondern auch der Zurückweisung einer in höchstem Maß unangemessenen Platon-Rezeption. Dass Kelsos Zitate aus diesem Exkurs an den Beginn seines Nachweises christlicher παρακούσματα und Depravationen philosophischer Werke stellt, ist sicher kein Zufall.

Abgesehen von dem Vergleich mit dem Kontext des „philosophischen Exkurses“ im *Siebten Brief* dürfte zum Verständnis der Rolle, die dieser Exkurs in den Kelsos-Fragmenten VI 3–10 spielt, auch ein Blick auf den Kontext und insgesamt auf die textimmanenten Bezüge ihrer Einleitung in Fragment V 65b beitragen.

Wenn Kelsos den Christen ein παρακούειν philosophischer Aussagen vorwirft, kann damit grundsätzlich sowohl ein nur oberflächliches Hören als auch ein Missverstehen gemeint sein.[129] So gibt es „alte“ Lehren, die die Christen auch nach Kelsos' Meinung in der Sache durchaus verstanden zu haben scheinen, auch wenn sie sie „in allzu rustikaler Weise aus der Erinnerung wiedergeben“ (ἀγροικότερον […] ἀπεμνημόνευσαν)[130]. In der christlichen Rezeption des „philosophischen Exkurses“ scheint Kelsos dagegen außer einer Vergröberung der Diktion und einer unzureichenden Kenntnisnahme auch ein regelrechtes Missverstehen wahrzunehmen: Wenn Christen eine Erkenntnis des unsagbaren Gottes nur unter der Bedingung sofortigen, unreflektierten Glaubens für möglich halten, haben sie weder Platons rationale Begründung der Aporien menschlicher Erkenntnis noch seine Lehre von der nach ausführlichen philosophischen Gesprächen plötzlich aufleuchtenden Erkenntnis verstanden.

Dass Kelsos den Christen in Fragment V 65b „Unkenntnis“ (ἄγνοια) in philosophischen Fragen und speziell „Nicht-Wissen“ (οὐκ ἴσασι) im Bereich der Prinzipien bescheinigt, ist insofern besonders polemisch, als unmittelbar zuvor, in Fragment V 65a, von zumindest einigen Christen die Rede war, die „im Bereich der Bildung fortgeschritten“ seien (οἱ ἐν τοῖς

[129] Vgl. *H. G. Liddell/R. Scott/H. S. Jones*, A Greek-English Lexicon, Oxford 1996 s. v. παρακούειν.

[130] Fr. VII 58, bezogen auf das Verbot, Unrecht durch Unrecht zu vergelten.

λόγοις διαβεβηκότες Χριστιανοί) und von sich behaupteten, „mehr zu wissen als die Juden" (πλεῖον Ἰουδαίων ἐπίστασθαι λέγουσιν ἑαυτούς). Die „Schar" der Juden war von Kelsos mit Hinweis darauf entlassen, das heißt auch von seiner weiteren philosophischen Belehrung ausgeschlossen worden, dass sie „kein Wissen vom Großen Gott" habe (οὐκ εἰδὼς τὸν μέγαν θεόν [fr. V 41])[131]. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum Kelsos in den der Einleitung aus Fragment V 65b folgenden Fragmenten VI 3–10 auf die Erkenntnis des Ersten Guten zu sprechen kommt und zu diesem Thema Worte des *Siebten Briefs* anführt: Nun gilt es zu prüfen, ob wenigstens die Gebildeteren unter den Christen, das heißt diejenigen, die sich mit philosophischen Werken auseinandergesetzt haben,[132] besser als die Juden geeignet sind, einen Zugang zur Gotteserkenntnis zu finden. Auf die Widerlegung irriger Meinungen der als geradezu hilflos dargestellten Christen[133] folgt schließlich ihre Belehrung über einen dreifachen Weg – durch Synthesis, Analysis und Analogie – zu einer gewissen Vorstellung von Gott (fr. VII 42)[134] und eine modifizierte Fassung des platonischen Sonnengleichnisses als Beispiel der Analogie (fr. VII 45) – nicht ohne dass Kelsos noch einmal Zweifel an der Fähigkeit der Christen, ihm zu folgen, äußert („θαυμάσαιμι δ᾽ ἂν εἰ ἀκολουθῆσαι δυνήσεσθε" [fr. VII 42]). Seine Zitate aus dem *Siebten Brief* erweisen sich somit als wichtiger Bestandteil einer Hinführung zur wahren Gotteserkenntnis, die – entsprechend einer Mysterien-Einführung – in den zwei Schritten Widerlegung (ἔλεγχος) und Belehrung (διδαχή) erfolgt und schließlich den Übergang zur Gottesschau ermöglicht. Die Zitate aus dem *Siebten Brief* in den Fragmenten VI 3–10 des *Alethes Logos* dienen der Widerlegung falscher Vorstellungen von einer Gotteserkenntnis durch unreflektierten Glauben selbst bei „fortgeschrittenen" Christen.[135]

2.2.2 Zu Kelsos' Anmerkungen im Anschluss an die Zitate aus dem *Siebten Brief*

Die erkenntnistheoretischen Ausführungen des „philosophischen Exkurses" werden von Kelsos nicht umfassend und in jedem Detail interpretiert. Sein Augenmerk gilt primär der Frage nach der Erkennbarkeit des „Ersten

[131] Die von Kelsos in fr. V 41 gebrauchten Worte „Diese Schar soll sich entfernen" (οὗτος […] ὁ χορὸς ἀπίτω) erinnern an die Prorrhesis-Formeln von Mysterien, durch die unwürdigen Personen die endgültige Einweihung verwehrt wird; vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 484–493.

[132] Wohl nicht zufällig finden sich im Alethes Logos namentlich gekennzeichnete Zitate aus philosophischen Werken, bis auf eine Ausnahme (fr. V 14), erst nach der „Entlassung" der Juden (fr. V 41); vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 463.

[133] Dreimal lässt Kelsos seine fiktiven christlichen Gesprächspartner fragen, wie sie Gott erkennen können (frr. VI 66, VII 33 und 36).

[134] Zu den drei Wegen siehe unten Anm. 151.

[135] Auch wenn Kelsos insbesondere fideistische Kreise unter den Christen im Blick hat (vgl. fr. I 9: „τινας"; dazu *Kobusch*, Christliche Philosophie, 97f.), verzichtet er in der Polemik der Fragmente VI 3–11 auf eine entsprechende Differenzierung.

Guten", das er mit Gott identifiziert.[136] Seine jeweils unmittelbar auf die Zitate aus dem *Siebten Brief* folgenden Anmerkungen haben eine doppelte Funktion: Erstens sollen sie den Kontrast zwischen dem platonischen und dem christlichen Umgang mit dem Unsagbaren deutlich machen. Zweitens bereiten sie den Leser, ähnlich wie schon die Einleitung in Fragment V 65b, auf die Belehrung über die tatsächlich gangbaren Wege zu einer (gewissen) Vorstellung von Gott vor, die Kelsos in den Fragmenten VII 42 und 45 anbieten wird.

Zum Ersten: Soweit Kelsos in seinen Anmerkungen zum *Siebten Brief* den Kontrast zwischen Platon und den Christen hervorhebt, greift er Kritikpunkte auf, die er im vorausgehenden Text des *Alethes Logos* bereits ausführlicher behandelt hatte, die also vor dem Hintergrund des dort Gesagten zu interpretieren sind. Die Feststellung etwa, Platon werde durch die Unsagbarkeit des Ersten Guten und jedes wahrhaft Seienden nicht veranlasst, den Menschen Wundergeschichten vorzutragen (οὐ τερατεύεται [fr. VI 8]), großsprecherisch zu reden und zu lügen (οὐκ ἀλαζονεύεται καὶ ψεύδεται [fr. VI 10b]), erinnert an mehrere Stellen, an denen Jesus und den Christen ein solches Verhalten zugeschrieben wurde.[137] Nachdem Jesus und die Christen von Kelsos mehrfach des Betrugs bezichtigt worden sind, erscheint Platon, der von diesem Vorwurf ausdrücklich frei ist, in umso strahlenderem Licht.

Ähnlich verhält es sich mit der Aussage, Platon behaupte nicht, „er selbst entdecke [immer wieder] etwas Neues (καινόν τι)[138] oder verkünde es, nachdem er vom Himmel gekommen sei" (fr. VI 10b). Dieser Zurückhaltung steht die naive Selbstüberschätzung der Christen gegenüber: Sie nehmen eine göttliche Offenbarung für sich in Anspruch (fr. VI 8b), obwohl ihre Lehre nichts Neues enthält, das von Bedeutung wäre.

---

[136] In Ep. VII 342a–344d wird eine Erkenntnistheorie entwickelt, die „für jedes [wahre] Seiende" Geltung habe (τῶν ὄντων ἑκάστῳ [342a]; vgl. ebd.: „ὃ […] ἀληθῶς ἐστιν ὄν"). Kelsos' Feststellung in fr. VI 3, nach Platon sei „das Erste Gute keineswegs sagbar" (μηδαμῶς εἶναι ῥητὸν τὸ πρῶτον ἀγαθόν), ist abgeleitet aus der allgemeineren Aussage des Briefs, „unsagbar" seien die Inhalte, um die es Platon besonders ernst ist („περὶ ὧν ἐγὼ σπουδάζω" [341c]). Erst in 342d wird es heißen, „hinsichtlich des Guten und Schönen" (περί τε ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ) gelte „dasselbe" (ταὐτόν), was unmittelbar zuvor am Beispiel des Kreises grundsätzlich über die Voraussetzungen des Wissens gesagt worden sei. Vgl. auch *W. Ullmann*, Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Alethes Logos, in: StPatr 14 (= TU 117 [1976]) 180–188, 185; *Lona*, Wahre Lehre, 318.

[137] Vgl. fr. II 55: „Wundergeschichten" bei Jesus; frr. I 68 und II 55: bei den Christen; frr. II 7a und 32: „Großsprecherei" Jesu; frr. II 1, 8a, 12, 44a, 49 und 55: Betrug und Lüge bei Jesus; frr. II 26 und 55: bei den Christen. Vgl. auch frr. I 28 und 71, II 32 und 49 sowie IV 33 zu Jesu angeblicher „Gaukelei" (γοητεία).

[138] Auch Kelsos sagt nach eigenem Zeugnis (fr. IV 14) über Gott „nichts Neues (οὐδὲν καινόν), sondern Dinge, die längst als richtig angenommen (πάλαι δεδογμένα) sind". Vgl. *Th. Kobusch*, Das Alte und das Neue, in: *K. Hedwig/D. Riel* (Hgg.), sed ipsa novitas crescat. Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation (FS M. Gerwing), Münster 2019, 391–405, bes. 392: „[…] das Bewußtsein von einem Neuen, das sich von aller Tradition losgelöst hätte, gab es nicht in der Antike".

Im Hintergrund von Kelsos' Ausführungen steht hier die Annahme einer „uralten" bzw. „ursprünglichen, von Anfang an bestehenden Lehre (ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος), mit der sich stets die weisesten Völker und Städte und weise Männer beschäftigt haben" (fr. I 14), so dass sie eine geistige Verwandtschaft zwischen vielen Völkern begründet. Diese alte Lehre wird auch von den griechischen Philosophen respektiert und übernommen.[139] Indem die Christen, die erst seit Kurzem existieren (fr. II 4), für sich eine neue Lehre beanspruchen, verkennen sie Kelsos zufolge ihre Abhängigkeit einerseits von den Juden (frr. II 4, V 59a und b), die selbst von älteren Völkern abhängig seien (fr. I 21), andererseits von den griechischen Philosophen.[140] Kelsos' Feststellung, Abweichungen der Christen und Juden von älteren Überlieferungen beruhten auf Missverständnissen (zum Beispiel in fr. IV 11) und Verfälschungen (zum Beispiel in frr. IV 21 und 41), zielt offenbar nicht zuletzt darauf ab, die Behauptung einer göttlichen Offenbarung *ad absurdum* zu führen. Den genannten weisen Völkern und Männern bescheinigt Kelsos dagegen göttliche Inspiration.[141] Dass eine Abweichung vom Überlieferten in Kelsos' Augen den Charakter eines Sakrilegs hat, zeigt sich vor allem an seiner Kritik des Bruchs der Christen (und Juden) mit den Gesetzen und Bräuchen ihrer Väter (frr. III 5 und V 25).

Dass Christen sofortigen unreflektierten Glauben verlangen (so frr. VI 8b und 10c), hat Kelsos ebenfalls schon zuvor mehrfach kritisiert. So ist bereits im Proömium des *Alethes Logos* von Christen die Rede, die „von dem, was sie glauben, keine Rechenschaft geben oder sich geben lassen wollen" (μηδὲ βουλομένους διδόναι ἢ λαμβάνειν λόγον περὶ ὧν πιστεύουσι [fr. I 9]). Sie folgten dem Grundsatz: „Prüfe nicht, sondern glaube!" (μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον) bzw. „Dein Glaube wird dich retten!" (ἡ πίστις σου σώσει σε [ebd.]).[142] Sollten sie ihm aber keine Antwort geben und bei ihrem „Prüfe nicht" bleiben, werde er, Kelsos, gezwungen sein, sie zu lehren, „von welcher Art die Dinge sind, die sie sagen, und woher sie stammen" (ὁποῖ' ἄττα ἐστίν, ἃ λέγουσιν, καὶ ὁπόθεν ἐρρύηκε [fr. I 12]). Der christlichen Haltung ist die Platons diametral entgegengesetzt, insofern er, wie Kelsos in Fragment VI 8b betont, die Frage zulässt, „was es denn ist" (τί ποτε ἐστίν), was

[139] *Platon*, Leges 715–716a (von Kelsos zitiert in fr. VI 15), beruft sich ausdrücklich auf den παλαιὸς λόγος.

[140] Explizit erwähnt wird die Ethik der Christen, die im Vergleich mit der der Philosophen „kein erhabener und neuer Lerngegenstand" (οὐ σεμνόν τι καὶ καινὸν μάθημα [fr. I 4]) sei. Gerade im Bereich der Ethik hätten die Christen „oberflächlich gehört" und „verdorben", was von den Griechen „besser gesagt worden" sei (frr. VI 12–16 und VII 58 in Verbindung mit frr. V 65b und VI 1).

[141] „Inspiriert" bzw. „von Gott erfüllt" (ἔνθεοι) seien – im Unterschied zu den Juden – insbesondere Ägypter, Perser, Inder, Chaldäer und Magier (fr. VI 80). Die nach Gotteserkenntnis Suchenden werden verwiesen an „gotterfüllte Dichter, Weise und Philosophen" (fr. VII 41). Namentlich erwähnt werden Hesiod, der neben anderen „gotterfüllten Männern" die Entstehung des Menschen besang (fr. IV 36), und Platon, aus dessen Briefen Kelsos Worte präsentiert, als seien sie „mit göttlicher Inspiration gesagt" (ἐνθέως εἰρημένων [fr. VI 17]).

[142] Vgl. auch frr. III 38 f. Siehe oben S. 338 f.

er ankündigt, und „nicht dazu auffordert, im Voraus zu glauben“ (οὐδ[ὲ] κελεύει φθάσαντες πιστεύειν), sondern eine Begründung (λογισμόν) für die Aporie der Unsagbarkeit bietet (fr. VI 10a) und offen angibt, „woher“ das „stammt“ (ὁπόθεν ἐστί), was er sagt (fr. VI 10b).

Indem Kelsos den Christen unterstellt, Gott eine bestimmte Beschaffenheit zuzuschreiben („τοιόσδε ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ υἱὸν ἔχει τοιόνδε“ [fr. VI 8b]), spielt er einerseits auf ein im mittleren Platonismus grundsätzlich behandeltes Thema an,[143] andererseits fasst er schon zuvor geäußerte Punkte seiner Christenkritik zusammen, so zur vermeintlich christlichen Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott[144] oder zur Meinung, der Körper Jesu sei als der Körper eines Gottes zu betrachten.[145] Nicht neu ist für den Leser des *Alethes Logos* auch die in Fragment VI 10c geäußerte Kritik, Jesus habe sich „in höchst tadelnswerter Weise herumgetrieben“, er sei „in höchst entehrender Weise gefangen genommen“ und „aufs schändlichste bestraft worden“.[146] Die Überzeugung der Christen (und Juden), Gott kommuniziere mit ihnen, wurde von Kelsos im Zusammenhang mit ihrem Auserwählungsglauben kritisiert (fr. IV 23; vgl. auch fr. V 51). Und die (jüdisch-)christliche Vorstellung von einer Herabkunft Gottes oder eines Gottessohnes hatte Kelsos bereits in Fragment IV 2 als gravierenden Irrtum gebrandmarkt. Nach Kelsos ist eine solche Herabkunft in Anbetracht der Allwissenheit Gottes überflüssig (fr. IV 3), in Anbetracht der Veränderung, die sie für Gott selbst bedeuten würde (fr. IV 14), und in Anbetracht des Chaos, in das sie das All stürzen würde (fr. IV 5), unmöglich[147]. In Fragment V 2 wird resümierend festgestellt: „Kein Gott nun […] und kein Sohn Gottes kam herab, und es dürfte wohl auch keiner herabkommen“ (θεὸς μέν […] καὶ θεοῦ παῖς οὐδεῖς οὔτε κατῆλθεν οὔτε κατέλθοι). Derartige Vorstellungen, die nach dem Urteil des Kelsos jeder Begründung entbehren, finden sich nicht bei den Philosophen.

Nachdem Kelsos in der ersten Hälfte seiner *argumentatio* (frr. III 1–V 65a) deutlich gemacht hat, dass Juden und Christen nicht zu einer wahren Gotteserkenntnis gelangen, präsentiert er Vertreter der griechischen Philosophie, insbesondere Platon. Die in den Fragmenten VI 3–10 von Kelsos zitierten Passagen des *Siebten Briefs* sollen belegen, dass Platon der Schwierigkeit, das „Erste Gute“ zu erkennen, nicht in der vernunftlosen Weise begegnet, die den Christen attestiert wird. Gleichzeitig provozieren die Zitate aus dem *Siebten Brief* aber die Frage, ob die Philosophie tatsächlich Wege zu einer wahren Gotteserkenntnis eröffnet. Derartige Wege werden von Kelsos, wie gesagt, in den Fragmenten VII 42 und 45 vorgestellt. Wie nun zu zeigen

[143] Vgl. z. B. *Alkinoos*, Didascalicus (= Didasc.) 10,4.
[144] Vgl. frr. IV 6, 14, 72 f.
[145] Frr. I 69 f.
[146] Vgl. z. B. frr. I 62, II 9, 23, 32a, 36–39 und 47b.
[147] Zum Thema der „Herabkunft“ vgl. auch frr. IV 6, 7, 18 und 20.

sein wird, fügen sich seine Ausführungen zu den Zitaten aus dem *Siebten Brief*, wie schon die Einleitung in Fragment V 65b, in eine Reihe von über den *Alethes Logos* verteilten Aussagen, die zu dieser Belehrung hinführen.

Zum Zweiten: In bewusster Gegenüberstellung zur ersten Hälfte der *argumentatio*, die vor allem der Widerlegung des Glaubens an eine Herabkunft Gottes oder eines Sohnes Gottes zu den Menschen gewidmet war, will Kelsos im Rahmen der zweiten Hälfte (frr. V 65b–VIII 68) sozusagen einen Weg in umgekehrter Richtung aufzeigen, den der (philosophisch geschulte) Mensch selbst gehen kann: „Von weisen Männern" sei der „Weg der Wahrheit" (ἀληθείας ὁδός) gefunden worden, „damit wir von dem Unbenennbaren und Ersten eine gewisse Vorstellung bekämen" (ὡς ἂν τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου λάβοιμέν τινα ἐπίνοιαν [fr. VII 42]).[148]

Auf die Mitteilung dieses Weges ist der Leser des *Alethes Logos* von Anfang an vorbereitet. Schon im Proömium hatte Kelsos festgestellt, es gebe im Menschen „etwas Höheres als das Irdische", etwas Gott Verwandtes, und bei wem es damit „gut steht", der strebe nach Gott und sehne sich danach, „immer etwas von ihm zu hören und in Erinnerung zu haben" (fr. I 8). Allerdings mahnt Kelsos schon hier, Lehren nur anzunehmen, wenn man dabei „der Vernunft (τῷ λόγῳ) folgt und einem vernünftigen Führer für den Weg (λογικῷ ὁδηγῷ)", da es andernfalls „ganz sicher zu einer Täuschung" komme, wenn einer irgendwelchen Inhalten seine Zustimmung gebe (fr. I 9).[149] Den „im Bereich der Bildung fortgeschrittenen" (fr. VI 65a) Christen die geeigneten „Führer für den Weg" (ὁδηγούς) zu zeigen, kündigt Kelsos in Fragment VII 41 an. Nach Auskunft des Origenes erwähnt Kelsos hier – zunächst ohne Nennung eines konkreten Namens – „Anführer der alten Zeit und heilige Männer" (παλαιῶν ἡγεμόνων καὶ ἱερῶν ἀνδρῶν), „gotterfüllte Dichter, Weise und Philosophen" (ἐνθέους […] ποιητὰς καὶ σοφοὺς <καὶ> φιλοσόφους), von denen die Christen „viel Göttliches" (πολλὰ καὶ θεῖα) hören sollten. Danach werde der Leser von Kelsos an Platon als einen „noch tüchtigeren Lehrer der Inhalte der Theologie" (ἐνεργέστερον διδάσκαλον

[148] Vor diesem Hintergrund mag auch Kelsos' Verständnis der in Ep. VII 342a vorgestellten und in fr. VI 9 zitierten „wahren Lehre" deutlicher werden als bisher. So vertritt *Fiedrowicz* (FC 50/4, 1022 Anm. 173) im Anschluss an *A. Wifstrand*, Die wahre Lehre des Kelsos, in: Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund (1941/42) 391–431, hier 399, die Meinung: „Der Ausdruck bedeutet bei Plato eher eine ‚wahrheitsgemäße Schlussfolgerung', wird von Celsus jedoch als ‚wahre Lehre' verstanden, wie sie für ihn in den Worten des Philosophen enthalten ist." Vgl. aber in *Platon*, Meno 81a5–8, die Auskunft des Sokrates, „er habe von (bakchischen) Weihepriestern und -priesterinnen einen ἀληθὴς λόγος gehört"; dazu *Schefer*, Platons unsagbare Erfahrung, 701 Anm. 52; vgl. ebd. 70 f.: In Ep. VII 342a „bezeichnet Platon den erkenntniskritischen Exkurs, der in der ‚Schwäche der Sprache' gipfelt, in Anlehnung an die Mysterien […] als λόγος ἀληθής, als ‚wahre Lehre'". So dürfte Kelsos den λόγος ἀληθής des Siebten Briefs im Sinn einer Belehrung verstanden haben, die den Zugang zum Unaussprechlichen ermöglichen soll.

[149] Wer den Christen folge, die unreflektierten Glauben verlangten und nicht bereit seien, über die Inhalte ihres Glaubens Rechenschaft zu geben oder sich geben zu lassen, verhalte sich wie diejenigen, die „Bettelpriestern und Zeichendeutern vernunftlos Glauben schenken (ἀλόγως πιστεύοντας [fr. I 9])".

τῶν θεολογίας πραγμάτων [fr. VII 42]) verwiesen.[150] An dieser Stelle folgt im *Alethes Logos* ein Zitat der berühmten Feststellung aus *Timaius* 28c, den Schöpfer und Vater dieses Universums zu finden, sei mühevoll, und unmöglich sei es, ihn an alle mitzuteilen, wenn man ihn gefunden habe. In Fragment VII 42 präsentiert Kelsos schließlich auch den schon erwähnten dreifachen Weg der Synthese, Analyse und Analogie, der dazu führen solle, „dass wir vom Unbenennbaren und Ersten eine gewisse Vorstellung (τινὰ ἐπίνοιαν) bekommen, die ihn deutlich aufzeigt (διαδηλοῦσαν)".[151] Origenes zufolge „meint Kelsos wirklich" (ἤτοι […] οἴεται), dass Gott durch Synthese, Analyse und Analogie „erkannt werde (γινώσκεσθαι), sofern jemand die Fähigkeit hat, auf diese Weise zu den ‚Schwellen' – wenn überhaupt – ‚des Guten'[152] zu gelangen"[153]. Dass auch Kelsos dem dreifachen Weg eine (nur) vorbereitende Funktion zuschreibt, scheint durch diese Bemerkung nicht bestritten zu werden. Das in Fragment VI 3 zitierte Wort vom überspringenden Feuer (Ep. VII 341c) und die Bemerkung, Gott sei „durch eine gewisse unaussprechliche Kraft geistig erkennbar" (ἀρρήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός

[150] Vgl. dagegen *Klemens von Alexandria*, Protrepticus 6,68,1 f., der Platon nur als „Gehilfen" (συνεργόν) bei der Suche nach Gott betrachtet. Platons Hinweise auf die Schwierigkeit der Gotteserkenntnis und auf die Unmöglichkeit, Gott allen Menschen sprachlich zu vermitteln, sind nicht ausreichend. Auch wenn Klemens dem Philosophen bescheinigt, die Wahrheit zu berühren, fordert er ihn auf: „Lass nicht nach. Nimm gemeinsam mit mir die Untersuchung des Guten vor." (ebd.)

[151] Zum dreifachen Weg vgl. *Schröder*, Alethes Logos, 167; *C. W. MacLeod*, ΑΝΑΛΥΣΙΣ. A Study in Ancient Mysticism, in: JThS 21 (1970) 43–55, bes. 53–55; *H. Dörrie*, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origenes, c. Celsum 7,42 ff., in: *Ders.*, Platonica minora, München 1976, 229–262, 243 f.; *ders.*, Formula Analogiae. An Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism, in: *H. J. Blumenthal/R. A. Markus* (Hgg.), Neoplatonism and Early Christian Thought (FS A. H. Armstrong), London 1981, 33–49, 43–45; *A. Magris*, Platonismo e cristianesimo alla luce del *Contro Celso*, in: *L. Perrone* (Hg.), Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel *Contro Celso* di Origene, Rom 1998, 47–77, 55; *Lona*, Wahre Lehre, 411 f.; *Arnold*, Strukturanalyse, 445–451 (mit weiterer Literatur). Während Kelsos unter der Analogie ein Entsprechungsverhältnis versteht (siehe unten zum Sonnengleichnis), ist mit der Analysis, der „Loslösung (vom Anderen)", die Trennung (hier der Gottesvorstellung) „von allen innerweltlichen Bezügen" gemeint (*Lona*, Wahre Lehre, 411). So gelangt „das Denken durch eine *via abstractionis* bzw. *via negationis* zu einem letzten Transzendenten" (ebd.). Umstritten ist Kelsos' Verständnis der Synthesis. Eher als an eine *via eminentiae* dürfte er an eine der Analysis entgegengesetzte Methode denken, nämlich an die von Plotin (Enn. V 7,36,6) so genannte „Erkenntnis der Dinge, die von ihm [dem ‚Guten'] her stammen". Nach dieser Methode, die auf einer Syn-Thesis („Zusammen-Stellung") des Guten bzw. Gottes und des Anderen beruht, erfährt der Mensch von Gott, indem er das von ihm her Stammende betrachtet (vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 448 f.).

[152] Vgl. *Platon*, Philebus 64c.

[153] CC VII 44 (SC 150: 116,1–6). Anders die Übersetzungen von Chadwick („as if one were able") und Barthold („als ob man auf diese Weise, wenn überhaupt […]"). Der einschränkende Nebensatz („ἐπὶ τὰ πρόθυρα εἰ ἄρα τοῦ ἀγαθοῦ δυναμένου τινὸς οὕτως ἐλθεῖν") dürfte sich aber einerseits darauf beziehen, dass die drei Wege nach Kelsos nur Fortgeschrittenen offenstehen, andererseits darauf, dass sie die endgültige Gotteserkenntnis auch nach Meinung des Philosophen zwar vorbereiten, aber als solche noch nicht ausreichen, sie herbeizuführen.

[fr. VII 45]), deuten jedenfalls darauf hin, dass Gott auch nach Kelsos nicht *allein* aufgrund von menschlichen Bemühungen erkannt werden kann.[154]

Auch wenn bei Kelsos die Zitate aus dem *Siebten Brief* (frr. VI 3–10) und die eben angedeuteten Ausführungen (frr. VII 41 f.) – bedingt durch die Gesamtdisposition des *Alethes Logos* – räumlich getrennt sind,[155] stehen die beiden Textabschnitte inhaltlich in Zusammenhang:[156] Wurde im „philosophischen Exkurs" die Schwierigkeit, das „Erste Gute" zu erkennen, angesprochen und begründet, so wird der Leser durch die Belehrung des Kelsos über den dreifachen Weg und eine darauf folgende Adaption des platonischen Sonnengleichnisses (fr. VII 45) der wahren Gotteserkenntnis zumindest nähergebracht. Von einer endgültigen Gottesschau ist zwar auch hier noch nicht die Rede. Die philosophische „Belehrung" durch Kelsos[157] zielt aber darauf ab, die Leser, die ihm noch folgen können, auf die Gottesschau vorzubereiten. Da Kelsos im weiteren Text des *Alethes Logos* (ab fr. VII 62) auf den Gebrauch von Götterstatuen im kultischen Kontext eingeht (und die christliche Ablehnung der Idolatrie zurückweist), ist nicht auszuschließen, dass er eine Begegnung

[154] Auf Kelsos' Erwähnung des dreifachen Wegs reagiert Origenes mit der Feststellung, Gotteserkenntnis sei ein Geschenk der göttlichen Gnade (CC VII 44 [SC 150: 116,7–9]: „θείᾳ τινὶ χάριτι γινώσκεσθαι θεόν"), auf das der Mensch sich nur durch eine angemessene moralische Disposition vorbereiten könne (vgl. ebd. [SC 150: 116,12–118,16]). Nach Klemens von Alexandria (str. V 11,71,2 f.) können – eine spezifisch christliche Reinigung des Menschen sowie die Vermittlung der Gotteserkenntnis durch Christus als den Logos vorausgesetzt – christlich adaptierte (mittel-)platonische Methoden wie ἀνάλυσις und σύνθεσις auf dem Weg zu einem besseren Verständnis Gottes einen Beitrag leisten: „Wir dürften die Stufe der Reinigung wohl durch das Sündenbekenntnis erlangen, die Stufe der Schau aber, indem wir durch Analyse (ἀναλύσει) zur Grundlage des Verstehens voranschreiten. […] Wenn wir also, nachdem wir alles weggenommen haben (ἀφελόντες), was zu den Körpern und den sogenannten unkörperlichen Dingen gehört, uns selbst auf die Größe Christi werfen und von dort mit Heiligkeit ins Unendliche weitergehen, dann werden wir irgendwie dem Verstehen des Allmächtigen näherkommen, indem wir erkennen, nicht, was er ist, sondern, was er nicht ist." In str. V 11,73,1-74,2 deutet Klemens den Aufstieg Abrahams (Gen 22,3 f.) im Sinne der Synthesis bzw. der *via eminentiae* nach dem Vorbild von Platons Symposium; vgl. *D. Wyrwa*, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, Berlin/New York 1983, 273. Doch nur, „wenn die Augen der Vernunft von dem am dritten Tag auferstandenen Lehrer geöffnet wurden, durchschaut der Geist die geistigen Inhalte" (str. V 11,73,2). Auch für Klemens „bleibt" letztlich nur „übrig, dass wir das Unerkennbare durch göttliche Gnade (θείᾳ χάριτι) und allein durch das von ihm ausgehende Wort (μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ) erfassen" (ebd. 12,82,4; Übers. *O. Stählin*).

[155] Kelsos gliedert sein Werk sowohl entsprechend den Teilen der Philosophie (Logik/Erkenntnislehre, Ethik, Physik, Epoptik) als auch entsprechend den Stufen einer Mysterieneinführung (Widerlegung, Belehrung, Gottesschau); vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 431–452 und 496–519. Nachdem er in frr. VI 3–10 zunächst christliche Vorstellungen von einer Gotteserkenntnis widerlegt hat, die der Logik und philosophischer Erkenntnislehre widersprechen, unterzieht er auch die christliche Ethik und „Physik" (z. B. die Kosmologie) der Kritik, bevor er eine Belehrung über die Gotteserkenntnis anbietet, durch die schließlich die Gottesschau ermöglicht werden soll. Wollte er das Schema seines Werkes nicht sprengen, konnte er die drei Wege zu einer Vorstellung von Gott erst im Abschnitt der Belehrung präsentieren.

[156] Vgl. *Alkinoos*, Didasc. 10,5 f., wo die Erläuterung der drei Wege κατὰ ἀφαίρεσιν, κατὰ ἀναλογίαν, διὰ τὴν ἐν τιμίῳ ὑπεροχήν (bei Alkinoos ist der dritte Weg die *via eminentiae*) auf die wiederholte Feststellung der Unsagbarkeit des Ersten Gottes folgt (ebd. 10,3 [ed. *Whittaker* 23,31]: „ὁ πρῶτος θεὸς […] ἄρρητος"; „10,4 [ed. *Whittaker* 24,5]: „ἄρρητος δ' ἐστί […]").

[157] So ausdrücklich fr. VII 42: „τὸ ἄλλως ἄρρητον θέλω […] διδάξαι."

mit dem Göttlichen im Kult für möglich hält, sofern ein (philosophisch hinreichend belehrter) Mensch dessen materielle Elemente übersteigt.[158]

2.2.3 Zur resümierenden Bemerkung in Fragment VI 1

Kelsos' resümierende Bemerkung, „bei den Griechen" finde sich keine ἀνάτασις (fr. VI 1), erscheint einerseits unmittelbar nach der Feststellung, die besprochenen philosophischen Inhalte seien bei denselben Griechen „besser gesagt" (als bei den Christen), andererseits in Verbindung mit der Wendung „[ohne] ein Reden, als käme es von Gott oder einem Sohn Gottes". In Anbetracht dieser rahmenden Worte, die die Ausdrucksweise der Griechen betreffen, dürfte auch der Terminus ἀνάτασις („Hochrecken") auf ihr Reden, genauer auf ihren Sprachstil, zu beziehen sein. Wenn Kelsos den Christen in Fragment VI 1 implizit vorwirft, im Unterschied zu den Griechen in ihrem Reden „hoch hinaus zu wollen", kann er allerdings keine komplexe, ausgefeilte Sprache im Blick haben. (Origenes selbst betont den schlichten Stil der christlichen Lehrer.[159]) Eher dürfte der Sinn des Wortes ἀνάτασις in diesem Fragment durch die damit verbundene Wendung erklärt sein: Die Christen wollen in ihrer Verkündigung insofern „zu hoch hinaus", als sie deren lächerliche Inhalte in einer Diktion vortragen, als stammten ihre Worte von Gott und seien somit selbst göttlich.

Für diese Interpretation spricht zunächst die den vorliegenden Textabschnitt prägende Kritik des Kelsos an christlichen παρακούσματα und Depravationen des von den Philosophen Übernommenen, die mit einer göttlichen Offenbarung nicht vereinbar sind.[160] Zudem ist auf eine Parallelstelle hinzuweisen. Nach Auskunft des Origenes will Kelsos die Verhältnisse des christlichen Glaubens (τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν) mit denen der Ägypter vergleichen. Bei den Ägyptern

> „gibt es für einen, der hinzutritt (προσιόντι), zwar prächtige Tempelbezirke und Haine und Propyläen von beachtlicher Größe und Schönheit und wundervolle Tempel, und ringsum großartige Aufbauten und höchst gottesfürchtige und geheimnisvolle Kulthandlungen; wenn aber einer nun eintritt (εἰσιόντι) und weiter nach innen gelangt, bietet sich ihm als Gegenstand der Betrachtung, kniefällig verehrt, ein Kater oder Affe oder Krokodil oder Bock oder Hund."[161]

Den Christen wird bescheinigt, sie seien „naiv" (εὐήθεις), insofern sie zwar die Ägypter auslachen, selbst aber „in ihren Erzählungen über Jesus" (ἐν ταῖς περὶ τοῦ Ἰησοῦ διηγήσεσι) „nichts Erhabeneres (μηδὲν σεμνότερον) vorbringen als die Böcke und Hunde bei den Ägyptern" (fr. III 19). Wenn

---

[158] Vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 499f.

[159] Siehe oben S. 332 mit Anm. 38.

[160] Siehe oben S. 349 f. Vgl. dagegen *Platon*, Ion 533d, 535e–536b.

[161] Fr. III 17. Zur Parallelität der Textabschnitte frr. III 17–43 einerseits, frr. V 65b und VI 3–11 andererseits vgl. *Arnold*, Strukturanalyse, 236–238. Zum für beide Abschnitte zentralen Thema des unreflektierten Glaubens vgl. einerseits fr. III 38 („πίστις […] προκατασχοῦσα") und fr. III 39 („πίστιν […] προκαταλαβοῦσαν […] τὴν ψυχήν"), andererseits fr. VI 8b („κελεύει[ν] φθάσαντες πιστεύειν") und fr. VI 10c („πρῶτον πίστευσον").

Kelsos hier den von den Christen verkündeten gekreuzigten Jesus Christus mit den von den Ägyptern angebeteten Tieren vergleicht,[162] dürfte auch seine Betonung des Kontrasts zwischen glanzvollem Äußerem und lächerlichem Inneren der ägyptischen Tempel das Ziel haben, letztlich die Christen zu treffen: Auch bei ihnen mag jemand, der „hinzutritt"[163], aufgrund ihrer Worte zunächst Großartiges, ja Göttliches erwarten, später aber enttäuscht werden, wenn er nur mit einem gekreuzigten Menschen konfrontiert wird. Die Ägypter, die nach Kelsos zumindest den Anspruch haben, dass es bei ihnen um „Ehrungen ewiger Ideen" (ἰδεῶν ἀϊδίων […] τιμάς), nicht „ephemerer Lebewesen" (fr. III 19) geht, erwecken bei denen, die sie über die symbolische Bedeutung der Tiere belehrt haben, den Eindruck, sie seien „nicht vergeblich eingeweiht worden" (μὴ μάτην μεμύηνται [fr. III 18]). Inwieweit Kelsos selbst den ägyptischen Kulten eine tiefere Bedeutung zugesteht, lassen seine Äußerungen in den Fragmenten III 17–19 nicht eindeutig erkennen.[164] Dass er aber von einer tieferen Bedeutung der Erzählungen über Jesus, von einer „Weisheit Gottes im Mysterium" (1 Kor 2,7), die zu hören die Vollkommenen unter den Christen fähig sind, nichts weiß bzw. wissen will, geht aus den Entgegnungen des Origenes in *Contra Celsum* III 18 f. klar hervor. Auch die gemeinsamen Erzählungen der Juden und Christen sind nach Kelsos nicht geeignet, in einem tieferen, auf göttliche Inhalte verweisenden Sinn ausgelegt zu werden.[165] Indem Kelsos in Fragment III 17 feststellt, die Christen würden in ihren Erzählungen über Jesus nichts vorbringen, das „erhabener" (σεμνότερον) wäre als die von den Ägyptern verehrten Tiere, gebraucht er einen häufig im Kontext von Mysterien vorkommenden Terminus,[166] der – meist mit ironischem Unterton – von Platon aufgegriffen wird[167] und auch in der im *Alethes Logos* (fr. VI 8a) zitierten Aussage aus *Epistula* VII 341e erscheint: Platon schreibe das, worum es ihm in höchstem Maße ernst ist, nicht auf, um zu vermeiden, dass die große Menge „von aufgeblasener Zuversicht erfüllt" sei, „als ob sie Erhabenes (σεμνά) gelernt hätte". Wenn die Christen reden, als hätten sie „Erhabenes" zu bieten, machen sie sich

[162] So Origenes in CC III 17 (SC 136: 44,12 f.).
[163] Fr. III 17: „προσιόντι"; vgl. fr. VI 10c: „πρὸς πάντα […] τὸν προσιόντα".
[164] Vgl. *Lona*, Wahre Lehre, 187.
[165] Laut fr. IV 50 „versuchen die Vernünftigeren (οἱ ἐπιεικέστεροι) unter den Juden und Christen diese Dinge, weil sie sich ihrer schämen, irgendwie allegorisch auszulegen"; allerdings handle es sich um Inhalte, die „in ganz und gar naiver Weise in der Art von Märchen erzählt worden sind" und „keinerlei Allegorie annehmen". Vgl. die Kritik des Porphyrius an christlichen Exegeten wie Origenes (zitiert von *Eusebius*, h.e. VI 19,4 [SC 41: 114,13–17]): „Sie liefern Erklärungen [der Schrift], indem sie […] groß daherreden (κομπάσαντες), die Dinge, die bei Mose in aller Klarheit gesagt werden, seien Rätsel (αἰνίγματα), und ihnen ein göttliches Ansehen geben (ἐπιθειάσαντες), als seien es Gottesworte voll von verborgenen Mysterien (ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων)".
[166] Vgl. *Schefer*, Platons unsagbare Erfahrung, 69 Anm. 43 (Lit.).
[167] *Knab*, Platons Siebter Brief, 267, mit Hinweis auf *E. R. Dodds*, Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1959, 324.

nach Kelsos lächerlich.[168] Wenn das Reden der Christen also einen Eindruck erweckt, „als stamme es von Gott oder einem Sohn Gottes", will es „zu hoch hinaus" und entspricht nicht seinem armseligen Inhalt. Platon dagegen, der nach Kelsos nicht versucht, einen derartigen Eindruck zu vermitteln, eröffnet Wege zur rationalen Erkenntnis des Ersten Guten.

3. Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung

Angesichts der von Kelsos erhobenen Kritik ist nicht zu bestreiten, dass christliche Autoren der ersten Jahrhunderte platonische Texte in einer mit der Philosophie Platons nicht vereinbaren Weise interpretieren – etwa wenn sie, wie Kelsos voraussetzt, Aussagen aus dem „philosophischen Exkurs" auf den Gott des christlichen Glaubens anwenden und ihn mit dem „Ersten Guten" identifizieren.[169] Gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass dieses Vorgehen mit dem des Kelsos durchaus Ähnlichkeiten aufweist. Indem die Christen Aussagen des *Siebten Briefs*, die eine allgemeine Erkenntnistheorie („für jedes Seiende" [342a]) entwickeln, speziell auf die Gotteserkenntnis beziehen,[170] praktizieren auch sie eine inhaltliche Fokussierung, wie sie für Kelsos bereits festgestellt wurde.[171] Auch die Bereitschaft christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts, Aussagen über das „Erste Gute" bzw. die „Idee des Guten" als Aussagen über Gott zu verstehen,[172] ist im Kontext der allgemeinen Platon-Rezeption des 2. und 3. Jahrhunderts zu betrachten. Bei paganen Platonikern dieser Zeit ist die Identifikation des „Ersten Guten" mit dem „Höchsten Gott", die bei Platon selbst niemals explizit erfolgt,[173] gängige Praxis.[174] So spricht der Mittelplatoniker Alkinoos (vermutlich 2. Jahrhundert) in seinem Lehrbuch vom „Ersten Guten" (τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ), das man „wohl ‚Gott'

[168] Vgl. auch frr. I 4, I 68, III 1.

[169] Vgl. z. B. die Unterstellung, die Christen zögen aus der Schwierigkeit, das „Erste Gute" sprachlich zu vermitteln, die Schlussfolgerung, man müsse „sofort glauben: Gott ist so und so und hat einen Sohn […]" (fr. VI 8b).

[170] Vgl. die Anspielungen auf Ep. VII 341c in *Justin*, dial. 4, im Kontext der Frage, ob „des Menschen Vernunft Gott einmal schauen wird" (zum Thema „Gottesschau" und „Gotteserkenntnis" vgl. auch ebd. 2,3; 2,6; 3,5–7); in *Klemens*, prot. 6,68,1, im Kontext der „Suche" nach Gott; in *Origenes*, CC VI 3, im Kontext dessen, was man (nach Röm 1,19) „von Gott erkennen kann".

[171] Siehe oben Anm. 136. Origenes, der den Umgang des Kelsos mit Platons Schriften durchaus kritisieren kann (vgl. z. B. CC VI 8 [SC 147: 196,30–198,38]), hat in diesem Fall nichts zu beanstanden.

[172] Vgl. CC VI 3–5. Die Erwähnung des „Ersten Guten" in Verbindung mit Ep. VII 341c–d geht, wie angedeutet, auf Kelsos zurück.

[173] Zur Diskussion der Frage, ob Platon seinen Gott zumindest implizit mit einem obersten metaphysischen Prinzip und speziell mit der Idee des Guten identifiziert, vgl. den Forschungsbericht in *M. Bordt*, Platons Theologie, Freiburg/München 2006, 22–41.

[174] In diesem Zusammenhang wird der Ausdruck „Idee des Guten" nicht selten vermieden, um den Vorrang des „Ersten Guten" vor den anderen Ideen zu unterstreichen; vgl. *H. Dörrie/M. Baltes*, Der Platonismus in der Antike. Band 7/1: Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica I, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, 333 mit Anm. 46.

und ‚die erste Denkkraft' nennen dürfte" (ὅπερ θεόν τε καὶ νοῦν τὸν πρῶτον προσαγορεύσαι ἄν τις).[175] Für Plutarch (circa 45–125 n. Chr.) ist „Osiris" nicht nur „der ‚Erste Gott'" (ὁ πρῶτος θεός),[176] sondern auch die Idee des Guten.[177] Kelsos selbst überträgt das Sonnengleichnis, das in Platons *Staat* (508a4–509c) auf die Idee des Guten bezogen ist, im *Alethes Logos* (fr. VII 45) auf den Höchsten Gott.[178]

Hinzu kommt, dass nicht nur christliche Autoren den transzendenten Gott mit dem Demiurgen aus Platons *Timaius* identifizieren,[179] sondern auch pagane Platoniker des 2. und 3. Jahrhunderts das „Erste Gute" bzw. den Höchsten Gott mit ihm gleichsetzen können. Plutarch scheint dies zu tun.[180] Alkinoos tut es, indem er Platons Aussage über die Schwierigkeit, „den Schöpfer und Vater dieses Alls" (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός [Ti. 28c]) zu finden, und die Unmöglichkeit, ihn allen mitzuteilen, wiedergibt mit den folgenden Worten: „Das ehrwürdigste und größte Gute (τὸ μὲν δὴ τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθόν), meinte er [Platon], sei weder leicht zu finden noch für die, die es gefunden haben, zuverlässig an alle mitzuteilen."[181] Nach Apuleius[182] (circa 123–170 n. Chr.) denkt Platon „über Gott" (*de deo*), dass dieser „Schöpfer und Erbauer aller

[175] *Alkinoos*, Didasc. 27,1 (ed. *Whittaker* 53,41 f.); Übersetzung nach *O. F. Summerell* (Berlin 2007), auch im Folgenden. Vgl. *Alkinoos*, Didasc. 10,3: Der „Erste Gott" ist das Gute (ἀγαθόν), „weil er alles, soweit möglich, gut bewirkt, da er Urheber alles Guten ist".

[176] *Plutarch*, De Iside et Osiride 58 (374F).

[177] Ebd. 53 (372E) und 54 (373A).

[178] Vgl. dazu *Dörrie*, Platonische Theologie, 244–255; *M. Frede*, Celsus philosophus Platonicus, in: ANRW II 36,7 (1994) 5183–5213, 5204 f.; *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 4, 329–332. Vgl. bereits *Alkinoos*, Didasc. 10,5. Ähnlich bezieht Maximus von Tyrus (Oratio 11) die Bezeichnung „das am stärksten Leuchtende", die Platon für die Idee des Guten gebraucht (R. 518c7: „τὸ τοῦ ὄντος φανότατον"), auf den Höchsten Gott als „τῶν καλῶν τὸ φανότατον"; vgl. *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 371.

[179] Vgl. z. B. *Justin*, 1 apol. 59,1; 60,1; 2 apol. 10,6 (hier mit Zitat aus Ti. 28c); vgl. *J. Ulrich*, Justin. Apologien, Freiburg [u. a.] 2019, 87. *Klemens*, str. V 12,78,1–3; vgl. *ders.*, prot. 6,68,1 f.

[180] Vgl. z. B. *Ch. Köckert*, Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen, Tübingen 2009, 30 f. Anm. 112, mit Hinweis auf *Plutarch*, De E apud Delphos 20 f. (393b–e).

[181] *Alkinoos*, Didasc. 27,1 (ed. *Whittaker* 52,35–53,37). Nach *P. L. Donini*, La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos, in: *R. van der Broek/T. Baarda/J. Mansfeld* (Hgg.), Knowledge of God in the Graeco-Roman World, Leiden 1988, 118–131, 122 f., und *K. Alt*, Gott, Götter und Seele bei Alkinoos, Stuttgart 1996, 16, unterscheidet Alkinoos (= Albinos) zwischen einem völlig transzendenten Ersten Gott und dem auch mit der Materie befassten Demiurgen. Für Argumente zugunsten der Identität von Erstem Gott und Demiurgen bei Alkinoos vgl. dagegen *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 326 f.; vgl. auch den Kommentar von J. Dillon, in: *Alcinous*, The Handbook of Platonism, Oxford 1993, 106. Eine Unterscheidung zwischen dem Ersten Gott als dem αὐτοάγαθον und dem Demiurgen als dessen „gutem Nachahmer" – zumindest im Sinn unterschiedlicher Aspekte Gottes – ist belegt für den Platoniker Numenius von Apameia (2. Jh.); vgl. *Eusebius*, p.e. XI 22 f. (= Numenius, fr. 22; *des Places*); vgl. *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 361 f. Eine Tendenz, „Gott als das Prinzip des Guten" und den Demiurgen „in einem Prinzip" zusammenzufassen, kann allerdings auch hier festgestellt werden (*Köckert*, Christliche Kosmologie, 111, mit Hinweis auf *Numenius*, fr. 52).

[182] *Apuleius*, Plat. I 5,190 f. (ed. *Moreschini* 92,9–14).

Dinge" sei (*genitor rerumque omnium extructor*[183]; vgl. Ti. 28c), und nennt ihn „unsagbar" (*indictum*; vgl. Ep. VII 341c) – ihn, „dessen Natur zu finden schwierig ist; wenn sie aber gefunden sei, könne sie nicht auf die Menge hin verkündet werden" (*cuius naturam invenire difficile est; si inventa sit, in multos eam enuntiari non posse*). Deutlich ist hier erstens die Identifikation „Gottes" (das heißt des Höchsten Gottes) mit dem Demiurgen,[184] zweitens die Verknüpfung des Satzes aus *Timaius* 28c über die Nicht-Mitteilbarkeit des Demiurgen an die „Vielen" mit der – wie bei Origenes verkürzten und ausschließlich auf Gott bezogenen – Wendung aus *Epistula* VII 341c „ῥητὸν […] οὐδαμῶς ὡς ἄλλα μαθήματα". Bei Kelsos erscheinen Zitate dieser beiden platonischen Aussagen zwar räumlich getrennt, aber, wie gesehen, mit Bezug aufeinander. Die in Fragment VI 3 thematisierte Schwierigkeit, das Erste Gute auszusprechen (mit Zitat aus Ep. VII 341c), wird in Fragment VII 42 aufgegriffen durch Platons Hinweis auf die Schwierigkeit, den Schöpfer allen verbal mitzuteilen, und wenigstens ansatzweise gelöst durch die Belehrung der Leser über die „drei Wege" zu einer Vorstellung von Gott (fr. VII 45). Kelsos lässt dabei keine Unterscheidung zwischen dem Ersten Guten, dem Höchsten Gott und dem Demiurgen erkennen. Dass auch ein christlicher Autor wie Klemens von Alexandria *Timaius* 28c und *Epistula* VII 341c verknüpft, ist vor diesem Hintergrund nicht erstaunlich.[185]

Auch hinsichtlich der „Unsagbarkeit" lässt sich feststellen, dass die Positionen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts nicht in jeder Hinsicht von denen paganer Zeitgenossen abweichen; vielmehr fügen sie sich in eine allgemeine Entwicklung ein.[186] Die Überzeugung, dass der Verfasser des „philosophischen Exkurses" keine gänzliche Unsagbarkeit des Ersten Guten behauptet,[187] mag sich noch in der Bemerkung des Alkinoos spiegeln, Platon halte das „dritte Prinzip", also Gott, für „beinahe unsagbar" (ἣν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων).[188] Alkinoos selbst jedenfalls bezeichnet den Ersten Gott ohne explizite Einschränkung als „unsagbar" und „nur durch die Vernunft fassbar".[189] Die nicht ausdrücklich eingeschränkte Feststellung der Unsagbarkeit des Höchsten Gottes – „im Mittelplatonismus Gemein-

[183] Die Textüberlieferung ist nicht restlos gesichert. Zu Varianten und Konjekturen vgl. *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 64.

[184] Vgl. ebd., 344 Anm. 96: „Eine völlige Welttranszendenz in dem neuplatonischen Sinne, daß der höchste Gott […] nicht einmal als Ursache der Welt zu denken wäre, kennt Apuleius nicht."

[185] *Klemens*, prot. 6,68,1. Vgl. auch den Übergang von str. V 11,77,1 f. (zu Ep. VII 341c) nach V 12,78,1 (zu Ti. 27c). Vgl. ferner, von Klemens abhängig, *Theodoret von Kyrrhos*, Graecarum affectionum curatio II 42 und IV 38,2.

[186] Zum Folgenden vgl. *J. Whittaker*, ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ, in: *H.-D. Blume/F. Mann* (Hgg.), Platonismus und Christentum (FS H. Dörrie), Münster 1983, 303–306; *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 335 und 346 f.; *Magris*, Platonismo, 55.

[187] Zur Legende, Platon habe sogar eine Vorlesung „Über das Gute" gehalten, vgl. u. a. *Alkinoos*, Didasc. 27,1.

[188] Ebd. 10,1 (ed. *Whittaker* 22,8).

[189] Ebd. 10,3 und 10,4; vgl. oben Anm. 156.

gut“[190] – findet sich ebenso bei Apuleius[191] und Maximus von Tyrus[192]. Auch Kelsos, der die differenzierende Wendung aus *Epistula* VII 341c – „nicht sagbar wie andere Lerngegenstände“ – vollständig zitiert haben kann,[193] kommentiert, Platon habe gesagt, das Erste Gute sei „nicht sagbar“ (ῥητὸν οὐκ ἔστιν [fr. VI 10a]), und spricht selbst vom „Unbenennbaren und Ersten“ (τοῦ ἀκατονομάστου καὶ πρώτου [fr. VII 42]). Das heißt, christliche Zeitgenossen, die Gott grundsätzliche Unsagbarkeit zuschreiben,[194] stimmen darin zwar wohl nicht mit dem Verfasser des „philosophischen Exkurses“ überein, stehen aber den genannten späteren Platonikern durchaus nahe.[195] Selbst für verkürzende Darstellungen der Position Platons bei christlichen Autoren[196] gibt es, wie gesehen, Parallelen bei paganen Autoren. Christliche Spezifika liegen dagegen in der Unterscheidung zwischen dem unsagbaren Gottvater und dem (sagbaren) Sohn[197] und in der Annahme göttlicher Selbstoffenbarung durch die Menschwerdung des Sohnes.[198]

---

[190] *Dörrie/Baltes*, Platonismus. Band 7/1, 331; vgl. ebd. 367.

[191] Nach *Apuleius*, Plat. I 5,190 f. (ed. *Moreschini* 92,11 f.), macht Platon selbst die Aussage (*pronuntiat*), Gott sei „unsagbar“ (*indictum*) und „unbenennbar“ (*innominabilem*). Platon erkläre, dass Gott „aufgrund seines geradezu unglaublichen und unaussprechlichen Übermaßes an Hoheit und Würde infolge der Armut der menschlichen Sprache durch keinerlei Darstellung auch nur einigermaßen erfasst werden könne“ (*Apuleius*, De deo Socratis 2,124 [Übers. *M. Baltes*, Darmstadt 2004, 51]).

[192] *Maximus von Tyrus*, Oratio 11,9 (ed. *Trapp* 204; ed. *Koniaris* 137,176 f.): „Das Göttliche selbst aber ist […] unsagbar für die Stimme“ (τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ […] ἄρρητον φωνῇ).

[193] Siehe oben Anm. 49.

[194] Zu Origenes siehe oben Anm. 48. Justin zufolge kann „niemand dem unsagbaren Gott (τῷ ἀρρήτῳ θεῷ) einen Namen geben“ (1 apol. 61,1). Nach *Klemens*, str. V 11,71,5 (SC 278: 144,23–25), deutet bereits Mose, indem er Gott bittet: „Offenbare dich mir!“, geheimnisvoll an, dass Gott von Seiten der Menschen „nicht gelehrt und ausgesprochen werden kann“ (μὴ εἶναι διδακτὸν πρὸς ἀνθρώπων μηδὲ ῥητὸν τὸν θεόν). Vgl. ebd. V 12,81,3 und 5.

[195] Bei Klemens zeigt sich der (mittel-)platonische Einfluss in besonderer Weise, wenn er in str. V 12,79,1 (SC 278: 154,6 f.) die „unsagbaren Worte“ (ἄρρητα ῥήματα) aus 1 Kor 12,4 nicht im Sinne des Paulus versteht (als „Worte, die nicht gesprochen werden dürfen“), sondern in dem Sinn, dass „das Göttliche für menschliche Fähigkeit unaussprechlich sei“ (δυνάμει δὲ ἀνθρωπείᾳ ἄφθεγκτον εἶναι τὸ θεῖον); vgl. *Wyrwa*, Christliche Platonaneignung, 280.

[196] Zu Origenes (CC VI 3) siehe oben S. 333. Vgl. auch *Justin*, dial. 4,1 (ed. *Goodspeed* 95,16): Gott, die Ursache alles geistig Wahrnehmbaren, sei Platon zufolge „nicht sagbar und nicht aussprechbar“ (οὔτε ῥητὸν οὔτε ἀγορευτόν). Klemens von Alexandria zitiert den Zusatz ὡς τἄλλα μαθήματα (Ep. VII 341c) in str. V 11,77,1 und 12,78,1, nicht aber in prot. 6,68,1.

[197] *Justin*, dial. 126,2: Jesus Christus ist Sohn des „einzigen, ungezeugten, unsagbaren (ἀρρήτου) Gottes“; *ders.*, 2 apol. 13,4: Der menschgewordene Logos stammt „vom ungezeugten und unsagbaren (ἀρρήτου) Gott“; vgl. auch ebd. 10,8 und 12,4. *Origenes*, princ. IV 4,1 (laut dem Kommentar von Görgemanns und Karpp in *Origenes*, Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt ^{3}2011, 786, nach *Athanasius*, decr. 27,1 f. [ed. *Opitz* 23,17–30]): Der Sohn ist das „Bild der unsagbaren (ἀρρήτου), unnennbaren und unaussprechlichen Hypostasis des Vaters“.

[198] Nach *Justin*, dial. 127,4, sahen auch Abraham, Isaak und Jakob in ihren Theophanien nie den „Vater und unsagbaren (ἄρρητον) Herrn aller“, sondern stets den Sohn. Gerade wegen der „absoluten Transzendenz Gottes […] bedarf es […] des Logos, um Gott überhaupt bekannt machen zu können“ (*Ulrich*, Justin, 625).

Fazit

Trotz erheblicher Unterschiede in den Intentionen, mit denen Kelsos und Origenes Zitate aus dem „philosophischen Exkurs" des siebten platonischen Briefs heranziehen, lassen sich gemeinsame Muster und Tendenzen in der Interpretation dieser Aussagen feststellen. Dies gilt insbesondere für die gezielte Anwendung der erkenntnistheoretischen Ausführungen des Briefs auf die Frage nach Möglichkeiten einer wahren Gotteserkenntnis und für die Identifikation der höchsten platonischen Idee mit Gott. Die Rezeption von Aussagen des *Siebten Briefs* durch Origenes sowie schon durch Justin und Klemens von Alexandria zeigt exemplarisch eine Prägung christlicher Theologie des 2. und 3. Jahrhunderts durch Entwicklungen platonischer Philosophie dieser Zeit.

Summary

Quotations from the "Philosophical Digression" in Plato's Seventh Letter (341c–344d) are found both in some preserved fragments from the *Alethes Logos* by the Middle Platonist Celsus (for whose original arrangement a new proposal is presented in this article) and in Origen's reply (*Contra Celsum* VI 3–10). Although the quotations in each serve a different argumentative purpose – Celsus wants to prove that the Christian reception of Plato is deficient and Origen wants to show that the holy writings of the Christians contain thoughts that are equal or even superior to Plato's – certain conditions and tendencies in the interpretation of the "Digression" can be detected that are common to both authors, for example, the concentration on the question of the "Knowledge of God". Origen's, and indeed Justin Martyr's and Clement of Alexandria's, reception of passages from the Seventh Letter show that they were influenced by contemporary trends in Platonism.

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** 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

ThPh 95 (2020) 362–392 DOI: 10.23769/thph-95-2020-012

Die Vernünftigkeit religiösen Glaubens im Zeitalter religiöser Vielfalt und der Dissens unter epistemisch Ebenbürtigen*

Von Oliver J. Wiertz

Dass wir in einem Zeitalter religiöser Vielfalt leben, ist unkontrovers. Zwar ist die Wahrnehmung der Verschiedenheit religiöser Traditionen und ihrer scheinbaren Unvereinbarkeit nicht neu, aber die Art und Weise der Wahrnehmung religiöser Verschiedenheit und deren Bewertung haben sich in den letzten hundert Jahren, zumindest in westlichen Gesellschaften, deutlich verändert.[1] Die Vielfalt religiöser Wahrheits- und Geltungsansprüche ist auch überzeugten Anhängerinnen und Anhängern einer religiösen Tradition bewusst und wird von ihnen ernst genommen. Diese neue Wahrnehmung und Einschätzung religiöser Vielfalt hat Folgen für das Selbstverständnis religiöser Traditionen und der ihnen angehörenden Gläubigen: „Heutzutage stürzen die beeindruckende Frömmigkeit und die offensichtliche Vernünftigkeit der Glaubenssysteme anderer religiöser Traditionen Christen unvermeidlich in eine Krise – und in eine potenzielle Revolution."[2] Ich möchte nicht die Angemessenheit dieser Darstellung und die Folgen der neuen Wahrnehmung religiöser Vielfalt für religiöse Identität diskutieren, sondern mich auf die Herausforderungen für die Rationalität religiöser Überzeugungen konzentrieren, und zwar vor dem Hintergrund der zeitgenössischen epistemologischen Diskussion des sogenannten Dissenses zwischen epistemisch Ebenbürtigen (*peer disagreement*).[3]

* Eine frühe Fassung dieses Textes wurde auf dem Symposium „Perspectives on Religious Pluralism and Beyond" des Doktoratsprogrammes „Theology and Religious Studies" an der Universität von Helsinki vorgetragen. Ich danke herzlich Sami Pihlström für die Einladung und seine Gastfreundschaft während meines Aufenthaltes und allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Symposiums für viele Anregungen und interessante Diskussionen, besonders Timo Koistinen, Sami Pihlström, Mikail Stenmark und Ulf Zackariasson. Åke Wahlberg danke ich herzlich für mehrere Gespräche über diesen Text und viele wertvolle Hinweise. Ebenso danke ich Stephan Herzberg und Alexander Löffler SJ für viele hilfreiche Hinweise und Vorschläge.

[1] Wesentlicher Bestandteil dieser neuen Wahrnehmung ist der Umstand, dass „vermutlich jeder von uns Andersglaubende mit beeindruckenden Lebenserfahrungen und Fähigkeiten [kennt], die wir intellektuell und persönlich höchst respektieren. Selbst dann, wenn wir wenige solcher Menschen persönlich kennen, haben die meisten von uns ausreichend Belege dafür, dass es sie gibt." Dieser Umstand legt die Einschätzung nahe, es sei „Ausdruck höchster Arroganz zu meinen, dass *unsere* Belege und Kompetenzen denen aller Andersglaubenden epistemisch überlegen sind" (*K. Dormandy*, Die Erkenntnistheorie der religiösen Vielfalt und des religiösen Dissenses, in: *K. Viertbauer/G. Gasser* [Hgg.], Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Berlin 2019, 331–344, hier 334 [Hervorhebung im Original]).

[2] *J. Runzo*, God, Commitment, and Other Faiths. Pluralism Versus Relativism, in: *L. P. Pojman* (Hg.), Philosophy of Religion. An Anthology, Belmont (Calif.) [4]2003, 533–545, hier 533. Soweit nicht anders angegeben, stammen im Folgenden alle Übersetzungen von mir.

[3] Die Übersetzung „epistemisch Ebenbürtige" für „epistemic peers" übernehme ich von Katherine Dormandy; vgl. *Dormandy*, Erkenntnistheorie, 334.

Im Folgenden wird zuerst mit Hilfe eines Arguments von David Hume die epistemische Herausforderung durch die neue Wahrnehmung religiöser Vielfalt dargelegt. Im Anschluss wird deren skeptisches Potenzial mit Hilfe von Kategorien und auf der Basis von Einsichten diskutiert, die aus der zeitgenössischen epistemologischen Behandlung des Dissenses zwischen epistemisch Ebenbürtigen (im Folgenden: Ebenbürtigendissens) stammen. Dabei argumentiere ich dafür, dass die neue Wahrnehmung religiöser Vielfalt auch unter der Annahme, dass sich unter Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen solche befinden, die mir in Bezug auf religiöse Fragen epistemisch zumindest *prima facie* als gleichberechtigt erscheinen, nicht religiösen Glauben irrational macht, aber in manchen Fällen eine Reduzierung der Gewissheit der eigenen Glaubensüberzeugungen erfordert. Der Text schließt mit einigen kurzen Bemerkungen eher methodologischen Charakters.[4]

1. Die epistemische Herausforderung durch religiöse Vielfalt

Um die epistemische Herausforderung[5] durch religiöse Vielfalt herauszuarbeiten, setze ich bei einem Argument an, dessen Grundzüge sich in David Humes Kritik an Wunderzeugnissen finden lassen. Eines seiner A-posteriori-Argumente gegen die Zuverlässigkeit von Wunderzeugnissen beruht auf der Tatsache der religiösen Verschiedenheit. Nach Hume dienen Wunderberichte der Rechtfertigung der Wahrheitsansprüche der einzelnen Religionen. Weil aber ihm zufolge deren Wahrheitsansprüche miteinander unvereinbar sind, ist jedes Zeugnis eines Wunders als Beleg für die Wahrheit einer Religion A zugleich ein Beleg gegen die Wahrheitsansprüche der mit A unvereinbaren Religion B. Da es eine große Menge von miteinander unvereinbaren Religionen gibt, die allesamt Wunderberichte als Belege ihrer Wahrheit anführen, ist jede Religion mit einer Unmenge von Belegen gegen ihre Wahrheit konfrontiert, nämlich den Wunderberichten, welche die anderen Religionen jeweils zu ihren Gunsten anführen. Da ein kluger Mensch seine Überzeugungen immer nach den vorhandenen Belegen richtet,[6] wird er keiner einzigen Religion Glauben schenken. Hume selbst schreibt dazu:

> „Dieses Argument […] unterscheidet sich nicht wirklich von dem Vorgehen eines Richters, der davon ausgeht, dass die Glaubwürdigkeit zweier Zeugen, die jemanden

[4] Jeder Diskussionsbeitrag zu substanziellen philosophischen oder theologischen Fragen muss Voraussetzungen machen, die er nicht zugleich im Einzelnen vollständig rechtfertigen kann. Wichtige Präsuppositionen des vorliegenden Textes werden an geeigneter Stelle in Fußnoten benannt und kurz erläutert.

[5] „Epistemisch" bedeutet „in Hinsicht auf die Erkenntnis von Wahrheit". Wenn Susannes Überzeugung, dass p, epistemisch gerechtfertigt ist, heißt dies, dass die Wahrheit ihrer Überzeugung, dass p, ziemlich wahrscheinlich ist oder dass sie alles getan hat, was sie (sinnvollerweise) tun konnte, um die Wahrheit der Überzeugung, dass p, sicherzustellen.

[6] *D. Hume*, An Enquiry Concerning Human Understanding (1748), herausgegeben von *T. L. Beauchamp*, Oxford 1999, 170.

eines Verbrechens beschuldigen, durch das Zeugnis zweier anderer Zeugnisse ausgelöscht wird, die [dem Angeklagten; O. J. W.] bestätigen, dass er zur vermutlichen Tatzeit zweihundert Meilen entfernt war."[7]

Humes Argument lässt sich folgendermaßen verallgemeinern und halbformal darstellen:

1. Die Wahrheitsansprüche von Religionen schließen sich gegenseitig aus.
2. Wenn q mit p unvereinbar ist, ist jeder Grund für p ein Grund gegen q und umgekehrt.
3. Es gibt eine große Anzahl unterschiedlicher Religionen, die alle Gründe für ihre jeweiligen Wahrheitsansprüche vorbringen.
4. Daher steht jede einzelne Religion einer großen Anzahl von Gründen gegen ihre Wahrheit gegenüber.

Da wir unsere Gründe gegeneinander abwägen und allein den besten Gründen folgen sollen, ergibt sich aus Satz 4, dass alle Religionen ihre Wahrheitsansprüche bei Strafe der Irrationalität zurückziehen sollten.[8]

Wenn dieses – wie ich es einmal nennen möchte – „humeanische atheologische Argument[9] aus der religiösen Verschiedenheit" korrekt ist, fungiert religiöse Verschiedenheit als Grundlage eines Argumentes gegen die Rationalität jeder religiösen Wahrheitsbehauptung und damit für die Irrationalität jeder religiösen Überzeugung.[10] Sicher sind einige Punkte dieses humeanischen

[7] Ebd. 178.

[8] Nach J. L. Mackie ähneln die Behauptungen der verschiedenen Religionen den Aussagen von 20 Zeugen, von denen jeder alle anderen der Lüge bezichtigt und daher selbst von 19 Mitzeugen als Lügner beschuldigt wird; vgl. *J. L. Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 30.

[9] „Atheologisches Argument" bezeichnet in Anlehnung an Alvin Plantinga jene Argumente, die gegen den Wahrheitsanspruch bzw. die Rationalität der zentralen theistischen Lehren vorgebracht werden; vgl. *A. Plantinga*, God, Freedom, and Evil, Grand Rapids (Mich.) 1977. Da diese nicht notwendig zu atheistischen Positionen führen müssen, sondern auch agnostische Positionen stützen können, ist es nicht sinnvoll, sie als „atheistisches Argument" zu bezeichnen. – Ein anderer Argumentationstyp gegen die Rationalität positiver Religionen auf der Basis religiöser Vielfalt findet sich etwa in den von Lessing herausgegebenen „Fragmenten eines Unbekannten". Reimarus, der Autor der „Fragmente", erklärt die religiösen Meinungsverschiedenheiten auch unter hochgebildeten Menschen damit, dass Gläubige die Untersuchungen ihrer religiösen Überzeugungen nur zur Bestätigung der eigenen Überzeugungen anstellten. So dient religiöse Vielfalt als Ausgangspunkt einer Infragestellung der Zuverlässigkeit des Vernunftgebrauchs in Sachen Offenbarungsreligion: Dass viele gelehrte Menschen miteinander unvereinbare religiöse Überzeugungen unterhalten, wird dadurch erklärt, dass religiöse Überzeugungen auf einem unzuverlässigen Vernunftgebrauch beruhen (*G. E. Lessing*, Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend. Erstes Fragment: Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln, in: *ders.*, Werke. Band 7: Theologiekritische Schriften I und II, München 1976, 332f.). Im Folgenden werde ich solche erkenntnistheoretisch externalistischen Zugänge zu unserer Frage nur am Rande behandeln.

[10] Der Ausdruck „Rationalität" ist „ein Wort mit vielen Bedeutungen" (*N. Wolterstorff*, The Significance of Inexplicable Disagreement, in: *L. F. Callahan/T. O'Connor* [Hgg.], Religious Faith and Intellectual Virtue, Oxford 2014, 317–330, hier 319). Unter Hinsicht der verschiedenen Gegenstände lassen sich epistemisch-theoretische und praktische Rationalität voneinander unterscheiden (ohne sie zu trennen). Im Folgenden steht die epistemische Rationalität im Vordergrund, die nicht identisch ist mit epistemischer Rechtfertigung – allein schon weil die Maximierung epistemischer Rechtfertigung für die Überzeugung, dass p, nicht identisch ist mit der Maximierung der epistemischen Rationalität der Überzeugung, dass p, und umgekehrt, son-

Argumentes fragwürdig. So ist etwa der Begriff einer wahren Religion, auch unabhängig von den notorischen Schwierigkeiten des Religionsbegriffs, unklar. Im Folgenden soll der Ausdruck „wahre Religion" so verstanden werden, dass zumindest die zentralen Lehren einer Religion wahr sind. Auch Humes Voraussetzung, dass alle Religionen Wahrheitsbehauptungen aufstellen und diese miteinander unvereinbar sind, mag zweifelhaft erscheinen. Es soll aber der Hinweis genügen, dass eine Religion auch ohne explizite Wahrheitsansprüche zumindest manche Wahrheitsansprüche impliziert. Auch wenn Humes Annahme falsch ist, dass jeder Unterschied in Sachen Religion ein Widerspruch ist, genügt doch ein Blick auf die konfligierenden expliziten oder impliziten Wahrheitsansprüche und Lehren einzelner Religionen, wie etwa des Judentums, des Christentums, des Islams oder des Buddhismus, um zu zeigen, dass es wirkliche Widersprüche zwischen den verschiedenen Religionen gibt.[11]

Als Reaktion auf die neue Wahrnehmung religiöser Vielfalt haben sich drei theologische Modelle der Wertung religiöser Vielfalt entwickelt: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus.[12] Exklusivismus und Inklusivismus erkennen die Unvereinbarkeit mancher religiöser Wahrheitsansprüche an und setzen eine epistemische Ungleichheit zwischen den Religionen voraus, wobei sie der Heimatreligion den epistemischen Vorrang vor allen Fremdreligionen einräumen. Daher sehen sich Inklusivisten und Exklusivisten gleichermaßen mit dem humeanischen atheologischen Argument aus der religiösen Verschiedenheit konfrontiert. Pluralisten wie etwa John Hick[13] versuchen jeden substanziellen Konflikt zwischen den Wahrheitsansprüchen verschiedener Religionen und jeden Vorrang einer Religion vor anderen zu vermeiden. Wenn pluralistische Entwürfe erfolgreich wären, ließe sich auf

---

dern diese in unterschiedliche Richtungen weisen können. Aus stilistischen Gründen werde ich allerdings im Folgenden nicht streng zwischen Rechtfertigung und Rationalität unterscheiden.

[11] Im Folgenden setze ich eine kognitivistische Theorie religiöser Sprache voraus, nach der zumindest manche (sprachliche oder nichtsprachliche) religiöse Äußerungen Wahrheitsansprüche formulieren oder implizieren. Gemäß einem klassischen christlichen Glaubensverständnis besitzt religiöser Glaube drei Elemente: *notitia*, *assensus* und *fiducia*. Das heißt erstens, dass Glaube einen propositionalen Gehalt hat, der für die Unterscheidung verschiedener Glaubenstraditionen relevant ist; zweitens, dass von den Gläubigen erwartet wird, dass sie diesen propositionalen Gehalt anerkennen oder zumindest den zentralen Wahrheitsansprüchen ihrer religiösen Tradition zustimmen; und drittens, dass Glaube nicht eine rein begriffliche Angelegenheit ist, sondern mit Hoffnung und Liebe (einschließlich einer bestimmten Lebensweise) einhergeht; vgl. *W. Jay Wood*, Faith's Intellectual Rewards, in: *Callahan/O'Connor* (Hgg.), Religious Faith and Intellectual Virtue, 29–48, hier 29 f. Dass die folgenden Ausführungen sich auf den propositionalen Gehalt und den Überzeugungsaspekt religiösen Glaubens konzentrieren, soll nicht heißen, dass allein diese wichtig sind.

[12] Mittlerweile ist diese klassische Einteilung in die Kritik geraten bzw. wurde sie gelegentlich um eine vierte Option ergänzt, etwa Paul Knitters Akzeptanz-Modell (*P. F. Knitter*, Introducing Theologies of Religion, Maryknoll 2002) oder Paul Hedges Partikularitäts-Modell (*P. Hedges*, The Interrelationships of Religions. Some Critical Reflections on the Concept of Particularity, in: WoFaEn 32 [2002] 3–13).

[13] Vgl. *J. Hick*, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, New Haven/London ^{2}2004.

dieser Basis zeigen, dass das humeanische atheologische Argument auf falschen „theologischen" Voraussetzungen beruht und daher religiöse Vielfalt keine substanziellen negativen Folgen für die Rationalität des Glaubens hat.

Aber die Probleme des Pluralismus sind hinlänglich bekannt.[14] So argumentiert etwa John Hick (auch von einer Version des humeanischen Argumentes herausgefordert), dass Unterschiede zwischen Religionen nicht als Widersprüche gedeutet werden müssen. Vielmehr bezögen sich alle Religionen auf den unsagbaren Gott (beziehungsweise „das Wirkliche an sich", wie es bei Hick heißt). Da Gott sich aber jeder substanziellen Beschreibung entziehe, könne man nicht im literalen Sinn wahre Aussagen über ihn formulieren, sondern nur metaphorisch wahre Sätze, die nicht die Natur Gottes zutreffend wiedergäben, sondern uns zu einer angemessenen Einstellung und einem angemessenen Verhalten gegenüber dem Wirklichen an sich anleiten sollten, uns also Erlösungswege aus unserer Ich-Zentrierung anböten. Da es keine inkompatiblen substanziellen positiven Wahrheitsansprüche in Bezug auf die göttliche Natur geben könne, könnten sich daher die (literalen) Wahrheitsansprüche der einzelnen Religionen nicht widersprechen. Und weil somit keine Religion einen kognitiven Vorteil für sich beanspruchen könne (alle religiösen Beschreibungen Gottes sind diesem gleichermaßen unangemessen) und sich empirisch die soteriologische Effektivität der großen Weltreligionen nicht unterscheiden lasse, gebe es weder religiös entscheidende Widersprüche zwischen den großen Religionen noch eine rationale Möglichkeit der Hierarchisierung der Religionen. Vielmehr müssten sie alle als gleichwertig gelten.[15] Hicks ingeniöser Versuch, das Problem konfligierender religiöser Wahrheitsansprüche mit Hilfe einer radikalen apophatischen Theorie der Ineffabilität Gottes zu lösen (und damit dem humeanischen Argument seine Basis zu entziehen), ist aber problematisch, weil er entweder inkonsistent oder selbstentkräftend ist. Hicks Position ist also entweder notwendig falsch oder lässt sich im Fall ihrer Wahrheit nicht rational begründen. Falls er damit recht haben sollte, dass über Gott aufgrund seiner Transzendenz keine Aussagen möglich sind, gilt das auch für seine eigene Behauptung, dass Gott transzendent und deshalb ineffabel sei. Hick scheint sich selbst zu widersprechen. Wenn er einwendet, dass er seine Ineffabilitätsthese auf substanzielle Aussagen über Gott beschränke, aber die Aussage, Gott sei ineffabel, nicht substanzieller, sondern rein formale Natur sei, steht er vor dem Problem, wie er diese formale Aussage rechtfertigen kann, ohne auf substanzielle Aussagen über Gott (etwa dessen

[14] Diese Schwierigkeiten wurzeln letztlich alle darin, dass Überzeugtsein mit Festlegungen zu tun hat. „Wer von etwas überzeugt ist, legt sich implizit darauf fest, eine bestimmte Auffassung für wahr zu halten und sich nach ihr zu richten" – und sich damit von anderen Auffassungen abzugrenzen, nach denen er oder sie sich nicht richten kann, ohne in theoretische oder praktische Selbstwidersprüche zu geraten (Zitat: *U. Renz*, Was denn bitte ist kulturelle Identität? Eine Orientierung in Zeiten des Populismus, Basel 2019, 71).

[15] Vgl. *Hick*, Interpretation, Teil 4 und 5.

Eigenschaften) Bezug zu nehmen. Hicks Ineffabilitätsthese sorgt dafür, dass sie sich nicht rational begründen lässt und daher selbstentkräftend ist.[16] Außerdem widerspricht die scheinbar irenische Behauptung, dass göttliche Wesen aufgrund ihrer Transzendenz strikt ineffabel seien, Wahrheitsansprüchen bestimmter religiös-theologischer Traditionen, nach denen wahre positive substanzielle Aussagen über Gott (in welchem geringen Ausmaß auch immer) möglich sind. Der tiefgehende Dissens, den der Pluralismus auf der Ebene der zentralen theologischen Lehren beilegen wollte, taucht also auf der theologischen Metaebene wieder auf. Schließlich stellt sich die Frage, ob die Relativierung der Bedeutung kognitiver Unterschiede zwischen den Religionen nicht in der Gefahr steht, die Andersheit der Anderen aus dem Blick zu verlieren.[17] Auch wenn diese knappen Bemerkungen Hicks beeindruckendem pluralistischen Entwurf nicht gerecht werden können, genügen sie doch, um auf die großen Schwierigkeiten hinzuweisen, denen pluralistische Positionen gegenüberstehen, und einen Prima-facie-Grund für die Annahme zu geben, dass pluralistische Positionen scheitern.

2. Zwei Modelle rationaler Reaktionen auf offenbaren Ebenbürtigendissens

Wenn der Pluralismus tatsächlich scheitert, stellt er keine mögliche Antwort auf das humeanische Argument dar und wir müssen uns mit den epistemischen Folgen der Vielfalt von miteinander teilweise unvereinbaren religiösen Wahrheits- beziehungsweise Geltungsansprüchen auseinandersetzen. Im Folgenden soll die Frage der epistemischen Folgen religiöser Verschiedenheit für den Glauben vor dem Hintergrund der zeitgenössischen epistemologischen Diskussion zum Ebenbürtigendissens diskutiert werden, in dem sich sogenannte konformistische und nonkonformistische Positionen gegenüberstehen. Dabei konzentriere ich mich – nach einer knappen Einführung in die Diskussion – unter den Stichworten „Enthaltung" und „Aufteilung" auf zwei konformistische Positionen, deren Anwendung auf religiöse Überzeugungen[18] unter den Bedingungen religiöser Vielfalt einen

[16] Für eine kritische Diskussion von Hicks Position vgl. *O. J. Wiertz*, Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie, in: ThPh 75 (2000) 388–416. Für eine knappe Auseinandersetzung mit Argumenten für pluralistische Theorien religiöser Vielfalt vgl. *ders.*, Der eine Gott und die vielen Religionen. Kritische Anmerkungen zu einigen Argumenten für die pluralistische Theologie der Religionen, in: ThPh 78 (2003) 321–338.

[17] *D.-M. Grube*, Respecting Religious Otherness as Otherness versus Exclusivism and Religious Pluralism. Towards a Robust Interreligious Dialogue, in: *P. Jonkers/O. J. Wiertz* (Hgg.), Religious Truth and Identity in an Age of Plurality, London/New York 2020, 182–199, hier 193.

[18] Überzeugungen sind propositionale Einstellungen, d. h. dass Überzeugungen sich auf Propositionen beziehen. Propositionen werden, obwohl selbst nicht sprachlicher Natur, meist sprachlich durch Dass-Sätze ausgedrückt. Wenn ich überzeugt bin, dass Schnee weiß ist, dann ist „dass Schnee weiß ist" die Proposition, die Inhalt meiner Überzeugung ist. Überzeugungen beziehen sich auf Propositionen im Modus des Fürwahrhaltens. Wenn ich überzeugt bin, dass

mehr oder weniger deutlichen religiösen Agnostizismus zur Folge hätte. Allerdings sprechen inhärente erkenntnistheoretische Probleme gegen beide Positionen, wie in einer kritischen Diskussion gezeigt werden soll. Aber auch die vom Nonkonformismus geforderte beziehungsweise erlaubte einfache Beibehaltung der eigenen religiösen Überzeugungen angesichts anderer Religionen ist epistemisch unangemessen.

2.1 Grundzüge der gegenwärtigen Diskussion des Ebenbürtigendissenses

Der Ausdruck „epistemisch Ebenbürtige" (*epistemic peers*) ist in der epistemologischen Diskussion ein Terminus technicus. Grob gesagt sind zwei Personen, Peter und Susanne, epistemisch Ebenbürtige in Bezug auf eine bestimmte Frage, „wenn sie in Bezug auf diese Frage in kognitiver Hinsicht gleichwertig sind"[19]. Angenommen, dass Peter und Susanne sich über eine bestimmte Frage, etwa die Gottheit Christi, uneinig sind, obwohl sie epistemisch Ebenbürtige sind, dann liegt ein Fall von Ebenbürtigendissens vor.[20] Peter ist überzeugt, dass Jesus nicht die menschgewordene zweite Person der Trinität ist, während Susanne davon überzeugt ist, dass er ebendies ist. Sie stehen einem offenbaren Ebenbürtigendissens gegenüber. Obwohl sie (mehr oder weniger) die gleichen relevanten Belege vor sich haben und die jeweils andere Person als intellektuell ebenbürtig ansehen, müssen sie einräumen, dass sie in Bezug auf die Gottheit Christi verschiedener Meinung sind. Die epistemologische Diskussion des Ebenbürtigendissenses konzentriert sich auf die Frage, wie Menschen wie Peter und Susanne auf die Enthüllung eines Ebenbürtigendissenses doxastisch, das heißt in der Bildung beziehungsweise Regulierung ihrer Überzeugungen, reagieren *sollen*.

Es lassen sich grundsätzlich zwei einander entgegenstehende Antworten auf diese Frage unterscheiden: auf der einen Seite die der „Konformisten", die eine Änderung der Überzeugung als einzig rationale Reaktion ansehen, und auf der anderen Seite die der „Nonkonformisten", die eine Position

---

Schnee weiß ist, sehe ich die Proposition, dass Schnee weiß ist, als wahr (bzw. ihre Wahrheit als wahrscheinlicher als ihre Falschheit) an. Die Proposition, dass Schnee weiß ist, ist genau dann wahr, wenn Schnee weiß ist. – Die Kontroverse um den doxastischen Charakter religiösen Glaubens, d. h. die Frage, ob zum religiösen Glauben unabdingbar Überzeugungen gehören, kann hier nicht behandelt werden. Es muss der Hinweis genügen, dass gemäß dem Hauptstrom der christlichen Tradition Glaube (zumindest in seiner Idealgestalt) eine doxastische Komponente besitzt, also auch einen Überzeugungsaspekt hat. Ich setze also im Folgenden eine sogenannte *common view* voraus, nach welcher der „Glaube, dass p, die Überzeugung, dass p, verlangt oder dass er wenigstens teilweise durch die Überzeugung, dass p, gebildet werden muss" (*D. Howard-Snyder*, Propositional Faith. What It Is And What It Is Not, in: APQ 50 [2013] 357–372, hier 357).

[19] *J. Lackey*, Disagreement and Belief Dependence. Why Numbers Matter, in: *D. Christensen/J. Lackey* (Hgg.), The Epistemology of Disagreement. New Essays, Oxford 2013, 243–268, hier 243.

[20] Im Folgenden benutze ich vor allem die christliche, genauer die römisch-katholische, Tradition als Beispiel für eine religiöse Position. Dies hängt nicht zuletzt mit meiner unzureichenden Kenntnis anderer religiöser Traditionen zusammen.

der Beharrlichkeit als rational legitim ansehen.[21] Diese Parteien vertreten kontradiktorische Urteile über die Rationalität alternativer doxastischer Reaktionen auf die Aufdeckung eines Ebenbürtigendissenses.[22] In den Augen der Nonkonformisten verlangt die Aufdeckung eines Ebenbürtigendissenses in Bezug auf die Proposition P keine substanzielle Änderung der bisherigen Überzeugungsgrade. Es ist (zumindest in den meisten Fällen von Ebenbürtigendissens) rational erlaubt, die bisherige Überzeugung unverändert beizubehalten. Konformisten fordern dagegen eine doxastische Anpassung. Den Beteiligten an einem offenbaren Ebenbürtigendissens ist es ihrer Meinung nach nicht rational erlaubt, an ihren Überzeugungen ohne jede doxastische Änderung festzuhalten. Da unterschiedlich drastische Revisionen gefordert werden, kann man zwischen mehr oder weniger weitreichenden Versionen des Konformismus unterscheiden. Ich schlage daher ein dreiteiliges Modell konformistischer Positionen vor, so dass man die folgende schematische Auflistung epistemologischer Positionen in der Diskussion zum Ebenbürtigendissens erhält:

(A) Nonkonformismus
(B) Konformismus
    (B.1) Enthaltung
    (B.2) Aufteilung
    (B.3) Abschwächung

Ich kommentiere knapp die drei aufgeführten Versionen des Konformismus und ihre wahrscheinlichen Folgen für die Rationalität religiösen Glaubens unter den Bedingungen der neuen Wahrnehmung religiöser Vielfalt:[23]

---

[21] Diese Terminologie orientiert sich an Jennifer Lackey. Anita Renusch verwendet stattdessen die Ausdrücke „Konziliantismus“ und „Persistenzialismus“ zur Bezeichnung der beiden Positionen; vgl. *A. Renusch*, Der eigene Glaube und der Glaube der anderen. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt, Freiburg i. Br./München 2014, Kap. 8.

[22] Der (wohl analoge) Begriff der Rationalität ist normativer Natur: Er erlaubt oder fordert bestimmte Weisen der Absichts-, Gefühls-, Einstellungs- oder Überzeugungsbildung und -kritik. Da „Sollen“ „Können“ voraussetzt, darf ein Rationalitätskonzept nicht Forderungen aufstellen, die kaum ein menschliches Wesen erfüllen kann. Vielmehr benötigen wir eine Rationalität nach Menschenmaß anstatt übermäßig idealisierter Rationalitätsmodelle, nach denen Rationalität wesentlich Zweck-Mittel-Rationalität ist, die ausschließlich in der korrekten, quasi arithmetischen Anwendung formaler und quantifizierbarer Kriterien besteht. Stattdessen sollten Rationalitätsmodelle, neben der unbestreitbar wichtigen Rolle formaler Kriterien, einem gut gebildeten Urteilsvermögen (einem theoretischen Verwandten der aristotelischen Phronesis) einen zentralen Platz einräumen. Eine zentrale Regel einer solchen Konzeption von Rationalität, die auch im Folgenden eine wichtige Rolle spielt, ist die Maxime, Gleiches gleich zu behandeln und nicht willkürliche Ausnahmen zu machen. Damit hängt das weitere Rationalitätsprinzip der Nicht-Willkürlichkeit zusammen. Wenn meine epistemischen oder praktischen Ausführungen rational sein sollen, muss ich sie an Gründen orientieren, die wahrheitsdienlich, wertanzeigend oder effizienzsteigernd sind – oder die ich zumindest aus guten Gründen dafür halte. Grob gesagt: Wenn ich gute Gründe dafür habe, die Handlung A zu vollziehen, und keine (mir bekannten) guten Gründe dagegen sprechen, ist meine Ausführung von A rational, und wenn ich gute Gründe für die Überzeugung, dass p, und keine (mir bekannten) guten Gründe gegen p habe, ist meine Überzeugung, dass p, rational.

[23] Theoretisch ließe sich eine vierte konformistische Position ergänzen, die man „fröhlicher Wechsel“ nennen könnte. Sie verlangt, die eigene Überzeugung aufzugeben und die

Die Position der *Enthaltung* verlangt Urteilsenthaltung in Situationen von offenbarem Ebenbürtigendissens. Wenn die Meinungsverschiedenheit zwischen Peter und Susanne über die Gottheit Christi offenbar wird, müssen beide um den Preis ihrer epistemischen Rationalität sich des Urteils über die Gottheit Christi enthalten, also beide ihre Überzeugungen aufgeben. Gemäß dieser Position stellt die Aufdeckung des Ebenbürtigendissenses über die Frage der Gottheit Christi einen Entkräfter für Susannes und Peters Überzeugungen dar, dass sie epistemisch zuverlässige und kompetente Instanzen in Bezug auf den metaphysischen Status Christi sind.[24] Denn wenn sie beide zuverlässig wären und die ihnen vorliegenden Belege gerechtfertigte theologische Schlussfolgerungen erlaubten, dann müssten sie einen theologischen Konsens erreichen – so zumindest die Annahme hinter der Enthaltungsposition. Da Peter und Susanne keinen Konsens erreicht haben, muss epistemisch etwas schiefgelaufen sein. Da sie sich gegenseitig als in theologischer Hinsicht epistemisch ebenbürtig ansehen, haben sie keinen guten Grund, die jeweils andere Person als weniger kompetent anzusehen und zu schließen, dass wohl die Gegenseite einen Fehler gemacht habe. Es gibt also keinen guten Grund die epistemische Schuld auf den anderen abzuwälzen, um an der Überzeugung von der eigenen epistemischen Zuverlässigkeit in theologischen Fragen festhalten zu können.

Da die Enthaltungsposition eine grob aufgelöste Differenzierung doxastischer Zustände (Überzeugtsein, dass p; Überzeugtsein, dass nicht-p; Urteilsenthaltung über p) voraussetzt, ist die einzige rationale Reaktion auf die Aufdeckung des Ebenbürtigendissenses Urteilsenthaltung.[25] Da es

---

Überzeugung des epistemisch Ebenbürtigen zu übernehmen. Das heißt, dass Susanne Peters Überzeugung, dass Jesus nicht Gottmensch ist, und Peter Susannes Überzeugung, dass Jesus Gottmensch ist, übernehmen müsste. Dies würde allerdings nur zu einem neuen Ebenbürtigendissens führen, und der fröhliche Wechsel würde wieder von neuem beginnen usw. Aufgrund dieser unglücklichen Folgen empfiehlt sich der fröhliche Wechsel nicht als epistemisches Prinzip. Vor allem ist nicht klar, warum Susanne ihre bisherige Überzeugung zugunsten der Überzeugung Peters aufgeben sollte (und umgekehrt), wenn beide epistemisch ebenbürtig sind, d. h. sich niemand gegenüber dem anderen epistemisch auszeichnet. Aus diesen Gründen berücksichtige ich im Folgenden die Position des fröhlichen Wechsels nicht.

[24] Ein Entkräfter für die von mir unterhaltene Überzeugung B ist eine nachträgliche erworbene Überzeugung, die die Wahrheit von B (*rebutting defeater*) oder die Rationalität von B (*undercutting defeater*) in Frage stellt.

[25] In einer grob aufgelösten Darstellung doxastischer Einstellungen, also von Überzeugungszuständen, gibt es nur drei verschiedene Arten solcher Zustände: die Überzeugung, dass p, die Überzeugung, dass nicht-p, und die Urteilsenthaltung in Bezug auf p. In einer fein aufgelösten Darstellung findet sich stattdessen eine potenziell unendliche Anzahl unterschiedlicher Überzeugungsgrade. Die fein aufgelöste Darstellung lässt sich mit Hilfe des Wahrscheinlichkeitsbegriffs erläutern. Wenn ich überzeugt bin, dass Peter Susanne liebt, dann halte ich es für wahrscheinlicher, dass Peter Susanne liebt, als dass er sie nicht liebt. Der in diesem Zusammenhang verwendete Wahrscheinlichkeitsbegriff ist nicht statistischer, sondern epistemischer Natur, und gibt die Stärke der Beziehung zwischen einer Überzeugung und den Gründen für bzw. gegen sie an. Die Wahrscheinlichkeit einer Proposition P wird dadurch ausgedrückt, dass man P einen Wahrscheinlichkeitswert zwischen 0 and 1 zuschreibt, wobei 0 die Gewissheit der Falschheit von P und 1 die Gewissheit der Wahrheit von P anzeigt. Der Wert 0.5 besagt, dass die Wahrheit von P als genauso wahrscheinlich gilt wie ihre Falschheit. Wenn ich von P überzeugt bin, so

irrational erscheint, allen Anhängerinnen und Anhängern fremder Religionen von vornherein den Prima-facie-Status eines epistemisch Ebenbürtigen in religiösen Fragen abzusprechen, stehen die meisten Gläubigen religiösen Ebenbürtigendissensen gegenüber und sollten sich daher des Urteils über religiöse Fragen enthalten. Folglich scheint die neue Wahrnehmung religiöser Verschiedenheit zu einem mehr oder weniger universalen religiösen Agnostizismus zu führen.

Im Gegensatz zur Enthaltungsposition setzt die Position der *Aufteilung* einen fein aufgelösten, gradierten Überzeugungsbegriff voraus. Nehmen wir an, dass Peters Überzeugungsgrad, dass Jesus nicht die menschgewordene zweite Person der Trinität ist, 0.8 beträgt (was einem Wert von 0.2 für die Proposition ergibt, dass Jesus der menschgewordene Gottessohn ist), und Susannes Überzeugungsgrad, dass Jesus Gottmensch ist, ebenfalls 0.8 beträgt (was einen Wert von 0.2 für die kontradiktorisch entgegengesetzte Proposition ergibt, nämlich dass Jesus nicht der menschgewordene Gottessohn ist). Wenn sie ihren Dissens bemerken, sind Peter und Susanne rational genötigt, die Differenz zwischen ihren Wahrscheinlichkeitszuschreibungen beziehungsweise Überzeugungsgraden zu teilen. Dafür müssen sie eine neue, jetzt gemeinsame doxastische Einstellung gegenüber der Proposition, dass Jesus Gottmensch ist (oder nicht), einnehmen, die in der Mitte zwischen ihren beiden bisherigen Einstellungen liegt. Da die doxastischen Einstellungen von Peter und Susanne gegenüber der Proposition, dass Jesus menschgewordener Gott ist, 0.8 (im Fall von Susanne) und 0.2 (im Fall von Peter) betragen, erhalten sie einen Wert von 0.5 für diese Proposition, wenn sie die Differenz zwischen ihren bisherigen Einstellungen aufteilen – und dasselbe gilt für die Proposition, dass Jesus nicht menschgewordener Gott ist. In diesem Fall führt die Aufteilungsposition zu demselben Ergebnis wie die Enthaltungsposition: Urteilsenthaltung. Dies ändert sich aber, wenn man das Beispiel leicht abändert. Peters Überzeugung, dass Jesus nicht Gottmensch ist, ist jetzt stärker und hat einen Überzeugungsgrad von 0.9 und Susannes Überzeugung, dass Jesus Gottmensch ist, ist schwächer und hat einen Überzeugungsgrad von 0.7. Nach der Offenlegung des Dissenses teilen Peter und Susanne die Differenz der Überzeugungsgrade und erhalten so eine Wahrscheinlichkeit von 0.6 für die Proposition, dass Jesus nicht Gottmensch ist, und von 0.4 für die Proposition, dass Jesus Gottmensch ist. Das bedeutet, dass Peter seine Überzeugung, dass Jesus nicht Gottmensch

heißt dies in der Sprache epistemischer Wahrscheinlichkeit, dass ich P einen Wahrscheinlichkeitswert höher als 0.5 zuschreiben würde. Die Summe der Wahrscheinlichkeitswerte einer Proposition P und ihres kontradiktorischen Gegenteils müssen immer 1 betragen. Dies lässt sich entsprechend auf den Grad der Überzeugung (*credence*) übertragen, dass p. Wenn mein Überzeugungsgrad, dass p, 0.8 beträgt, muss meine Überzeugung, dass nicht-p, (rationalerweise) einen Wert von 0.2 haben. Die grundlegende Idee hinter der Verwendung des Wahrscheinlichkeitsbegriffs in diesem Zusammenhang ist weniger die Zuschreibung exakter Werte als die Ermöglichung des Vergleichs von Wahrscheinlichkeiten und Überzeugungsstärken und der Darstellung der Auswirkung von Gründen und Gegengründen auf den Überzeugungsgrad.

ist, beibehalten kann (allerdings mit einem geringeren Überzeugungsgrad) und Susanne ihre frühere Überzeugung aufgeben und stattdessen eine neue Überzeugung annehmen muss (in dem Sinn, dass sie eine neue, mit der von ihr bisher für wahr gehaltenen Proposition unvereinbare, Proposition als wahr ansehen muss).

Die neue Wahrnehmung religiöser Vielfalt führt in Kombination mit der Aufteilungsposition zu einer drastischen Verminderung religiöser Gewissheit, die in manchen Fällen an die Enthaltungsposition grenzen wird. Gelegentlich dürfte die Wahrnehmung religiöser Vielfalt sogar eine „intellektuell-religiöse Konversion" notwendig machen, das heißt die Übernahme einer neuen religiösen Position (der Wechsel zu einer anderen religiösen Tradition), die als unvereinbar mit der alten Position angesehen wird.[26]

Gemäß der Position der *Abschwächung* sollten Peter und Susanne nach der Aufdeckung des Ebenbürtigendissenses ihre jeweiligen Glaubensgrade etwas reduzieren. Allerdings gibt die Abschwächungsposition weder ein exaktes Maß für diese Reduzierung vor, noch verlangt sie dies. Daher kann man keine generelle Aussage über die Folgen der neuen Wahrnehmung religiöser Vielfalt auf der Basis dieser Position machen; es scheint allerdings sehr wahrscheinlich, dass die Anzahl von Gläubigen mit sehr hohen Überzeugungsgraden deutlich zurückgeht. Eine solche Entwicklung dürfte von manchen Anhängern religiöser Traditionen begrüßt werden, da sie religiöse Toleranz fördern könnte.[27] Andere würden eine solche Entwicklung wohl bloß als eine weitere Facette religiösen Niedergangs beklagen. Sei dies, wie es sei – es ist offensichtlich, dass unter den Bedingungen der neuen Wahrnehmung religiöser Vielfalt zumindest die Enthaltungs- und Aufteilungsposition um den Preis der Irrationalität drastische, wenn nicht sogar dramatische, religiöse Änderungen verlangen.

Sowohl die Enthaltungs- als auch die Aufteilungsposition führen zum vollständigen Verschwinden des Dissenses und werden deswegen im Folgenden unter der Bezeichnung „robuster Konformismus" zusammengefasst. Die Abschwächungsposition kann das Verschwinden des Ebenbürtigendissenses nicht garantieren, denn zumindest in manchen Fällen wird der Dissens fortbestehen (und auch religiöser Dissens dürfte weiterbestehen), wenn auch die doxastischen Differenzen abgemildert werden. Daher muss die Abschwächungsposition, genauso wie der Nonkonformismus, die Möglichkeit eines *rationalen* anhaltenden Dissenses voraussetzen – eine Möglichkeit, welche die Enthaltungs- und die Aufteilungsposition beide ausschließen.

[26] In den meisten Fällen einer von der Aufteilungsposition geforderten religiösen Konversion, wird der Glaubensgrad in Bezug auf die Wahrheitsansprüche der neu angenommenen religiösen Tradition nicht weit über 0.5 liegen.

[27] Zu diesen gehörte etwa der amerikanische Philosoph Philip L. Quinn; vgl. *Ph. L. Quinn*, Religious Diversity and Religious Toleration, in: IJPR 50 (2001) 57–80.

Diese Bemerkungen leiten über zu einer kritischen Diskussion des robusten Konformismus.

2.2 Eine kritische Diskussion des robusten Konformismus

Der Konformismus, auch in seinen radikaleren Formen, scheint eine natürliche Reaktion auf die Offenlegung von Ebenbürtigendissens zu sein, was ihm eine Prima-facie-Attraktivität verleiht, wie sich an folgendem Beispiel zeigen lässt: Seit drei Jahren gehen Peter und Susanne einmal die Woche abends in einem Restaurant gemeinsam essen. Jedes Mal teilen sie die Rechnung zu gleichen Teilen unter sich auf und rechnen ihren Anteil im Kopf aus. Peter und Susanne betrachten sich gegenseitig als mathematisch Ebenbürtige. An einem Abend kommen sie zu unterschiedlichen Ergebnissen: Peter hat 50 Euro und Susanne 52 Euro ausgerechnet. Wie sollen die beiden als rationale Wesen auf diesen Dissens reagieren? Vermutlich würden die meisten Menschen sagen, dass Peter und Susanne noch einmal nachrechnen sollten. Aber nehmen wir an, dass sie dann immer noch zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. Was sollen sie tun? Schließen wir die Möglichkeit aus, dass sie den Kellner bitten, ihre Anteile auszurechnen, oder nehmen wir an, dass dieser ein drittes Ergebnis offeriert: 60 Euro.[28] Da Peter und Susanne sich zu Recht als kompetente Kopfrechner ansehen, waren sie vor der Offenlegung ihres Dissenses in ihrer Überzeugung gerechtfertigt, dass sie das richtige Ergebnis ausgerechnet haben. Wie sollen sie auf die neue Erkenntnis reagieren, dass ihr jeweiliger Ebenbürtiger mit ihnen nicht übereinstimmt? Das Beispiel scheint nahezulegen, dass Peter und Susanne die Gewissheit ihrer Überzeugungen reduzieren oder sich sogar des Urteils enthalten sollten.

Im Fall des Restaurantbeispiels scheint eine konformistische Reaktion auf die Aufdeckung des Ebenbürtigendissenses *prima facie* plausibel. Die Tatsache, dass jemand einen erkannten Dissens mit einem epistemisch Ebenbürtigen hat, legt nahe, dass zumindest einer von beiden einen Fehler gemacht hat, also bei mindestens einem der Beteiligten der Prozess der Überzeugungsbildung nicht auf eine epistemisch zuverlässige Weise vonstattengegangen ist. Das scheint offensichtlich, denn wenn beide auf eine zuverlässige Weise vorgegangen wären, sollten sie identische Resultate erhalten, was aber gerade nicht der Fall ist. Daher muss mindestens einer einen Fehler gemacht haben. Jetzt stellt sich die entscheidende Frage, wer den Fehler gemacht hat. Da sich beide gegenseitig als epistemisch Ebenbürtige ansehen, haben sie keinen guten Grund für die Annahme, dass der jeweils andere den Fehler gemacht haben muss. Peter hat keinen guten Grund zu denken, er habe recht und Susanne unrecht (und umgekehrt). Peter wird auf diese Weise mit der

[28] Peter und Susanne haben auch die gleiche, mäßige Menge von Alkohol konsumiert, der zudem die gleichen Auswirkungen auf deren mathematische Fähigkeiten hat: nämlich keine nennenswerten.

Möglichkeit konfrontiert, dass er einen Fehler gemacht hat. Der Dissens gibt ihm einen Grund für Zweifel an der Zuverlässigkeit seiner Berechnung und damit der Bildung seiner „50-Euro-Überzeugung". Auf diese Weise erhält Peter einen Entkräfter, und zwar einen, der die Zuverlässigkeit seiner bisherigen Gründe für seine Überzeugung in Frage stellt (*undercutting defeater*): Die Entdeckung des Ebenbürtigendissenses gibt ihm einen neuen (Meta-) Grund, seine früheren Gründe für seine Überzeugung, dass sein Anteil 50 Euro betrage, zu bezweifeln. Aufgrund des Dissenses verlieren seine früheren Gründe zumindest teilweise ihre rechtfertigende Kraft, und er sollte daher doxastische Veränderungen vornehmen, um rational zu bleiben.

Diese Argumentation zugunsten eines robusten Konformismus setzt folgende drei Prinzipien voraus:

1. Das Einzigkeitsprinzip (*uniqueness principle*): Eine bestimmte Menge von Belegen erlaubt eine und nur eine rationale doxastische Reaktion auf sie, rechtfertigt also nur eine Überzeugung. Wenn man die Belege B in Bezug auf die Proposition P hat, ist nur eine einzige doxastische Einstellung gegenüber P gerechtfertigt. Anders gesagt: „[Z]uverlässige Untersuchungsmethoden müssen dazu tendieren, Übereinstimmung herzustellen."[29] Daher muss, wenn sich Menschen von vergleichbarer, relevanter kognitiver Kompetenz und im Besitz derselben Belege uneinig sind, epistemisch etwas schiefgelaufen sein (was diese Menschen an der Rationalität ihrer Überzeugungen zweifeln lassen sollte).
2. Das Egalitätsprinzip (*equal-weight view*): Zwischen den Ebenbürtigen herrscht epistemische Symmetrie. Daher muss man der Schlussfolgerung eines epistemisch Ebenbürtigen und dessen Gründen denselben epistemischen Wert zusprechen wie der eigenen Schlussfolgerung und den eigenen Gründen.[30]
3. Das Unabhängigkeitsprinzip (*independence principle*), welches eng mit dem Egalitätsprinzip zusammenhängt: Die Gründe für und gegen P, die einen zu der doxastischen Einstellung gegenüber P gebracht haben, die man hat, spielen nach der Offenlegung des Dissenses keine Rolle mehr. Die Tatsache, dass mein Ebenbürtiger mit mir hinsichtlich einer bestimmten Frage nicht übereinstimmt, zählt daher nicht als legitimer Grund, ihm die Ebenbürtigkeit in Bezug auf diese Frage abzusprechen. Man kann also nicht argumentieren, dass der scheinbar Ebenbürtige nicht wirklich ebenbürtig sein könne, weil er sonst meine doxastische Einstellung gegenüber P teilen würde.

Diese drei Prinzipien werden nicht von allen Konformisten explizit vertreten und es ist umstritten, inwiefern sie für einen robusten Konformismus wirklich unverzichtbar sind. Aber zumindest strengere Formen des

[29] *D. Christensen*, Disagreement as Evidence. The Epistemology of Controversy, in: Philosophy Compass 4/5 (2009) 756–767, hier 757.
[30] *A. Elga*, Reflection on Disagreement, in: Nous 41 (2007) 478–502, hier 478.

Konformismus lassen sich ohne diese drei Prinzipien nicht rechtfertigen. „Einzigkeit" scheint ein wichtiges Motiv hinter der Forderung der Enthaltungs- und der Aufteilungsposition nach der Auflösung des Dissenses – auch um den hohen Preis massiver doxastischer Revision – zu sein: Wenn zwei kompetente epistemische Subjekte dieselben Belege B haben, werden sie zu derselben doxastischen Einstellung gegenüber P gelangen – wenn sie nur rational (das heißt, epistemisch korrekt) vorgegangen sind. Ohne die Voraussetzung von „Einzigkeit" ist es nicht offensichtlich, dass mindestens eine der unterschiedlichen doxastischen Einstellungen der beiden Ebenbürtigen nicht rational sein kann beziehungsweise dass im Dissensfall nicht beide Ebenbürtige wirklich rational vorgegangen sein können. Das Einzigkeitsprinzip beruht auf der klassischen idealisierten Rationalitätskonzeption, welche die Bedeutung eines Urteilsvermögens übersieht, das nicht ausschließlich mit Hilfe formaler Kriterien arbeitet, sondern auch ein informales Schließen kennt, das aufgrund der wichtigen Rolle einer „abwägenden Vernunft" nicht garantieren kann, dass rationales Vorgehen auf der Basis derselben Belege jeweils zu identischen Ergebnissen führt. Ohne hier näher auf diese komplexen rationalitätstheoretischen Fragen eingehen zu können, soll wenigstens darauf hingewiesen werden, dass die klassische Rationalitätskonzeption und damit auch das Einzigkeitsprinzip für epistemische Engel (und zwar nur für sie) geeignet sein mag, die in epistemischen Angelegenheiten vollkommen agieren und nicht Beschränkungen in Bezug auf Zeit, Energie und epistemische Ressourcen unterliegen. Wir Menschen sind aber keine epistemischen Engel und brauchen daher ein Rationalitätsmodell mit menschlichem Antlitz. Daher sollte das klassische idealisierte Rationalitätsmodell und damit das Einzigkeitsprinzip zurückgewiesen werden zugunsten einer großzügigeren Konzeption,[31] welche die Möglichkeit zulässt, dass eine bestimmte Belegmenge mehr als eine einzige rationale doxastische Einstellung und damit die Möglichkeit eines rationalen anhaltenden Ebenbürtigendissenses erlaubt.

Wie sich am Beispiel von „Einzigkeit" zeigt, sind die drei im robusten Konformismus implizierten Prinzipien kontrovers, was uns zur Kritik am robusten Konformismus bringt. Obwohl dieser intuitiv plausibel erscheint, steht er schwerwiegenden Problemen gegenüber. Einige gelten für bestimmte Formen des robusten Konformismus, andere gelten für diese Position überhaupt beziehungsweise die ihr zugrundeliegenden Prinzipien. Im Folgenden werde ich zuerst jeweils ein spezifisches Problem der Aufteilungs- und Enthaltungsposition behandeln, um dann zu einer grundsätzlichen Kritik am robusten Konformismus überzugehen.

[31] Vgl. u. a. *O. J. Wiertz*, Zum Begriff und zum Problem der religiösen Irrationalität in religionsphilosophischer Perspektive, in: *J. Schmidt/H. Schulz* (Hgg.), Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen 2013, 211–253.

Die Aufteilungsposition scheint epistemische Ungerechtigkeit zu fördern, wie sich am Beispiel von Peters und Susannes Dissens über den metaphysischen Status Jesu zeigen lässt. Peters Überzeugung, dass Jesus nicht Gottmensch sei, hat einen Überzeugungsgrad von 0.9, und der Überzeugungsgrad von Susannes Überzeugung, dass Jesus der Gottessohn sei, beträgt 0.7. Nach der Aufdeckung des Ebenbürtigendissenses und der doxastischen Revision gemäß der Aufteilungsposition kann Peter den Inhalt seiner Überzeugung (dass Jesus nicht der Sohn Gottes ist) beibehalten und muss nur seinen Überzeugungsgrad reduzieren, wohingegen Susanne nicht nur ihren Überzeugungsgrad ändern muss, sondern auch den Inhalt ihrer früheren Überzeugung (dass Jesus Gottes Sohn ist) aufzugeben hat. Daher ist die geforderte doxastische Revision in Susannes Fall tiefgreifender als bei Peter. Die Position der Aufteilung kann also unter Umständen unterschiedlich drastische doxastische Änderungen von den Beteiligten an einem Ebenbürtigendissens verlangen. Dies steht aber in Spannung zu der Tatsache, dass Peter und Susanne einander epistemisch ebenbürtig sind, also epistemische Subjekte, die (zumindest grob) gleichermaßen sachverständig und epistemisch kompetent sind und deren Überzeugungen auf den gleichen Belegen beruhen. Vor diesem Hintergrund erscheint es „epistemisch ungerecht", von einer der ebenbürtigen Personen mehr, das heißt doxastisch tiefgreifendere, Veränderungen zu verlangen als von der anderen. Dazu kommt, dass die indirekten Folgen dieser Revisionen durchaus erheblich sein können, denn die Überzeugung, die Gegenstand doxastischer Modifikation geworden ist, kann die Basis für weitere Überzeugungen sein, die von dieser abgeleitet oder von ihr gestützt werden. Peters Überzeugung, Jesus sei nicht Gottmensch, rechtfertigt etwa seine weitere Überzeugung, das Johannesevangelium sei keine zuverlässige theologische Erkenntnisquelle. Auch nach der Aufdeckung des Ebenbürtigendissenses kann er weiterhin seine Überzeugung, dass Jesus nicht Gottmensch sei, zur Rechtfertigung seiner weiteren Überzeugung nutzen, dass das Johannesevangelium nicht zuverlässig sei. Im Gegensatz dazu kann Susanne ihre (frühere) Überzeugung, dass Jesus der Gottessohn sei, nicht weiterhin als Grundlage eines Argumentes für die Existenz eines göttlichen Wesens nutzen („Jesus ist der menschgewordene Gottessohn. Wenn es einen menschgewordenen Gottessohn gibt, muss es ein göttliches Wesen geben. Also gibt es ein göttliches Wesen"). Wenn Susanne ihre Überzeugung von der Gottmenschlichkeit Jesu aufgeben muss, verliert sie damit auch eine Rechtfertigung für ihre Überzeugung, dass es mindestens ein göttliches Wesen gebe.[32]

[32] Zudem berücksichtigt die Aufteilungsposition nicht die Relevanz der Höhe der divergierenden Überzeugungsgrade. Wenn die zwei uneinigen Ebenbürtigen sich nicht hinsichtlich der Zuschreibung des Wahrheitswertes zu der fraglichen Proposition P unterscheiden, sondern nur hinsichtlich der Stärke ihrer jeweils positiven Überzeugungsgrade, z. B. wenn mein Überzeugungsgrad hinsichtlich P 0.95 beträgt und bei der von mir als epistemisch Ebenbürtige anerkannten Sabine 0.91, dann sollte meine Kenntnis dieses Dissenses hinsichtlich der Über-

Die Position der Enthaltung steht vor noch größeren Problemen. Zum einen scheint sie zu übersehen, dass beide Ebenbürtigen gute Gründe für ihre jeweiligen Überzeugungen hatten und vor dem Offenbarwerden des Ebenbürtigendissenses keinen Anlass hatten, die Rationalität ihrer Überzeugungen und die Zuverlässigkeit ihrer Gründe zu bezweifeln. Aber nach der Aufdeckung des Dissenses sollen Peters und Susannes Gründe für ihre inkompatiblen Überzeugungen überhaupt keine Rolle mehr spielen. Die Legitimität dieser Neutralisierung der ursprünglichen Gründe ist genauso zweifelhaft wie das zugrundeliegende Unabhängigkeitsprinzip, gemäß dem die ursprünglichen Gründe für die Proposition P, die Gegenstand eines Ebenbürtigendissenses ist, nach dessen Offenbarwerden nicht länger benutzt werden dürfen. Unabhängig von der Legitimität des Anliegens, das hinter dem Unabhängigkeitsprinzip steht, führt es zu einem zweifelhaften Ergebnis, da die ursprünglichen Gründe, welche nach der Dissensaufdeckung keine Rolle mehr spielen, ursprünglich von dem jeweiligen epistemischen Subjekt als gute Gründe anerkannt wurden. „Unabhängigkeit" spricht diesen Gründen allerdings jetzt jede epistemische Bedeutung ab und privilegiert den Beleg des Dissenses gegenüber den ursprünglichen Belegen für oder gegen P.[33] Weiterhin führt im Endeffekt die Position der Enthaltung zumindest in den gegenwärtigen liberalen westlichen Gesellschaften notwendig zu einem inakzeptablen universalen Skeptizismus gerade in den Bereichen, die für ein gelungenes und erfülltes individuelles und soziales Leben wichtig sind: Religion, Ethik, Politik und Philosophie.[34]

---

zeugungsgrade mich nicht zur Reduzierung meines Überzeugungsgrades in Bezug auf P auf 0.93 bewegen, wie von der Aufteilungsposition gefordert. Vielmehr sollte sie zur Steigerung meines Überzeugungsgrades beitragen, da ich erfahre, dass eine epistemisch Ebenbürtige meine Überzeugung von P mit einem ebenfalls sehr hohen Gewissheitsgrad teilt, was einer Bestätigung meiner Überlegungen hinsichtlich der Wahrheit von P gleichkommt, so dass ich mit noch größerer Gewissheit von der Wahrheit von P überzeugt sein sollte. Vgl. *Th. Grundmann*, How to Respond Rationally to Peer Disagreement. The Preemption View, in: Philosophical Issues 29 (2019) 129–142, hier 135.

[33] Dieser Einwand wurde vor allem von Thomas Kelly vorgebracht, der anstatt des Egalitätsprinzips das „Vollständigkeitsprinzip" (*total evidence view*) vertritt, nach dem die Gründe, die vor der Aufdeckung des Dissenses Geltung hatten, durch die Aufdeckung des Dissenses ihre rechtfertigende Kraft nicht verlieren; vgl. *Th. Kelly*, Peer Disagreement and Higher Order Evidence, in: *R. Feldman/T. A. Warfield* (Hgg.), Disagreement, Oxford/New York 2010, 111–174.

[34] Eine Möglichkeit der Entschärfung dieses Skeptizismus wäre die Einnahme einer nichtdoxastischen Haltung gegenüber den fraglichen Propositionen P. Eine solche Haltung wäre etwa die der Akzeptanz, die grob gesagt darin bestünde, P nicht für wahr zu halten, sondern im eigenen Denken und Handeln als wahr zu *behandeln*. Allerdings fragt sich, warum man P als wahr behandeln und im eigenen Verhalten und Denken berücksichtigen sollte, wenn ein Ebenbürtigendissens gegen die Rationalität der Überzeugung von P spricht. Außerdem dürfte das Akzeptanzmodell in vielen Fällen zu einem neuen Dissens, jetzt auf der Metaebene, führen, nämlich ob es rational, angemessen, verantwortbar usw. sei, P als wahr zu behandeln. – Einige Verteidiger der Enthaltungsposition nehmen ihre skeptizistische Konsequenzen hin und vertreten etwa äußerst bescheidene Auffassungen über die Möglichkeit philosophischen Wissens; vgl. *H. Kornblith*, Is Philosophical Knowledge Possible? In: *D. E. Machuca* (Hg.), Disagreement and Skepticism, New York/Abingdon 2013, 260–276.

Ich komme nun zu einer allgemeinen Kritik am robusten Konformismus. Die Bedenken gegen diesen lassen sich ebenfalls mit Hilfe von Beispielen illustrieren, etwa einer modifizierten Version des Restaurantbeispiels. Nehmen wir an, dass Peter und Susanne einen Taschenrechner haben, um das Ergebnis ihrer Kopfrechnerei zu überprüfen.[35] Aber trotz der Hilfe des Rechners besteht der Dissens weiter. Oder angenommen, dass nach Peters Überzeugung ihr jeweiliger Anteil an der Rechnung jeweils 200 Euro beträgt, was mehr als die Gesamtsumme ist. Es scheint, dass die von der Position der Enthaltung oder der Aufteilung empfohlene Reaktion auf die Offenbarung des Ebenbürtigendissenses viel weniger plausibel ist als im ursprünglichen Restaurantbeispiel. „[B]ei einer großen Menge von Fällen, scheint das Ausmaß an doxastischer Revision, […] das bei einem gewöhnlichen Dissens erforderlich ist, mit dem Maß an Gewissheit abzunehmen, mit dem wir die fragliche Überzeugung halten."[36] Diese Einsicht ist gerade für Fälle religiösen Dissenses relevant, da ein hoher Gewissheitsgrad von religiösen Überzeugungen in manchen religiösen Traditionen geschätzt, gefördert und empfohlen oder sogar gefordert wird.[37]

Ein immer wieder gegen die Enthaltungsposition erhobener Einwand lautet, dass diese auch unter normalen Umständen inkonsistent beziehungsweise selbstentkräftend sei, und gegen die Aufteilungsposition, dass sie unter normalen Umständen leicht inkonsistent werden könne. Gemäß dieser Kritik ist der robuste Konformismus potenziell selbstentkräftend, da er unter den Bedingungen des Ebenbürtigendissenses die Anwendung seiner eigenen epistemologischen Normen rationalen Verhaltens auf sich selbst als umstrittene philosophische Position nicht übersteht. Bevor ich mich näher mit dieser Kritik beschäftige, muss allerdings deren genauer Inhalt geklärt werden.

Mein Vorwurf der Selbstentkräftung richtet sich nicht gegen eines oder alle der Prinzipien, die gewöhnlich mit dem robusten Konformismus assoziiert

[35] *J. Lackey*, A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance, in: *A. Haddock/A. Millar/D. Pritchard* (Hgg.), Social Epistemology, Oxford 2010, 298–325, hier 317. Das „Taschenrechnerbeispiel" ist das letzte in einer Reihe von Modifikationen des ursprünglichen Restaurantbeispiels über eine Wiederholung der Divisionsrechnung im Kopf und schriftliches Nachrechnen, in welcher der konformistische Standpunkt immer unplausibler wird.

[36] *Lackey*, Justificationist View, 317.

[37] Allerdings teilen nicht alle Epistemologen diese Einschätzung. Richard Feldman etwa verteidigt die Enthaltungsposition auch für Fälle, in denen das Geschehen seltsam erscheint, z. B. wenn zwei Personen durch ein Fenster schauen und die eine behauptet, dass sie in einer Entfernung von zehn Metern einen Mann in einem blauen Mantel sehe, und die andere Person ernsthaft erwidert, sie sehe überhaupt niemanden; vgl. *R. Feldman*, Epistemological Puzzles about Disagreement, in: *S. Hetherington* (Hg.), Epistemology Futures, Oxford 2006, 216–236, hier 223. 2009 hält Feldman die Aufgabe der ursprünglichen Überzeugung als Reaktion auf die Aufdeckung eines Ebenbürtigendissenses zwar immer noch für eine plausible Option, räumt aber ein, dass die Bestimmung der angemessenen epistemischen Konsequenzen der Offenlegung eines Ebenbürtigendissenses komplex ist und von der konkreten Situation des Ebenbürtigendissenses abhängt; vgl. *R. Feldman*, Evidentialism, Higher-Order Evidence, and Disagreement, in: Episteme 6 (2009) 294–312.

werden (etwa das Einzigkeitsprinzip), sondern gegen bestimmte Versionen des Konformismus, vor allem gegen die Position der Enthaltung und gegen die Anwendung der laut Aufteilungsposition vorgeschriebenen doxastischen Reaktion auf Ebenbürtigendissens in bestimmten Situationen. Meine These, dass der robuste Konformismus selbstentkräftend ist, beansprucht nicht zu zeigen, dass der robuste Konformismus falsch ist, sondern dass Vertreter desselben keinen guten Grund haben, diesen für wahr zu halten (auch wenn er wahr sein sollte), sondern guten Grund haben, ihn als falsch anzusehen (auch wenn er wahr sein sollte) – zumindest unter bestimmten, ziemlich weitverbreiteten Bedingungen. Dies zeigt nicht, dass der robuste Konformismus falsch ist (zumindest nicht gemäß einem realistischen Wahrheitsverständnis), sondern dass es irrational oder in irgendeiner Form epistemisch defizient ist, die Wahrheit des robusten Konformismus anzunehmen (zumindest wenn man den epistemischen Evidentialismus akzeptiert, dem zufolge eine Überzeugung nur rational ist, wenn man [propositionale] Gründe für diese Überzeugung hat).[38] Die hier vorgebrachte Kritik beansprucht auch nicht den Nachweis einer notwendig manifesten Selbstentkräftung des robusten Konformismus, sondern einer potenziellen Selbstentkräftung, nämlich unter bestimmten Bedingungen bzw. Umständen.[39] Die zu entwickelnde These ist also schwächer als der Vorwurf der notwendigen Selbstentkräftung. Trotzdem ist sie nicht argumentativ zahnlos, da die Situationen, in denen der robuste Konformismus sich selbst entkräftet epistemisch typische Situationen sind.[40] Anders gesagt: Unter ziemlich gewöhnlichen und häufigen Bedingungen ist der robuste Konformismus selbstentkräftend und daher epistemisch ungerechtfertigt. Folglich ist es *prima facie* irrational, unter Bedingungen, unter denen die meisten Epistemologen arbeiten, dem robusten Konformismus zu folgen. Die epistemisch typische Situation, die ich hier voraussetze, ist die Situation eines (systematischen) epistemologischen Ebenbürtigendissenses. Dies ist kein Spezifikum der Diskussion um den Ebenbürtigendissens, sondern es scheint, dass mehr oder weniger alle substanziellen philosophischen, religiös-theologischen und moralischen Ansichten, einschließlich epistemologischer Ansichten, Gegenstand aktualer Ebenbürtigendissense sind.

Das grundlegende Argument hinter dem Vorwurf der Selbstentkräftung ist vergleichsweise einfach: Gemäß dem robusten Konformismus können

[38] Daher ist Shawn Graves Verteidigung des Egalitätsprinzips gegen den Vorwurf des Selbstwiderspruchs zumindest nicht direkt relevant für die hier formulierte Kritik (aber hilfreich, um missverständliche Formulierungen dieser Kritik zu vermeiden); vgl. *S. Graves*, The Self-Undermining Objection to the Epistemology of Disagreement, in: FaPh 30 (2013) 93–106.

[39] Zu dieser Differenzierung vgl. *Christensen*, Disagreement.

[40] Eine epistemisch typische Situation ist ein Element der Menge epistemisch relevanter Situationen, in denen wir uns oft befinden bzw. für die wir oft gute Gründe haben anzunehmen, dass wir uns in ihnen befinden. Eine epistemisch relevante Situation lässt sich durch Eigenschaften charakterisieren, die sich auf die epistemische Situation bzw. den epistemischen Status der involvierten Person auswirken.

Wahrheitsansprüche, die Gegenstand von Ebenbürtigendissensen sind, nach der Offenlegung des Dissenses nicht mit demselben Gewissheitsgrad vertreten werden wie vor dieser Offenlegung, welche bei Strafe der epistemischen Irrationalität eine wahrnehmbare Reduzierung der jeweiligen Überzeugungsgrade verlangt. Dieses grundlegende Prinzip des Konformismus wird im Folgenden als „Reduzierung" bezeichnet. Mit dieser Klärung können wir das folgende antikonformistische Argument formulieren:

1. *Reduzierung*: Für jede Proposition, dass p, welche Gegenstand eines offenbaren Ebenbürtigendissenses ist, gilt: Die ursprüngliche Gewissheit der Überzeugung, dass p, ist bei Strafe der Irrationalität deutlich zu reduzieren.
2. *Reduzierung* ist selbst Gegenstand eines offenbaren Ebenbürtigendissenses (denn mehrere renommierte Epistemologen lehnen *Reduzierung* ab).
3. Daher: Die ursprüngliche Gewissheit der Überzeugung von der Wahrheit von *Reduzierung* ist bei Strafe der Irrationalität deutlich zu reduzieren.

Das allein mag noch nicht dramatisch klingen, aber je strikter man das Prinzip *Reduzierung* versteht, desto offensichtlicher und für den robusten Konformismus bedrohlicher wird das Problem. Im Fall der Enthaltungsposition erscheint die Selbstentkräftung offensichtlich. Wenn wir *Reduzierung* im Sinn der Enthaltungsposition verstehen (= das Prinzip *Enthaltung*), erhalten wir folgendes Anti-Enthaltungs-Argument:

1. *Enthaltung*: Für jede Proposition P, welche Gegenstand eines offenbaren Ebenbürtigendissenses ist, gilt: Gegenüber P ist bei Strafe der Irrationalität Urteilsenthaltung gefordert.
2. *Enthaltung* ist Gegenstand eines offenbaren Ebenbürtigendissenses (denn mehrere renommierte Epistemologen lehnen *Enthaltung* ab).
3. Daher: Bei Strafe der Irrationalität ist Urteilsenthaltung gegenüber *Enthaltung* gefordert.

Es stimmt, dass Satz 3 (zumindest aus der Perspektive der Enthaltungsposition) auch von dem Opponenten von *Enthaltung* verlangt, sich des (negativen) Urteils über *Enthaltung* zu enthalten, aber der Satz verlangt vom Anhänger der Enthaltungsposition ebenfalls die Enthaltung von einem (positiven) Urteil über *Enthaltung*. Dies bedeutet, dass es den bisherigen Anhängerinnen und Anhängern der Enthaltungsposition nicht länger rational möglich ist, diese zu vertreten.[41] Wenn die Position der Enthaltung wahr

[41] Es geht also nicht um die Wahrheit oder Falschheit der Enthaltungsposition, sondern allein um die Frage nach deren rationaler Akzeptabilität unter den gegenwärtigen epistemologischen Bedingungen. Daher geht Mathesons Verteidigung, dass die Selbstentkräftungskritik nicht zeige, dass die Enthaltungsposition falsch sei, an der hier vorgebrachten antiagnostizistischen Kritik vorbei. Es genügt vielmehr bereits der Nachweis, dass eine epistemisch gerechtfertigte Überzeugung von der Wahrheit von *Enthaltung* zumindest unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht oder kaum möglich ist, um die epistemisch gerechtfertigte Anwendung der Ent-

ist, folgt daher unter den gegenwärtigen epistemologischen Bedingungen des Ebenbürtigendissenses über *Enthaltung*, dass die Enthaltungsposition nicht rational bejaht werden kann.

Dieses Argument zeigt nicht, dass die Enthaltungsposition (oder deren Prinzip *Enthaltung*) falsch ist, sondern dass Anhänger derselben unter den Bedingungen der gegenwärtigen epistemologischen Diskussion keinen guten Grund haben, die Wahrheit von *Enthaltung* (und daher der Enthaltungsposition) anzunehmen. Damit ist in der gegenwärtigen Situation die Bejahung der Enthaltungsvariante des robusten Konformismus irrational.

Das Problem der Selbstentkräftung ist im Fall der Aufteilungsposition weniger offensichtlich, aber mit zusätzlichen Annahmen zeigt sich auch hier eine drohende Selbstentkräftung. Der Einfachheit halber nehme ich an, dass Epistemologen von ihren epistemologischen Positionen hinsichtlich der Epistemologie des Ebenbürtigendissenses entweder ziemlich fest überzeugt sind (das heißt einen Überzeugungsgrad von annähernd 1.0 haben) oder epistemisch ziemlich vorsichtig sind (das heißt Überzeugungsgrade nicht weit über 0.5 haben). Zuerst soll eine Situation betrachtet werden, in der die Überzeugungsgrade jeweils ziemlich hoch sind. Nehmen wir Peter van Inwagen als Repräsentant des Nonkonformismus und David Christensen als Vertreter der Aufteilungsposition. Beide sind von der Wahrheit ihrer jeweiligen Position in einem hohen Maß überzeugt, sagen wir mit einem Überzeugungsgrad von jeweils 0.9. Christensen gibt dem von ihm als epistemisch ebenbürtig akzeptierten van Inwagen nach, indem er in Übereinstimmung mit seiner Aufteilungsposition die Differenz zwischen seinem und van Inwagens Überzeugungsgraden aufteilt und so einen Überzeugungsgrad von 0.5 erhält. Das bedeutet, dass sich Christensen in dieser Situation gerade in Übereinstimmung mit der Aufteilungsposition des Urteils über sie enthalten muss. Als Ergebnis eines Ebenbürtigendissenses hat die Aufteilungsposition einen Anhänger verloren, nämlich Christensen. Falls diese oder eine ähnliche Situation typisch ist für die Lage in der epistemologischen Diskussionslandschaft, dürfte die Aufteilungsposition nur wenige rationale Anhängerinnen und Anhänger haben.

Nehmen wir an, dass aufgrund mysteriöser Umstände van Inwagen überraschenderweise Zweifel an der Wahrheit des Nonkonformismus überkommen und sich sein Überzeugungsgrad in Bezug auf den Nonkonformismus auf 0.6 verringert. Aber jetzt ist van Inwagens Ebenbürtiger, mit dem er einen Dissens über die richtige doxastische Reaktion auf die Offenlegung eines Ebenbürtigendissenses hat, nicht mehr Christensen, sondern der Konformist Bryan Frances, der offen einräumt, dass „jedes Mal, wenn ich einen Artikel über Dissens schreibe, ich eine These verteidige, die sich sehr von der unter-

haltungsposition und einer eventuell darauf aufbauenden Kritik der Rationalität religiösen Glaubens zu verhindern. Zu Mathesons Kritik vgl. *J. Matheson*, The Epistemic Significance of Disagreement, Basingstoke/New York 2015, 152.

scheidet, die ich in der Vergangenheit vertreten habe“[42]. Angenommen, dass Frances der Aufteilungsposition eine Wahrscheinlichkeit von 0.7 zuschreibt, muss nach der epistemischen Vermittlung zwischen seiner und van Inwagens Position gemäß den Regeln der Aufteilungsposition Frances' Überzeugungsgrad in Bezug auf die Wahrheit dieser Position 0.55 betragen. Frances hat also eine zwar schwache, aber immer noch positive Überzeugung, dass „Aufteilung“ richtig ist. Nehmen wir aber jetzt an, dass sich van Inwagen von seinem skeptischen Schwächeanfall erholt hat, bevor der Dissens mit Frances über die Angemessenheit der Aufteilungsposition offenbar wird, und van Inwagens Überzeugungsgrad, dass der Nonkonformismus richtig ist, auf 0.8 ansteigt, was für einen überzeugten und philosophisch exzellenten Nichtkonformisten nur angemessen und zu erwarten ist. In diesem Fall reduziert sich Frances' ursprünglicher Gewissheitsgrad von 0.7 nach der Aufdeckung des Ebenbürtigendissenses gemäß der Aufteilungsposition auf 0.45. Das heißt, dass Frances jetzt eine schwache Überzeugung hat, dass die Aufteilungsposition falsch ist (zumindest, wenn man diese und den Nonkonformismus als die einzigen relevanten Alternativen für Frances betrachtet).

Diese Beispiele zeigen, dass die Aufteilungsposition nicht notwendig selbstentkräftend ist, aber gute Gründe scheinen dafür zu sprechen, dass unter ziemlich alltäglichen epistemologischen Bedingungen die konsequente Befolgung dieser Position zumindest in manchen Fällen zur Aufgabe derselben führt. Auch wenn die Aufteilungsposition nicht in allen Fällen selbstentkräftend ist, ist die Annahme plausibel, dass in den meisten Fällen ihre Anwendung zu einer mehr oder weniger starken Selbstschwächung (wenn auch nicht unbedingt Selbstentkräftung) führt.[43] In dem gegenwärtigen epistemologischen Klima ist es in vielen Fällen schwierig oder sogar unmöglich, die Aufteilungsposition in rationaler Weise einigermaßen überzeugt zu vertreten.

Einige Verteidiger des Konformismus wenden ein, dass Selbstentkräftung beziehungsweise Selbstschwächung das normale Schicksal aller Arten von epistemischen Prinzipien sind.[44] Das heißt, dass manche Konformisten sich zwar epistemisch schuldig bekennen, aber darauf hinweisen, dass Selbstentkräftung genauso ein Problem für andere epistemische Prinzipien ist

[42] *B. Frances*, Religious Disagreement, in: *G. Oppy* (Hg.), The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion, Abingdon/New York 2015, 180–191, hier 191.

[43] Im Gegensatz zur Selbstwiderlegung oder Selbstentkräftung führt die Selbstschwächung nicht zum Verlust der Rationalität von Überzeugung B *simpliciter*, sondern bloß zum Verlust der Rationalität eines hohen Gewissheitsgrades für B. Das Beispiel zeigt auch, dass gemäß der Aufteilungsposition eine epistemische Änderung bei einer anderen Person den eigenen epistemischen Status drastisch beeinflussen kann, obwohl sich an der eigenen epistemischen Situation, allein für sich betrachtet, überhaupt nichts ändert. Dies scheint zumindest eine überraschende Konsequenz der Aufteilungsposition zu sein und wirft neu die Frage auf, warum gemäß robusten Versionen des Konformismus die Gründe, die in der epistemischen Situation vor Offenbarwerden des Dissenses wichtig waren, nachher keine Rolle mehr spielen sollen.

[44] Vgl. *Matheson*, Disagreement, 153 f.

und deshalb nicht gegen den Konformismus spricht. Andernfalls müssten wir viele plausible epistemische Prinzipien *ad acta* legen. Ohne auf Details eingehen zu können, möchte ich betonen, dass die Argumentationsstrategie der Kritik auch an grundlegenden Prinzipien oder Positionen durch den Nachweis ihres selbstentkräftenden (oder gar selbstwiderlegenden[45]) Charakters weitverbreitet ist. Als Beispiel sei nur auf die Kritik am klassischen Fundationalismus als sich selbst untergrabend hingewiesen oder auf die Standardkritik am universalen Wahrheitsrelativismus als sich selbst widerlegend und am positivistischen Kriterium kognitiven Sinns als selbst dem Sinnlosigkeitsvorwurf zum Opfer fallend. Diese klassischen Argumente verwenden alle das Kriterium der Selbstanwendbarkeit.[46] Auch im für den Vertreter des Konformismus günstigsten Fall würde seiner Verteidigung gegen den Vorwurf der Selbstentkräftung – vielen anderen epistemologischen Positionen geht es nicht besser – eine (zumindest strukturell) analoge Antwort (viele andere epistemologische Standardargumente gehen nach dem gleichen Muster vor wie das antikonformistische Selbstentkräftungsargument) gegenüberstehen. Somit bestünde ein argumentatives Patt – abgesehen davon, dass die Tatsache des Ebenbürtigendissenses zwischen bestimmten Konformisten und anderen Epistemologinnen und Epistemologen über die Legitimität des Vorwurfs der Selbstentkräftung die Konformisten dazu zwingt, ihre Zuversicht in die Durchführbarkeit und Legitimität ihrer Verteidigungsstrategie zu reduzieren oder sich eventuell des Urteils zu enthalten.

Es gibt noch weitere Verteidigungsstrategien der Enthaltungs- und der Aufteilungsposition gegen die Anklage der (aktualen oder potenziellen) Selbstentkräftung, die an dieser Stelle nicht behandelt werden können. Aber zumindest die mir bekannten Verteidigungsstrategien setzen allesamt kontroverse philosophische Prinzipien voraus, von denen die meisten Gegenstand philosophischen Ebenbürtigendissenses sind und daher ebenfalls Opfer von Selbstentkräftung oder -schwächung werden, was wiederum zu einer Schwächung oder Entkräftung der konformistischen Apologie führt.[47] Daher können gemäß den Prinzipien eines robusten Konformismus diese Strategien nicht als effektive Verteidigung des Konformismus gegen den Vorwurf der Selbstentkräftung angesehen werden.

---

[45] Der Nachweis der Selbstwiderlegung des Prinzips PR zeigt, dass im Fall der Wahrheit von PR, PR selbst falsch (oder kognitiv sinnlos) wäre, es also zu einem Widerspruch führt und deshalb nicht wahr sein kann.

[46] Für eine weitere konformistische Antwort vgl. *J. Pittard*, Resolute Conciliationism, in: PhQ 65 (2015) 442–463, hier 453 f. Grundlage von Pittards Erwiderung ist seine Unterscheidung zwischen konformistischem Überzeugungsgrad und konformistischem Denken und die damit verbundene These, dass konformistische Überzeugungsgrade vereinbar sind mit nichtkonformistischem Denken, welches die Basis für die konformistisch reduzierten Überzeugungsgrade ist. Diese These wird im Haupttext behandelt und kritisiert.

[47] Für ein teilweise ähnliches Urteil über die konformistischen Antworten auf den Vorwurf der Selbstentkräftung vgl. *E. Sampson*, Can We Rationally Believe Conciliationism (unveröffentlichtes Manuskript); *ders.*, The Self-Undermining Arguments from Disagreement, in: *R. Shafer-Landau* (Hg.), Oxford Studies in Metaethics. Band 14, Oxford 2019, 23–46.

Zum Abschluss der kritischen Diskussion des Konformismus soll auf eine wichtige Konsequenz des Problems der Selbstentkräftung der Aufteilungsposition hingewiesen werden: Wenn Susannes Überzeugungsgrad von „Aufteilung" unter anderem aufgrund des offenbaren epistemologischen Ebenbürtigendissenses ziemlich gering ist und wenn sie vor der Offenlegung eines Dissenses mit Peter über die Proposition P nicht sehr stark davon überzeugt war, dass Peter ihr in Bezug auf P epistemisch ebenbürtig ist, sind die epistemischen Konsequenzen der Offenlegung des (möglicherweise Ebenbürtigen-)Dissenses auf Susannes Überzeugungsgrad von P viel geringer, als wenn Susanne eine überzeugte Anhängerin der Aufteilungsposition wäre, da sie sich im ersten Fall nicht sehr sicher ist, dass eine doxastische Reduzierung die richtige Antwort auf die Offenlegung eines Ebenbürtigendissenses ist. Da es nicht allzu wahrscheinlich ist, dass es unter den gegenwärtigen epistemologischen Bedingungen viele rationalerweise fest überzeugte Anhänger der Aufteilungsposition gibt, scheint die Offenlegung eines Ebenbürtigendissenses weniger drastische Auswirkungen zu haben, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Dies ist besonders interessant in Fällen religiösen Dissenses und weist auf ein Problem hin, das in vielen epistemologischen Diskussionen zum Ebenbürtigendissens übergangen wird: der Dissens über den Ebenbürtigenstatus selbst.

2.3 Dissens über den Ebenbürtigenstatus

Was sind die Folgen, wenn Person S, die ich als epistemisch ebenbürtig (oder gar überlegen) ansehe, mit mir über den Ebenbürtigenstatus von Person A nicht übereinstimmt, mit der ich wiederum über die Proposition P uneinig bin? S und ich widersprechen uns in Bezug auf den Ebenbürtigenstatus von A. Gemäß der Position der Enthaltung sollte ich mich aufgrund meines Dissenses mit S des Urteils über den Ebenbürtigenstatus von A enthalten. Daher löst sich mein Ebenbürtigendissens mit A über P auf, da die Existenz eines Ebenbürtigendissenses mit A über P voraussetzt, dass ich (rational) überzeugt bin, dass A mir in Bezug auf P epistemisch ebenbürtig ist. Gemäß der Aufteilungsposition hat meine ursprüngliche Überzeugung, dass A mir ebenbürtig ist, aufgrund des Dissenses mit S an Gewissheit verloren und rechtfertigt beziehungsweise fordert daher nur ein geringeres Maß an doxastischer Revision, denn das Ausmaß der erforderten doxastischen Revision hängt ab von der *gewichteten* Differenz zwischen den Überzeugungsgraden von A und mir.[48]

[48] Dies heißt, dass das Ausmaß der geforderten doxastischen Revision meiner Überzeugung von P aufgrund der Summe der Differenz der Überzeugungsgrade zwischen mir und meinem Gegenüber A auch vom Grad meiner Überzeugung abhängt, dass A mir in Bezug auf P epistemisch ebenbürtig ist – und ebenfalls von der Gewissheit der Annahme, dass die Aufteilungsposition korrekt ist.

Die Frage des Dissenses über den Ebenbürtigenstatus ist besonders relevant in religiösen Angelegenheiten. Viele christliche Theologen genauso wie viele zeitgenössische analytische Religionsphilosophen akzeptieren Augustinus oder Thomas von Aquin als epistemisch Ebenbürtige oder Überlegene in Bezug auf die intellektuelle Beschäftigung mit Religion. Dies heißt nicht, dass alle Ansichten von Augustinus oder Thomas für wahr gehalten werden müssen, aber diese gelten in Sachen (christlicher) Religion als epistemisch sehr kompetent. Nun würden aber weder Thomas von Aquin noch Augustinus Nichtchristen in Bezug auf den Glauben an die zentralen christlichen Lehren und deren Wahrheitsgehalt als epistemisch ebenbürtig ansehen, denn um die christlichen Lehren wirklich zu verstehen und für wahr zu halten, bedarf es des übernatürlichen Glaubens – genau diejenige Art von Glauben, den Nichtchristen nicht haben. Sicher haben zeitgenössische religiöse Experten wie William Cantwell Smith oder John Hick viele Nichtchristen als religiös ebenbürtig angesehen. Auf der anderen Seite sind die Ansichten von Thomas und Augustinus über die epistemische Nichtebenbürtigkeit von Nichtchristen in Bezug auf die Erkenntnis des Wahrheitsgehalts der zentralen christlichen Lehren (oder allgemein in Bezug auf Religion) zum Teil eng verwoben mit ihrem Verständnis von zentralen christlichen Lehren, in Bezug auf die Thomas und Augustinus auch von vielen gegenwärtigen Theologen und analytischen Religionsphilosophen als epistemisch ebenbürtig, wenn nicht überlegen, anerkannt werden. Die Dinge beginnen unübersichtlich zu werden. Aber setzt ein solcher Bezug auf Ebenbürtige oder Überlegene aus der eigenen religiösen Tradition in Bezug auf den epistemischen Ebenbürtigenstatus von Anhängerinnen und Anhängern von Fremdreligionen nicht gerade das voraus, was in Frage steht: die epistemische Zuverlässigkeit der eigenen religiösen Tradition und ihrer Autoritäten? Gehen wir noch einmal zurück zu den Beispielen, die den Konformismus so plausibel erscheinen ließen. Diese Beispiele setzen nicht voraus, dass Peter und Susanne wirklich epistemisch ebenbürtig sind, sondern nur, dass sie sich (rationalerweise) gegenseitig als Ebenbürtige ansehen.[49] Die Basis der gegenseitigen Anerkennung als epistemisch ebenbürtig sind die vergangenen Erfahrungen miteinander, so etwa die vielen Gelegenheiten, bei denen sie beim Ausrechnen des Anteils an der Restaurantrechnung im Kopf zu gleichen Ergebnissen gekommen sind. Dies allein genügt aber nicht als Basis für Susannes rationale Zuschreibung des mathematischen Ebenbürtigenstatus an Peter. Eine notwendige Voraussetzung ist, dass Susanne ihre Überzeugungen vom richtigen Ergebnis der Rechnungen für

[49] Wenn man tatsächliche epistemische Ebenbürtigkeit an Stelle einer für gegeben *gehaltenen* Ebenbürtigkeit als notwendige Bedingung für einen Ebenbürtigendissens annehmen würde, gäbe es nur selten Gewissheit, dass man sich in einem Ebenbürtigendissens befindet, da nur sehr selten (wenn überhaupt jemals) wirklich sicher ist, ob das Gegenüber tatsächlich epistemisch ebenbürtig ist.

zutreffend hält und diese Überzeugungen als Kriterium zur Beurteilung von Peters mathematischen Fähigkeiten nutzt (dasselbe gilt entsprechend für Peter). Ihre Überzeugungen von der Wahrheit bestimmter mathematischer Propositionen begründen ihre Überzeugung von ihrer eigenen mathematischen Zuverlässigkeit und fungieren daher als Beleg für ihre Überzeugung von Peters epistemischer Ebenbürtigkeit. Nehmen wir jetzt Christian und Fatima, die sich über die Wahrheit einer speziellen Lehre über die Stellung von Mohammed oder Jesus uneinig sind. Es scheint, dass Christian Fatima in der strittigen Frage nicht als epistemisch ebenbürtig anerkennen muss, da seiner Ausgangsposition zufolge, die stark auf den Lehren von Augustinus und Thomas von Aquin beruht, nichtchristliche Religionen zwar Spuren und Samenkörner der göttlichen Wahrheit enthalten, aber trotzdem in Sachen Wahrheitsgehalt und epistemische Zuverlässigkeit der christlichen Lehre unterlegen sind.[50] Christian könnte sich jetzt überlegen, dass er *qua* Mitglied einer bestimmten religiösen Gemeinschaft objektiv bessere Chancen hat, religiös wichtige Dinge richtig zu erkennen, als Fatima *qua* Mitglied einer anderen religiösen Gemeinschaft, die ihm gemäß seinen christlich-theologischen Ebenbürtigen beziehungsweise Überlegenen weniger zuverlässig erscheint. Christians Ablehnung des Ebenbürtigenstatus von Fatima scheint so lange *prima facie* gerechtfertigt zu sein, als seine Überzeugung von den Lehren seiner Heimatreligion (oder zumindest bestimmter Interpretationen dieser Lehren etwa durch Augustinus oder Thomas von Aquin) *prima facie* gerechtfertigt ist. Selbstverständlich steht Fatima eine analoge Argumentation zugunsten ihrer Ablehnung des Ebenbürtigenstatus von Christian offen.[51]

Auf der anderen Seite scheinen gute Gründe für die epistemische Ausgangsposition zu sprechen, andere Personen *prima facie* als epistemisch Ebenbürtige anzusehen, aber das Ergebnis eines entsprechenden Argumentes ist nur die *Präsumption* des Ebenbürtigenstatus.[52] Meine ursprüngliche Sicht

[50] Auch das Zweite Vatikanische Konzil erwähnt die Möglichkeit der Täuschung von Menschen durch den Bösen, die dazu führt, dass sie „eitel in ihren Gedanken wurden"; sie „verwandelten die Wahrheit Gottes in Lüge" (LG 16; DH 4140). Gavin D'Costa kommentiert im Anschluss an Ralph Martin die Bedeutung dieser Passage folgendermaßen: „Die Sünde und der Satan haben die Welt, die bisher Christus noch nicht akzeptiert hat, fest im Griff. Dies gilt auch für die Getauften, insoweit es denen an Glaube, Hoffnung und Liebe fehlt. Es ist aber nicht der Fall in Bezug auf die objektive Wirklichkeit von Gottes Gegenwart in der Kirche und Gottes Gegenwart im durch das Magisterium gelehrten depositum fidei." (*G. D'Costa*, Vatican II. Catholic Doctrines on Jews and Muslims, Oxford 2014, 108)

[51] Wer den (sozialen) epistemischen Externalismus bevorzugt, kann dies so formulieren, dass Christian so lange gerechtfertigt ist, als er Mitglied einer Gemeinschaft ist, die objektiv bessere Chancen hat, wirkliche religiöse Einsicht zu erlangen, und seine kognitiven Vermögen in Übereinstimmung mit den Idealen dieser Gemeinschaft funktionieren.

[52] Dieses Argument lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die unseren Bemühungen um Erkenntnis und Erkenntniskritik zugrundeliegende Überzeugung von der Möglichkeit, das Ziel der Gewinnung wahrer und der Vermeidung falscher Erkenntnisse erfolgreich zu verwirklichen, setzt ein Mindestmaß an epistemischem Selbstvertrauen auf der Basis der Überzeugung von der prinzipiellen epistemischen Zuverlässigkeit der eigenen kognitiven Fähigkeiten voraus.

der anderen als epistemisch Ebenbürtige ist eine Prima-facie-Annahme, die nicht nur entkräftet werden kann, sondern auch tatsächlich oft entkräftet wird. Gläubige könnten argumentieren, dass ihre Heimatreligion ihnen genügend Gründe liefert, im Dissens mit Anhängerinnen und Anhängern anderer Religion diese Prima-facie-Annahme aufzugeben.

An dieser Stelle soll nicht die theologische oder moralische Angemessenheit dieser Art des Schlussfolgerns diskutiert werden, sondern ich will nur darauf hinweisen, dass manchmal bestimmte Traditionen einen starken Einfluss auf ihre Mitglieder bezüglich der Frage ausüben, wen die Mitglieder rationalerweise als epistemisch Ebenbürtige ansehen können beziehungsweise sollen. Es ist nicht offensichtlich, dass dieser Einfluss epistemisch defizient oder moralisch unangemessen sein muss.[53] Dies öffnet auch weder einem selbstgefälligen Dogmatismus Tür und Tor, noch legitimiert es alle möglichen Ansprüche auf Überlegenheit und die Abschottung gegen andere religiöse Traditionen. Vielmehr hängt die Rationalität der eigenen religiösen Perspektive darauf, dass Mitglieder anderer Religionen einen religiösen Ebenbürtigenstatus haben, von der Glaubwürdigkeit der Tradition ab, in welche diese Perspektiven jeweils eingebettet sind. Weiterhin hängt sie von der Anzahl und Stärke positiver inferentieller Beziehungen ab, die zwischen den zentralen Lehren der jeweiligen religiösen Tradition und ihren Lehren speziell über den Status anderer Religionen bestehen. Anders gesagt: Wenn die epistemische Abwertung anderer Religionen und ihrer Anhängerinnen und Anhänger auf Lehren einer religiösen oder weltanschaulichen Tradition beruht, deren epistemischer Status insgesamt schlecht ist, so ist diese Abwertung nicht gerechtfertigt. Auch wenn die epistemische Degradierung anderer Gläubiger auf bestimmten Lehren einer Religion beruht, die insgesamt einen sehr positiven epistemischen Status hat, kann diese Abwertung trotzdem schlecht gerechtfertigt sein, wenn diese bestimmten Lehren weder zentral für das Glaubensbekenntnis der betreffenden Religion sind noch durch zentrale Lehren derselben impliziert werden.

Schließlich ist noch ein weiterer theologischer Faktor zu berücksichtigen: Die einflussreiche Tradition des Anselm'schen Theismus kennzeichnet Gott

---

Denn ohne ein Mindestmaß an prinzipiellem Vertrauen in meine kognitiven Fähigkeiten, kann ich überhaupt nichts zu dem Projekt der Gewinnung wahrer relevanter und der Vermeidung falscher relevanter Überzeugungen beitragen. Wenn ich aber solches epistemisches Selbstvertrauen besitze, stellt sich die Frage, wieso ich anderen epistemischen Subjekten die grundsätzliche Zuverlässigkeit ihrer kognitiven Ausstattung absprechen sollte. Wenn ich keinen guten Grund dafür besitze, andere anders als mich zu bewerten, muss ich ihnen bei Strafe der Irrationalität grundsätzliche kognitive Zuverlässigkeit zusprechen gemäß dem grundlegenden Rationalitätsprinzip, dass Gleiches (bzw. gleich Scheinendes) gleich zu behandeln ist. Daher habe ich andere *prima facie* als epistemisch ebenbürtig anzusehen. Vgl. *L. Zagzebski*, Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief, Oxford/New York 2012, Kap. 2 und 3.

[53] Vgl. *J. A. Di Noia*, The Doctrines of a Religious Community about Other Religions, in: *Th. Dean* (Hg.), Religious Pluralism and Truth. Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion, Albany (NY) 1995, 117–132.

als vollkommenes Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Der Anselm'sche Gott ist (logisch und metaphysisch) notwendig allmächtig, allwissend und vollkommen gut. Nehmen wir an, dass dieser Gott Menschen schafft, die nach Glück streben, welches letztlich in einer ewigen liebenden Gemeinschaft mit Gott besteht, und dass die Anerkennung bestimmter religiöser Wahrheiten ein Teil des Weges der Menschen zu Gott und notwendige Bedingung für die endgültige Gemeinschaft mit Gott ist. Wenn Gott ewige Gemeinschaft mit den Menschen (und damit deren Glück) will, wie es einem vollkommenen Gott, der Menschen geschaffen hat, allein angemessen ist, ist die Annahme plausibel, dass Gott alle Menschen mit kognitiven Vermögen ausstattet, die ihnen die (prinzipiell erfolgreiche) Suche nach Wahrheit, einschließlich religiöser Wahrheit, erlauben und ihnen so einen Fortschritt auf dem Weg zu Gott ermöglichen. Auf der Basis dieser plausiblen Annahme scheint die These *prima facie* wenig überzeugend, dass Gott eine bestimmte religiöse Tradition in Bezug auf religiöse Erkenntnis deutlich bevorzugt beziehungsweise andere Traditionen wesentlich benachteiligt. Zweifellos hat ein vollkommener Gott Ziele und Pläne, von denen wir uns keine adäquate Vorstellung machen können. Aber auch wenn Gott einigen religiösen Traditionen oder Figuren einen epistemischen Vorteil gewährt haben sollte, scheint es wahrscheinlich, dass er verhindern würde, dass Menschen allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion, auch epistemisch, völlig vom rechten Pfad abkommen (denn nur selten tragen Menschen eine wesentliche Verantwortung für ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Tradition). Daher kann unter der Annahme eines Anselm'schen Theismus die umstandslose *prinzipielle* epistemische Degradierung sämtlicher Anhänger aller Fremdreligionen zu schweren Spannungen im religiösen Überzeugungssystem der Anhängerinnen und Anhänger einer Religion führen. Die Dinge liegen komplizierter, als es die konformistische Abhängigkeitsthese, aber auch die reformierte Epistemologie (etwa bei Alvin Plantinga) annimmt.[54]

Man könnte allerdings allein schon gegen die bloße Erwägung der Möglichkeit der Legitimität einer solchen Ausgangsposition einwenden, dass diese in hohem Maß intellektuell dogmatistisch und moralisch abstoßend sei. Oder wie Wilfred Cantwell Smith es formuliert hat: „[A]ußer um den Preis der Unsensibilität oder Fahrlässigkeit ist es moralisch nicht möglich, in die Welt hinauszugehen und frommen, intelligenten Mitmenschen zu sagen, […] wir glauben, dass wir Gott kennen, und wir haben recht; ihr glaubt, dass ihr Gott kennt, und ihr habt euch vollkommen getäuscht."[55]

[54] Vgl. etwa *A. Plantinga*, Warranted Christian Belief, Oxford/New York 2000, 437–457; für eine kritische Diskussion von Plantingas Position vgl. *A. Renusch*, Thank God It's the Right Religion! Plantinga on Religious Diversity, in: *D. Schönecker* (Hg.), Plantinga's Warranted Christian Belief. Critical Essays With a Reply by Alvin Plantinga, Boston/Berlin 2015, 147–168; in dem gleichen Band findet sich auf den Seiten 252 bis 254 Plantingas Antwort auf Renusch.

[55] *W. Cantwell Smith*, The Christian in a Religiously Plural World, in: *Ders.*, Religious

Cantwell Smiths Vorwurf mag in den Fällen berechtigt sein, in denen die Einnahme einer Ausgangsposition wie der skizzierten tatsächlich Ergebnis schlechter Charakterzüge und Einstellungen ist. Aber es ist nicht offensichtlich, dass dies wirklich oft der Fall ist. Zudem fällt Cantwell Smiths Kritik auf ihn selbst zurück, da er Philosophen beziehungsweise Theologen, welche die skizzierte Ausgangsposition vertreten, vorhält, dass sie sich über zentrale theologische Fragen wie etwa die Möglichkeit einer substanzialen Erkenntnis Gottes täuschten. Denn seine Kritik bezieht sich nicht nur auf die Sichtweise anderer Religionen, sondern beinhaltet beziehungsweise impliziert auch eine Kritik der philosophisch-theologischen Konzeption Gottes als eines Wesens, das sich nicht allen Menschen beziehungsweise nicht in allen religiösen Traditionen in der gleichen Weise und im gleichen Maß offenbart. Diese Kritik setzt allerdings voraus, dass Cantwell Smith denkt, dass er Gott „kennt", die kritisierten Philosophen und Theologen dagegen nicht (oder schlechter als er) – genau die Haltung, die er kritisiert. Abgesehen von diesem Tu-quoque-Vorwurf verliert Cantwell Smiths Kritik desto mehr an Überzeugungskraft, je weniger die fraglichen Theologen und Philosophen Anhängern anderer religiöser Traditionen rundweg jedes Wissen religiöser Wahrheit absprechen, sondern diese Traditionen nur als *prima facie* weniger zuverlässig ansehen als die eigene Religion und daher die Anhänger der Fremdreligionen *qua* Mitglieder dieser fremden religiösen Tradition als *prima facie* weniger zuverlässig oder als durch eine schlechtere epistemische Ausgangssituation beeinträchtigt sehen.[56]

3. Methodologische Schlussbemerkungen

Spätestens am Beispiel der Diskussion zur Rolle der religiösen Tradition in der Frage der Akzeptanz von jemandem als religiös Ebenbürtigen wird eine mögliche (!) Gefahr in der umstandslosen Übertragung von Einsichten aus der epistemologischen Diskussion zum Ebenbürtigendissens auf das Gebiet der Religion deutlich. Der gegenwärtige Kurs der Debatte in der Epistemologie des Ebenbürtigendissenses, die sich auf eher abstrakte Fragen konzentriert, kann leicht dazu führen, die ursprünglichen Gründe für die kontroversen Überzeugungen zu missachten. Eine solche Missachtung der ursprünglichen Gründe, einschließlich des epistemischen Kontextes und der inferentiellen Stützung der kontroversen Überzeugungen, ist aber

Diversity. Essays by Wilfred Cantwell Smith, herausgegeben von *W. G. Oxtoby*, New York 1976, 3–21, hier 14.

[56] Vielleicht ist dies nichts anderes als eines der letzten verzweifelten Ad-hoc-Manöver derjenigen, die nicht die Grenzen der religiösen Sprache anerkennen wollen, die notwendig zu einem apophatischen Pluralismus führen, wie etwa Kenneth Rose argumentiert hat; vgl. *K. Rose*, Pluralism. The Future of Religion, New York/London 2013. Aber abgesehen davon, dass dies eine bloße Möglichkeit ist, die durch weitere Argumente erhärtet werden müsste, sollten die nachgewiesenen Schwierigkeiten pluralistischer Positionen, die sich auf eine starke Ineffabilitätsthese stützen, den Enthusiasmus für radikale apophatische Positionen dämpfen.

besonders auf dem religiösen Gebiet unangemessen. Gerade in Fällen von Dissens über religiöse Lehren ist eine umfassendere Perspektive erforderlich, da religiöse Lehren Teil von umfassenderen (expliziten oder impliziten) Weltanschauungen beziehungsweise mit diesen verwoben sind. Weltanschauungen bestimmen unser Verständnis der Wirklichkeit als Ganzer, einschließlich unserer Ansichten über den epistemischen und auch religiösen Ebenbürtigenstatus anderer. Auch dieses umfassendere Bild von der Wirklichkeit ist in der Diskussion zu den epistemischen Folgen des religiösen Ebenbürtigendissenses zu berücksichtigen, und es ist nach einer kohärenten Darstellung und Integration aller genannten Faktoren und Aspekte zu suchen. Dies macht die Dinge komplexer und unübersichtlicher, aber auch relevanter für wirkliche Lebensfragen. Es schürt zudem Zweifel am Sinn von pauschalen Aussagen über die epistemischen Folgen religiöser Verschiedenheit.[57] Die abstrakte Diskussion über die epistemischen Konsequenzen der neuen Wahrnehmung religiöser Vielfalt (wie es zugegebenermaßen auch im vorliegenden Text geschehen ist) hat nur einen begrenzten Wert (was nicht heißt, dass sie völlig wertlos ist).

Aber diese legitimen Vorbehalte gegenüber übermäßig formalen und abstrakt-generalisierten Ansätzen sollten nicht zu einem umfassenden Verzicht auf jede grundsätzliche epistemologische Diskussion basaler epistemischer Prinzipien führen, welche der religiösen epistemischen Phronesis dabei helfen können, in schwierigen und komplexen Fällen klarer zu sehen. Zumindest können allgemeine epistemische Prinzipien und deren epistemologische Diskussion epistemisch relevante Faktoren identifizieren und zeigen, wie diese miteinander inferentiell zusammenhängen und interagieren. Dies ermöglicht uns eine Übersicht, die uns etwas Orientierung auf diesem ziemlich verwirrenden Gebiet geben kann. Ähnliches gilt für die Kritik am Begriff des epistemisch Ebenbürtigen. Ebenbürtigkeit erscheint leicht als eine solchermaßen idealisierte Relation, dass man zweifeln kann, ob es im wirklichen Leben überhaupt Ebenbürtige gibt – ein Problem, das besonders auf religiösem Gebiet und für die Frage religiöser Ebenbürtigkeit virulent ist. Diese Kritik ist nicht völlig aus der Luft gegriffen, aber trotzdem sollte man den Begriff der epistemischen Ebenbürtigkeit nicht fallenlassen. Vielmehr kann man sich bei einer Lockerung der oft strikten idealisierten Kriterien mit einer groben Entsprechung der epistemischen Situation der Ebenbürtigen zufriedenzugeben,[58] was den Begriff der Ebenbürtigkeit deut-

[57] *A. Koehl*, On Blanket Statements about the Epistemic Effects of Religious Diversity, in: RelS 41 (2005) 395–414. „Letztlich treffen die Folgen religiöser Verschiedenheit Individuen und deren Überzeugungen und müssen fallweise betrachtet werden. […] Am Ende stehen wir wohl nicht mit präzisen Prinzipien da, sondern mit Vorschlägen, wie man eine religiöse epistemische *Phronesis* entwickeln kann." (ebd. 411)

[58] Insbesondere sollte man nicht Gleichwertigkeit in sämtlichen epistemisch relevanten Aspekten fordern, sondern nur eine grobe Entsprechung im Großen und Ganzen, d.h. eine Entsprechung der epistemischen Zuverlässigkeit insgesamt. Vielleicht hat Peter bessere Belege in Bezug auf die umstrittene Frage, aber Susanne verarbeitet die relevanten Belege etwas bes-

lich „lebensrelevanter" macht und ihm dennoch seinen epistemologischen Nutzen belässt.[59]

Was bedeutet dies alles für intellektuell redliche Christinnen und Christen in liberalen pluralistischen Gesellschaften? Ihr Glaube ist schon so selten von einer durchgehend hohen subjektiven Gewissheit gekennzeichnet, sondern wird oft von Zweifeln und intellektuellen Problemen heimgesucht. Unter den Bedingungen der Säkularisierung und Pluralisierung kommen viele, wenn auch nicht alle, religiös Gläubigen „[…] gar nicht umhin, gelegentlich über die eigene Schulter zu blicken, seitwärts zu schauen und auch unter Bedingungen des Zweifels und der Ungewißheit dem eigenen Glauben entsprechend zu leben"[60]. Da diese Zweifel und die eingeschränkte Glaubensgewissheit nicht primär Ergebnis des Ebenbürtigendissenses mit Anhängern anderer Religionen sind, sondern Resultat verschiedener Formen der Säkularisierung (zum Beispiel des scheinbaren Konflikts mit den Naturwissenschaften, der Spannungen mit einer pluralistischen und teilweise relativistischen Kultur oder einer wesentlich vom metaphysischen Naturalismus geprägten Atmosphäre in der akademischen Welt), ähnelt die Situation vieler intellektuell redlicher Christen heute eher der Situation in dem ursprünglichen Restaurantbeispiel als in den modifizierten Restaurantbeispielen. Daher scheint ein bestimmtes Maß an Minderung der eigenen religiösen Überzeugungsgrade die intuitiv richtige Antwort auf (vermutete) Ebenbürtigendissense auf religiösem Gebiet zu sein. Unter diesen Bedingungen können Begegnungen mit beeindruckenden authentischen Vertretern fremder Religionen rationalerweise eine leichte Reduzierung der eigenen Glaubensgewissheit verlangen.[61]

Sollten daher Christen oder überhaupt religiöse Gläubige ängstlich den Kontakt mit vorbildlichen Anhängern anderer religiöser Traditionen vermeiden und sich fremden Religionen gegenüber abkapseln? Diese Konsequenz folgt nicht aus dem Gesagten. Denn damit würde man – in christlicher Ter-

---

ser. Diese zwei Unterschiede können sich gegenseitig kompensieren, so dass es am Ende sehr wahrscheinlich erscheint, dass Peters epistemische Lage weder schlechter noch besser ist als Susannes.

[59] Die starke Idealisierung des Ebenbürtigkeitsbegriffs erlaubt jedoch die Herausarbeitung und Diskussion der epistemischen Prinzipien und Mechanismen, die einer rationalen Reaktion auf die Offenlegung eines Ebenbürtigendissenses zugrunde liegen bzw. diese behindern; vgl. *Grundmann*, How to Respond, 129.

[60] *Ch. Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 28.

[61] Abgesehen davon liefert schon ihre Heimatreligion Christen genügend Gründe für Zweifel an der rationalen Möglichkeit hoher subjektiver Glaubensgewissheit, etwa weil die noetischen Folgen der Erbsünde und unserer Verstrickung in Sünden unsere religiösen Erkenntniskräfte behindern. Weiterhin warnen spirituelle und religiöse Autoritäten aller Epochen vor religiöser Arroganz und religiösem Stolz. Wenn man dies zusammenbringt mit der deutlichen Wahrnehmung der Komplexität religiöser Fragen aufgrund des besonderen metaphysischen Status Gottes, haben Christen hinreichend gute „interne" Gründe, der eventuell hohen Gewissheit ihrer Überzeugung, dass sie recht haben und zum Beispiel die buddhistische Freundin religiös falsch liegt, mit einigem Misstrauen zu begegnen. Dies ist ein weiteres Beispiel für die methodologische Feststellung, dass es wenig hilfreich ist, die epistemischen Folgen religiöser Verschiedenheit nur abstrakt zu diskutieren.

minologie formuliert – die Möglichkeit auszuschlagen, die eigene Religion besser zu verstehen und einen lebendigen Sinn für die Universalität der Liebe Gottes und das weite Wirkungsfeld des Heiligen Geistes zu entwickeln.[62] Stattdessen würde eine religiöse Abkapselung nur Stolz und Vorurteil fördern. Allerdings scheint die daher zu begrüßende Begegnung mit anderen Religionen in manchen Fällen eine Reduzierung des Überzeugungsgrades auch von zentralen Glaubenslehren rational zu erfordern. Eine solche Ambivalenz scheint unser Los als Menschen zu sein. „Es gibt Gnade und Wunder auf unserem Weg, aber diese sind für die, die gezwungen sind, im Dunkeln zu wandern, schwierig zu erkennen und schwierig anzunehmen."[63]

Summary

Starting from an argument by David Hume, the article deals with challenges to the rationality of religious belief posed by a new awareness of religious diversity. In light of the contemporary epistemological discussion on peer disagreement the article argues that religious diversity does not necessarily render religious faith irrational, not even under the assumption that some adherents of different religions are epistemic equals. However, in some cases it may require of religious believers to reduce the certainty of their own religious beliefs.

[62] Zu den potenziellen positiven epistemischen Folgen religiöser Verschiedenheit vgl. *K. Dormandy*, The Epistemic Benefits of Religious Disagreement, in: RelS (im Erscheinen).

[63] *E. Stump*, Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering, Oxford 2010, 481. Man mag auch an Paulus' wichtige Einsicht denken: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse" (1 Kor 13,12).

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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-013 ThPh 95 (2020) 393–405

Karl Rahner

Seine Quellen und theologischen Orte

Von Klaus Vechtel SJ

Karl Rahner (1904–1984) gehört zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. Ein großer Teil der Neuorientierung in der Theologie des vergangenen Jahrhunderts ist ohne seinen direkten oder indirekten Einfluss kaum denkbar. Man kann einerseits fragen, inwieweit Rahners Theologie aus dem universitären Lehrbetrieb verschwunden ist, so dass Studierende mit seinem Denken nicht mehr in Kontakt kommen. Andererseits wird eine Darlegung der Gnadenlehre, der Trinitätslehre oder der Hermeneutik eschatologischer Aussagen – um nur einige Beispiele zu nennen – ohne den Bezug auf Rahner kaum auskommen. Für die nachkommenden Generationen wird es jedoch angesichts der Fülle und Diversität der Themen, zu denen Rahner sich geäußert hat, immer schwerer, sich seinem Werk sachgerecht zu nähern und sein Denken nicht nur ausschnittsweise wahrzunehmen. Im Jahr 2018 hat die deutsche Ausgabe sämtlicher Werke Karl Rahners ihren Abschluss gefunden. Damit ist noch einmal die Möglichkeit eröffnet, sich dem Denken Rahners in all seiner Komplexität und der Vielschichtigkeit seiner Themen zu nähern. Die nachfolgenden Ausführungen wollen eine einführende Skizze in Rahners Werkausgabe bieten, indem sie nach den Quellen und theologischen Orten Rahners fragen. Dabei wird erstens ein kurzer Überblick über die in der Werkausgabe versammelten Themenfelder von Rahners Arbeiten vorgelegt (Abschnitt 1); zweitens werden von dort aus die „theologischen Orte" der Theologie Rahners skizziert (Abschnitt 2). Schließlich wird drittens die Frage nach einer inneren „Mitte" von Rahners Theologie aufgeworfen, die seinen vielfältigen Arbeiten zugrunde liegt (Abschnitt 3). Die Ausführungen schließen mit einem kurzen Resümee (Abschnitt 4).

1. Die Werkausgabe

Im Jahr 1989 wurde von der Karl-Rahner-Stiftung in München die Möglichkeit einer Gesamtausgabe der Werke Karl Rahners durch die Bestellung von entsprechenden Gutachten eruiert.[1] Im Jahr 2018 erschien der letzte Band der auf 32 Bände angelegten Werkausgabe Rahners. Während andere Werkausgaben vor allem Monographien zur Grundlage haben oder wie im Falle der Publikationen Hans Urs von Balthasars durch die Anlage seiner theologischen Trilogie bereits die Form einer Gesamtausgabe annehmen, liegt in Rahners Schrifttum eine Werkstruktur vor, die sich „wesentlich aus Aufsätzen, aber auch anderen Kleinpublikationen zusammensetzt, was in dieser Weise – etwa in der Erarbeitung lexikalischer Hilfsmittel – keiner der bedeutenden Theologen des 20. Jahrhunderts auf sich genommen hat."[2] Aus diesem Grund verlangte die Edition von Rahners Schrifttum nach einer eigenständigen Lösung, in der eine chronologische Ausgabe vorgesehen wurde, innerhalb derer Rahners Werk in vier Phasen eingeteilt wurde.

Die erste Phase von Rahners Schaffen wird unter dem Titel „Grundlegung" (1922–1949) gesammelt und ist insofern durch eine Besonderheit gekennzeichnet, als in

[1] Vgl. zum Ganzen *A. Raffelt*, Karl Rahner. Sämtliche Werke – zur Edition, in: KRSW 1 (2014) [= Frühe spirituelle Schriften und Grundlagen] LXVIII–LXXVII. Vgl. auch *S. Weber*, Die Sämtlichen Werke Karl Rahners als verlegerisches Großprojekt (1995–2018), in: *K. Kreutzer/A. Raffelt* (Hgg.), Anstöße der Theologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. 2019, 211–217.

[2] *Raffelt*, Zur Edition, LXXIV. Aufgrund dieser komplexen Werkstruktur konnte sich eine Gesamtausgabe nicht auf eine Ergänzung der bereits vorhandenen „Schriften zur Theologie" beschränken. Dies hätte dazu geführt, einen großen Restbestand an Schriften auf relativ unzusammenhängende Sammelbände zu verteilen.

diese Zeit eine Reihe von monographischen Arbeiten Rahners fallen, nicht zuletzt seine akademischen Qualifikationsschriften. Dazu gehören unter anderem neben der geplanten, aber nach den kritischen Äußerungen seines Doktorvaters zurückgezogenen philosophischen Doktorarbeit *Geist in Welt*[3] die theologische Dissertation *E latere Christi* (1936)[4] sowie die überarbeitete, um eine Einleitung ergänzte Arbeit seines französischen Ordensmitbruders Marcel Viller, *Aszese und Mystik der Väterzeit*[5], die bereits Rahners Auseinandersetzung mit den patristischen Quellen einleiten. Der religionsphilosophische und fundamentaltheologische Entwurf *Hörer des Wortes* (1941)[6] ist bereits, so Albert Raffelt, im Kontext der französischen Diskussion um eine *philosophie chrétienne* angesiedelt.[7] Die Codices der Vorlesungen Rahners, die im Rahmen seiner Lehrtätigkeit entstanden sind, spiegeln die Verortung in der neuscholastischen Schultheologie wider.[8] Auffallend ist, dass die geistlichen Schriften Rahners[9] in allen Phasen seines Wirkens einen Schwerpunkt innerhalb seiner Veröffentlichungen bilden.

Die Einteilung von Rahners Schriften in die Werkphasen zwei bis vier – „Aufbau" (1949–1963), „Entfaltung" (1964–1976) und „Sammlung" (1977–1984) – enthält neben der chronologischen Anordnung eine innere Systematik: In jeder Schaffensperiode lassen sich Rahners Veröffentlichungen in Bände zur Dogmatik beziehungsweise systematischen Theologie, zur geistlichen Theologie und, davon eigens unterschieden, zu den „Ignatiana" sowie zu kirchlich-pastoralen beziehungsweise gesellschaftlichen Fragen einteilen und sammeln. Diese innere Systematik von Rahners Schrifttum wird für die Frage nach seinen theologischen Orten von Bedeutung sein:

- Die in den 50er beziehungsweise Anfang der 60er Jahre veröffentlichten Beiträge zu theologisch-systematischen Grundfragen[10] haben das theologische Ansehen Rahners begründet. Neben Fragen der theologischen Anthropologie, Schöpfungslehre und Eschatologie sind es nicht zuletzt Arbeiten zur Christologie gewesen, wie „Probleme der Christologie heute"[11] (1954) – anlässlich des Konzilsjubiläums von Chalkedon – oder „Zur Theologie der Menschwerdung"[12] (1958), die wichtige systematische Anstöße zur Begründung des christologischen Dogmas im Horizont modernen Denkens enthalten, obwohl die Christologie nicht zu den Lehrverpflichtungen Rahners gehörte. Die nach dem Konzil „geradezu explosiv sich ausweitende Produktion systematisch-theologischer Texte Rahners"[13] ist in der ganzen Breite theologischer Themen prägend, jedoch nicht zuletzt hinsichtlich der Gotteslehre und des äußerst einflussreichen Entwurfs Rahners zur Trinitätstheologie[14] (erschienen 1965 in *Mysterium Salutis*), aber auch im Blick auf die christologischen Forschungen, die Zugänge zu einer „Christologie von unten" im Dialog mit der Exegese eröffnen.[15] Auch die letzte Phase der systematischen

[3] KRSW 2 (1995) [= Geist in Welt. Philosophische Schriften].

[4] *K. Rahner*, E latere Christi (1936), in: KRSW 3 (1999) [= Spiritualität und Theologie der Kirchenväter] 3–84.

[5] *K. Rahner*, Aszese und Mystik in der Väterzeit, in: KRSW 3 (1999) 125–390.

[6] Vgl. KRSW 4 (1997) [= Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie].

[7] Vgl. *Raffelt*, Zur Edition, LXXXI.

[8] Vgl. *K. Rahner*, De Gratia Christi, in: KRSW 5/1 (2015) [= De Gratia Christi. Schriften zur Gnadenlehre] 239–491; KRSW 6/1 (2007) [= De paenitentia. Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament]; KRSW 8 (1998) [= Der Mensch in der Schöpfung].

[9] KRSW 7 (2013) [= Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens].

[10] KRSW 12 (2005) [= Menschsein und Menschwerdung Gottes].

[11] Vgl. ebd. 261–301.

[12] Vgl. ebd. 309–322.

[13] *Raffelt*, Zur Edition, XCVI. Vgl. KRSW 22/1 (2013); KRSW 22/2 (2008) [= Dogmatik nach dem Konzil. Grundlegung der Theologie, Gotteslehre und Christologie].

[14] Vgl. *K. Rahner*, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: KRSW 22/1 (2013) 513–628.

[15] Vgl. *K. Rahner*, Grundlinien einer systematischen Christologie, in: KRSW 22/1 (2013) 789–835.

Veröffentlichungen Rahners ist geprägt durch christologische Arbeiten,[16] in denen die Frage nach einer „existentiellen", eine persönliche Beziehung des Menschen zu Jesus Christus implizierenden Christologie,[17] aber auch die Möglichkeit und das Verständnis des christlichen Glaubens heute[18] in den Mittelpunkt rücken. Das Anliegen, den Glauben an den Gott, der unbegreifliches Geheimnis ist und sich in Jesus Christus in der Geschichte unwiderruflich zugesagt hat, in all seinen systematischen Implikationen als Heilswirklichkeit des Menschen im Kontext moderner Herausforderungen zu begründen, prägt Rahners Denken.

- Ekklesiologische und pastoraltheologische Überlegungen durchziehen alle Phasen des Schaffens Rahners. Bereits die zweite Werkphase[19] enthält Reflexionen über die Heilsmöglichkeit „des nicht im konfessionellen Sinne katholischen Christen"[20] und somit „eine Wurzel der späteren Theorie des ‚anonymen Christen'"[21]. Rahners in dem Aufsatzband *Sendung und Gnade* (1959) gesammelte Schriften sowie umfangreiche Beiträge im *Handbuch der Pastoraltheologie* (1964–1972) sind in die Bände 16 und 19 der Werkausgabe eingegangen.[22] Die Bandbreite der behandelten Themen ist enorm;[23] dabei wird die gesellschaftliche Situation von Glaube und Kirche für Rahner zum spezifischen Ort theologischer Reflexion.[24]
- Neben den geistlichen Schriften und den Veröffentlichungen zu den „Ignatiana", auf deren Bedeutung noch eigens einzugehen ist, sammeln sich in einer Reihe von Bänden der Werkausgabe in besonderer Weise Schwerpunkte des Rahner'schen Arbeitens. Dazu gehört die intensive Arbeit der Erstellung von Lexikonartikeln.[25] Das Engagement als Autor und Organisator für die zweite Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* sowie für *Sacramentum Mundi* zeigen, dass Rahner bei aller Originalität, die seine Lexikonbeiträge aufweisen, seiner Selbstbezeichnung als „Schultheologe" durchaus auch unmittelbar praktisch gerecht geworden ist.[26] Die Publikationen um das Zweite Vatikanum herum sind zwar systematisch-theologischer Natur, stellen jedoch noch einmal einen eigenen Komplex dar, den sowohl Rahners vorbereitende Arbeit, seine Tätigkeit als Konzilsperitus, seine Kommentare zu den Konzilstexten und schließlich die wissenschaftliche Nachbereitung der Konzilstexte eindringlich dokumentieren.[27] Der *Grundkurs des Glaubens*[28] kann zwar nicht als systematische, alles integrierende Gesamtdar-

[16] Vgl. KRSW 30 (2009) [= Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik].
[17] Vgl. etwa *K. Rahner*, Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: KRSW 30 (2009) 321–329.
[18] Vgl. etwa *K. Rahner*, Zur Situation des Glaubens, in: KRSW 30 (2009) 236–253.
[19] KRSW 10 (2003) [= Kirche in den Herausforderungen der Zeit].
[20] *Raffelt*, Zur Edition, LXXXVII.
[21] Ebd.
[22] Vgl. KRSW 16 (2005) [= Kirchliche Erneuerung. Studien zur Pastoraltheologie und zur Struktur der Kirche]; KRSW 19 (1995) [= Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie].
[23] Die Bandbreite der Themen reicht in Band 16 von Überlegungen zu sehr spezifischen Aufgabenfeldern pastoraler Arbeit wie der Bahnhofsmission, der Pfarrbücherei oder der Gefängnisseelsorge bis hin zu Arbeiten über das Pfarreiprinzip und das Apostolat der Laien.
[24] Vgl. KRSW 24 (2011) [= Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche]. Die in diesen Band eingegangene Programmschrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" (1972) hat meines Erachtens eine bleibende Aktualität für die jetzige Situation der Kirche: entklerikalisierte Kirche, dienend besorgte Kirche, Moral ohne Moralisieren, Kirche der offenen Türen, Kirche wirklicher Spiritualität, ökumenische Kirche, demokratisierte Kirche, gesellschaftskritische Kirche.
[25] Vgl. KRSW 17 (2002) [= Enzyklopädische Theologie. Lexikonbeiträge von 1956–1973].
[26] Vgl. *Raffelt*, Zur Edition, CXII.
[27] Vgl. KRSW 21 (2013) [= Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation]. Vgl. zum Ganzen auch *G. Wassilowsky*, Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001.
[28] Vgl. KRSW 26 (1999) [= Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums].

stellung der Theologie Rahners verstanden werden,[29] allerdings findet sich hier eine zusammenfassende Darstellung seiner „fundamentaltheologisch fundierten Dogmatik“[30]. Deren Grundanliegen ist es, auf einer „ersten Reflexionsstufe“, vor aller fachspezifischen Differenzierung, eine rational verantwortbare Begründung des christlichen Glaubens zu leisten.

Lassen sich aus diesem skizzenhaften Überblick über Rahners Werke und der – hier nur angedeuteten – Breite ihrer Themen und Bezüge genuine Quellen und theologische Orte seines theologischen Denkens entnehmen? Dem soll in einem zweiten Schritt nachgegangen werden.

2. Theologische Orte und ihre Integration bei Rahner

Als theologische Orte werden in der katholischen Theologie vor allen Dingen seit Melchior Cano die für die theologische Erkenntnisgewinnung und Urteilsbildung maßgeblichen „Fundorte“[31] bezeichnet, an denen die Theologie Zugang zu den Quellen erhält, aus deren regelkonformer Befragung die Glaubenserkenntnis in Theologie und Kirche ableitbar ist.[32] Für Jürgen Werbick ist – im Anschluss an Max Seckler – zu beachten, dass alle, nicht nur die klassischen *loci proprii*, als subsidiäre Teilmomente beziehungsweise Teilsubjekte des gesamten Traditionsgeschehens mit je eigener Urteilskompetenz zu verstehen sind, so dass sie jeweils ihre Stimme in die Prozesse theologischer Erkenntnis miteinbringen können.[33] Welche Einsichten ergeben sich aus dem Überblick über die fertiggestellte Werkausgabe hinsichtlich der „Fundorte“, die Rahner als Quellen für die Bildung theologischer Erkenntnis befragt? Meines Erachtens lassen sich vor allem folgende *loci* im Werk Rahners herausstellen:[34]

Erstens ist Rahners Werk zutiefst von der ignatianischen Tradition und der im Jesuitenorden praktizierten Art und Weise der Kirchlichkeit geprägt. Programmatisch stellt Rahner bereits im Jahr 1956 anlässlich der Vierhundertjahrfeier des Todestages des heiligen Ignatius in seinem Beitrag *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis* fest, dass es nicht ungerecht sei, die Meinung zu vertreten, „die eigentliche Theologie der Exerzitien sei immer noch ein Desideratum, dessen Erfüllung in dem Maße, wie wir es heute wünschen, noch aussteht“[35]. Die „den Exerzitien zugrundeliegende Theologie herauszuarbeiten, um so möglicherweise ein ‚Strukturprinzip einer Dogmatik‘ erheben zu können“[36], lässt sich als ein Anliegen erkennen, dass Rahners Denken „mindestens der Idee nach, wenn schon nicht der Ausführung nach“[37] bestimmt. Die Exerzitien des Ignatius bilden ein Stück spiritueller Literatur, das als theologischer Erkenntnisort fruchtbar gemacht werden kann, insofern sich hier eine „‚ursprüngliche‘

[29] *N. Schwerdtfeger*, Editionsbericht, in: KRSW 26 (1999) XI–XXXIX, hier XII.

[30] *Raffelt*, Zur Edition, CI.

[31] *J. Werbick*, Theologische Methodenlehre, Freiburg i. Br. 2015, 64.

[32] Vgl. *M. Seckler*, Art. Loci Theologici, in: LThK³ 6 (2006) 1014–1016.

[33] Vgl. *Werbick*, Methodenlehre, 64 f. Zum Ganzen vgl. ebd. 63–70.

[34] Vgl. die Bestimmung der theologischen Orte bei Rahner durch *R. A. Siebenrock*, „reductio in mysterium“. Theologie als transzendental-theologische Entfaltung der Verwiesenheit des Menschen ins Geheimnis, in: *M. Dürnberger [u. a.]* (Hgg.), Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart, Regensburg 2017, 181–204, hier 192–195; vgl. zum Ganzen *K. Lehmann*, Karl Rahner. Ein Portrait, in: KRSW 1 (2014) XII–LXVII.

[35] Aufgrund der Position, die der hier genannte Beitrag innerhalb der Quaestio Disputata „Das Dynamische in der Kirche“ einnimmt, ist dieser nicht in einem Band zu den „Ignatiana“ erschienen, sondern in KRSW 10 (2003) 368–420, hier 368 f.

[36] *A. R. Batlogg*, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner. Zwei Schüler des Ignatius, in: *M. Striet/J.-H. Tück* (Hgg.), Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokation, Freiburg i. Br. 2005, 410–446, hier 433. Für Batlogg verbindet dieses Anliegen bei allen Differenzen die unterschiedlichen theologischen Entwürfe Rahners und von Balthasars.

[37] Ebd.

Aneignung der Offenbarung Gottes in Christo“[38] widerspiegelt, die „exemplarisch im neuen Geschenk des alten Christentums an eine Zeit durch den Geist Gottes“[39] geschieht. Diese Aneignung geschieht in „produktiver Vorbildlichkeit“[40]; Ignatius wird für Rahner zum „produktiven Vorbild“[41] der Theologie, weil er im Rahmen des neuzeitlichen Denkens der menschlichen Freiheit im Wahlgeschehen der Exerzitien einen primären Rang einräumt: Der Mensch steht gerade in der Situation der Entscheidung mit seinem ganzen Sein unmittelbar vor Gott. Gott wird im Leben des Menschen dort relevant, wo es um eine nicht mehr fallmäßige Wesensverwirklichung des Einzelnen geht. Dem Menschen eignet vielmehr „eine absolut einmalige, unvertauschbare, nie fall- und regelhafte Einmaligkeit“[42].

Zweitens ist die Schultheologie in der nachtridentinischen Form, die in der jesuitischen Tradition durch Franz von Suárez SJ (1548–1617) vertreten wurde, als eine Rahner nachhaltig prägende Quelle des theologischen Denkens zu würdigen. Die Vorlesungen zur Gnadenlehre, aber auch Veröffentlichungen wie „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“[43] (1939), zeigen die Fundierung in der schultheologischen Tradition. Rahner gilt zwar als Überwinder der neuscholastischen Gnadenlehre, hat aber diese Tradition nicht völlig hinter sich gelassen.[44] In den Aufsätzen, mit denen Rahner in die Kontroverse um die *nouvelle théologie* eingegriffen hat, ist sein Vermittlungsvorschlag zwischen lehramtlicher Position und neueren gnadentheologischen Bestimmungen zwar dadurch geprägt, dass das von ihm postulierte „übernatürliche Existential“ des Menschen diesen von vornherein um des Zieles der Gottesschau willen geschaffen sieht. Zugleich wird jedoch – im Sinne der neuscholastischen Tradition – um der Ungeschuldetheit der Gnade willen eine Wirklichkeit der menschlichen Natur postuliert, „die theologisch gesehen (als Gegenbegriff zum Übernatürlichen) als ‚Restbegriff‘ ausgesagt werden kann“[45]. Erst ab Mitte der 70er Jahre wird mit der Rede von der menschlichen Transzendenz und ihrer Verwiesenheit auf Gott als einem asymptotischen Dynamismus eine *begriffliche* Aufspaltung des Menschen in eine reine Natur mit einem immanenten Endziel auf der einen und seine übernatürliche Bestimmung auf der anderen Seite fallengelassen, ohne dass damit eine Vermischung von Gott und Mensch impliziert wäre: Die Unterscheidung von Gott und Mensch, die aus der notwendigen Unterscheidung von Natur und Gnade resultiert, wird begrifflich dahingehend ausgedrückt, dass Rahner dem hypothetisch-abstrakten Menschsein „außerhalb“ der konkreten Gnadenordnung einen asymptotischen Dynamismus auf Gott hin zuweist.[46]

Eine *dritte* Quelle beziehungsweise ein dritter *locus* „kann als Wiederentdeckung der ‚universal-katholischen Überlieferung‘ der Kirchenväter in ihrem spirituellen und mystischen Gewicht angezeigt werden“[47], wobei in diesem Zusammenhang auch

[38] *K. Rahner*, Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis, in: KRSW 10 (2003) 368–420, hier 370.
[39] Ebd.
[40] Ebd.
[41] Vgl. *A. Zahlauer*, Karl Rahner und sein „produktives Vorbild“ Ignatius v. Loyola, Innsbruck 1996; *ders*., Wenn Heiligkeit zu denken gibt. Ignatius von Loyola als „produktives Vorbild“ theologischer Reflexion, in: *Th. Gertler [u. a.]* (Hgg.), Zur größeren Ehre Gottes. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart, Freiburg i. Br. 2006, 88–109, hier 90–93; *Rahner*, Ignatianische Logik, 369–371.
[42] *K. Rahner*, Gefahren im heutigen Katholizismus, in: KRSW 10 (2003) 99–142, hier 106; vgl. *Zahlauer*, Wenn Heiligkeit zu denken gibt, 93–95.
[43] *K. Rahner*, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in: KRSW 5/1 (2015) 40–62.
[44] Vgl. *P. Rulands*, Selbstmitteilung in Jesus Christus. Gnadentheologie, in: *A. R. Batlogg [u. a.]* (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektive, Mainz 2003, 161–196.
[45] Ebd. 170.
[46] Vgl. ebd. 183–195; vgl. dazu auch *Rahner*, Grundkurs, 125 f.
[47] *Siebenrock*, „reductio in mysterium“, 194.

Rahners Studien zur mittelalterlichen Mystik zu erwähnen sind. Bereits der Gnadentraktat Rahners betont durch den Titel *De Gratia Christi*, dass Gnade nicht als ein eigenständig-dinghaftes Moment am Menschen, sondern als christologische Wirklichkeit zu betrachten sei. Darüber hinaus beginnt Rahner nicht mit einer Einteilung verschiedener Gnadenarten, sondern im Sinne der Vätertheologie „mit dem universalen Heilswillen Gottes, also theozentrisch“[48]. Rahners Untersuchungen „Die ‚geistlichen Sinne‘ nach Origenes“[49] und „Die Lehre von den ‚geistlichen Sinnen‘ im Mittelalter. Der Beitrag Bonaventuras“[50] sind dabei an einem Motiv interessiert, das auch Rahners Beschäftigung mit der ignatianischen Mystik bestimmt. Es ist der sich der menschlichen Seele mitteilende Gott, der mittels der „geistlichen Sinne“ „berührt“ werden kann: „Gott selbst teilt sich dem Geschöpf so mit, dass es ihn lieben und – man darf ergänzen –‚berühren‘ kann.“[51]

Das theologische Werk Rahners gewinnt *viertens* seinen eigenen, prägenden Denkstil in der Interpretation aller theologischen Fragen aus dem Problembewusstsein der neuzeitlichen Philosophie von Descartes und Kant bis Heidegger. Roman Siebenrock bezeichnet den daraus resultierenden Denkstil als „unverbrüchliche Zeitgenossenschaft“[52]. Rahners theologisches Denken nimmt „nicht einfach ‚Gegebenes‘ hin“[53], sondern bezieht in alle Fragestellungen die konkrete Subjektivität des Menschen mit ein, indem immer nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Sachverhaltes gefragt wird. Rahners Denken ist von einer „unendlichen Leidenschaft des Fragens gezeichnet“[54]: „Hartes, nüchternes, bohrendes – wenn es sein muß – *Fragen* ist schon ein Akt *der* Frömmigkeit, die dem geistig wachen Christen geboten ist“[55]. Der theologische Denkstil ist experimentell, indem traditionelle Antworten einer kritischen Überprüfung unterzogen werden und so in alle Richtungen eine genauere Bestimmung eines Sachverhaltes gesucht wird; die Methode solchen Denkens, so Karl Lehmann, ist „die lebendige Bewegung dieses Denkens selbst“[56]. Rahner selbst hat festgehalten, dass sein unermüdlich fragender Theologiestil methodisch am Denken Heideggers geschult sei.[57] Die Art und Weise, in der sich Heideggers Denken vollzog, hat auf ihn, ohne im strengen Sinne eine inhaltliche Übereinstimmung mit Heideggers Denken aufzuweisen, stark gewirkt.[58] Die von Joseph Maréchal eingeleitete Neuerschließung einer klassischen Metaphysik durch die Rezeption der kantischen Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis im Subjekt wird von Rahner im Anschluss an Heidegger erweitert zu einer Hermeneutik des Daseins. Insbesondere Heideggers radikale Endlichkeitsthese, wonach „die Dynamik des menschlichen Geistes auf Nichts gehe“[59], wird für Rahner bis hinein in den *Grundkurs des Glaubens*

[48] *R. A. Siebenrock*, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie, in: *M. Delgado/M. Lutz-Bachmann* (Hgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade, Hildesheim 1994, 34–71, hier 35.

[49] Vgl. *K. Rahner*, Die „geistlichen Sinne“ nach Origenes, in: KRSW 1 (2014) 16–65. Der erstmals in den „Schriften zur Theologie“, Band 12, erschienene Artikel geht auf eine französischsprachige Veröffentlichung aus dem Jahr 1932 zurück.

[50] Vgl. *K. Rahner*, Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter, in: KRSW 1 (2014) 83–147. Auch dieser Beitrag erschien auf Deutsch in Band 12 der „Schriften“ und geht auf eine französischsprachige Studie aus dem Jahr 1933 zurück.

[51] So Batlogg und Zahlauer zu Rahners Bonaventura-Studien: *A. R. Batlogg/A. Zahlauer*, Ouvertüre. „Warum uns das Beten nottut“, in: *Batlogg [u. a.]* (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners, 21–35, hier 34.

[52] *Siebenrock*, „reductio in mysterium“, 194.

[53] *Lehmann*, Portrait, XLI.

[54] Ebd. XXXV.

[55] *K. Rahner*, Ich glaube an Jesus Christus, in: KRSW 22/1 (2013) 677–713, hier 678.

[56] *Lehmann*, Portrait, XXXV.

[57] *K. Rahner*, [Martin Heidegger im Zeugnis von] Karl Rahner, in: KRSW 22/2 (2008) 684.

[58] Vgl. *O. Muck*, Heidegger und Karl Rahner, in: ZKTh 116 (1994) 257–269, hier 259.

[59] *R. A. Siebenrock*, Glauben gibt zu denken. „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“, in: *Batlogg [u. a.]* (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners, 55–105, hier 74. Für Siebenrock sind „Geist

zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Rahners These, dass der „Vorgriff" in allem menschlichen Erkennen und Handeln nicht durch das Nichts begründet werden könne, ist in diesem Zusammenhang zu verstehen: „Da sich aber der Vorgriff als die bloße Frage andererseits nicht selbst erklärt, muss er als das Walten jenes – eben des Seins schlechthin – verstanden werden, auf das hin der Mensch eröffnet ist."[60] In die unverbrüchliche Zeitgenossenschaft von Rahners Denken gehören aber auch seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus und den modernen Naturwissenschaften.[61] Bei allem Zeitbedingten dieser Arbeiten wird doch deutlich, wie in der Diskussion mit Gesprächspartnern unterschiedlichster wissenschaftlicher Prägung der christliche Glaube für Rahner verantwortet werden kann und muss.[62]

Rahners Theologie ist *fünftens* auch im Interesse an der praktischen Theologie und der pastoralen Praxis verwurzelt.[63] Das Interesse an der praktischen Theologie muss für Rahner zu den „innersten Triebkräften"[64] der Theologie als solcher zählen. Gegenüber einem Verständnis als reiner Anwendungswissenschaft reflektiert er dabei nicht zuletzt auf den wissenschaftstheoretischen Status der praktischen Theologie. Deren Gegenstand bestimmt er als den „je jetzt fälligen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen und seinsollenden)"[65]. Rahner sieht angesichts der gesellschaftlichen Situation des Glaubens die Notwendigkeit einer „ekklesiologischen Futurologie"[66]. Die gegenwärtige Situation wird zum theologischen Ort, an dem sich das Verständnis des Glaubens in einer praktisch-pastoralen Sichtweise neu zu bestimmen hat. Anders als bei den „essentialen" Disziplinen der Theologie, wie etwa Fundamentaltheologie, Dogmatik oder der theologischen Ethik, die auf das bleibende Wesen der Kirche bezogen sind, muss eine eigene theologische Wissenschaft sowohl eine theologisch-wissenschaftliche Gegenwartsanalyse als auch den für die Zukunft aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche reflektieren: die praktische Theologie.[67] Strukturanalog zur Spiritualität, die zum theologischen Ort wird, insofern diese eine je neue, geschichtlich einmalige Annahme der Selbstmitteilung Gottes im Raum des christlichen Glaubens widerspiegelt, reflektiert die praktische Theologie mit den ihr eigenen wissenschaftlichen Mitteln auf ein charismatisches Situationsbewusstsein der aktuellen Gegebenheit der Kirche. Weil die Kirche wesentlich eine geschichtliche Größe ist, weil das Sicherste für die Kirche nicht die Vergangenheit, sondern die Zukunft ist, lebt die Kirche aus einer Grundhaltung, die Rahner als „Tutiorismus des Wagnisses"[68] charakterisiert.

Karl Rahner versteht Theologie insgesamt immer auch in praktischer Absicht: Sie hat den Menschen in ihrer gegenwärtigen gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation zu dienen und begleitet eine gegenwärtige kirchliche Situation, die von einem massiven Umbruch dergestalt gekennzeichnet ist, dass der christliche Glaube nicht mehr das

---

in Welt" und „Hörer des Wortes" als Gegenposition zum „radikalen Finitismus Heideggers" (ebd.) zu verstehen.

[60] Vgl. KRSW 26 (1999) 38.

[61] Vgl. dazu KRSW 15 (2002) [= Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie].

[62] Vgl. *Raffelt*, Zur Edition, XC–XCI.

[63] Für Siebenrock erwächst die pastorale Ausrichtung von Rahners Theologie aus der „inneren Einheit von Anthropologie, Theologie und gelebter Frömmigkeit" (*Siebenrock*, „reductio in mysterium", 194). Vgl. zum Ganzen *W. Schmolly*, Pastoral verantworten. Praktische Theologie, in: *Batlogg [u. a.]* (Hgg.), Der Denkweg Karl Rahners, 242–261; *A. Laumer*, „Die Zukunft der Kirche hat schon begonnen". Karl Rahners pastorale Futurologie und ihre Bedeutung für heute, in: *Kreutzer/Raffelt* (Hgg.), Anstöße, 131–156.

[64] *Lehmann*, Porträt, LIX. Weil die Pastoraltheologie weitgehend als „Pflichtenlehre für den [priesterlichen] Pfarrseelsorger" (KRSW 19 [1995] 16) verstanden wurde, bevorzugt Rahner – ohne letzte Konsequenz in der terminologischen Verwendung – die Rede von der praktischen Theologie.

[65] KRSW 19 (1995) 490.

[66] Ebd. 476.

[67] Vgl. *Schmolly*, Praktische Theologie, 244 f.

[68] KRSW 19 (1995) 315; vgl. *Schmolly*, Praktische Theologie, 249–252.

selbstverständlich Vorgegebene ist. Die Kirche wird gerade in der jetzigen Situation zur „Kirche der Glaubenden". Damit stellt Rahners Theologie nach Siebenrock ein „herausragendes Beispiel für die Transformation einer ‚Theologie der Vorzeit'"[69] dar: Die Pluralität der Theologie und ihrer *loci*, die Vielfalt theologischer Perspektiven, resultiert aus dem Versuch, in einer säkularen Wirklichkeit die Heilsperspektive des christlichen Glaubens auszubuchstabieren. Dazu ist die Theologie aufgefordert, in den „Zeichen der Zeit" den unterschiedlichen, vorgängigen Spuren Gottes nachzugehen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. Dies impliziert nicht nur den Diskurs mit einer Pluralität der Wissenschaften, sondern eine Pluralisierung der Theologie selbst. Leitend ist dabei, dass das klassische Formalobjekt der Theologie einer Betrachtung der Wirklichkeit *sub ratione Dei* im Lichte des II. Vatikanischen Konzils ausgehend vom universalen Heilswillen Gottes als Perspektive „sub ratione dei salvificantis"[70] bestimmt werden kann. Wie lässt sich innerhalb dieser Pluralität und Vielgestaltigkeit die Theologie eine innere Einheit finden, worin liegt die Verbindung, die die unterschiedlichsten theologischen Orte bei Karl Rahner zusammenhält?

3. Eine innere Mitte im Werk Rahners?

Die fundamentale Wirklichkeit des Christentums ist für Rahner die „Erfahrung der Gnade"[71]. Die Gnadenerfahrung, so Karl Lehmann im Blick auf die ersten wichtigen Monographien zu Rahner, ist als „ein zentrales Kristallisationszentrum Rahnerscher Theologie zu sehen"[72]. Gnade wird von Rahner nicht verstanden als dinghaft-mythologische Realität, sondern als eine Bestimmung des geistigen Subjekts, das durch Gottes Selbstmitteilung und Gnade in eine Unmittelbarkeit zu Gott selbst gelangt. Nicht zuletzt die ignatianischen Exerzitien begründen diese Erfahrung der radikalen, bergenden und vergebenden Nähe des Geheimnisses Gottes:

> „Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, dass Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstriche bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist."[73]

Der „Kompositionsschlüssel"[74] dieser von einer gnadentheologischen Mitte bestimmten Theologie ließe sich charakterisieren als „Transzendentaltheologie". Gemeint ist damit allerdings nicht eine streng philosophische (Letzt-)Begründung einer Denkmöglichkeit oder Idee Gottes, sondern „eine Integration der eigenen konstitutiven Pluralität unserer realen Existenz und der ganzen Kirche"[75] im Horizont der skizzierten gnadentheologischen Grundoption, die auch die moderne Frage nach dem Subjekt einholen kann. Rahner hält zwar fest, dass seine Rezeption transzendentalphilosophischen Denkens als „vorphilosophisch"[76] zu bezeichnen sei, knüpft jedoch im weitesten Sinne an die Transzendentalphilosophie Kants an, wenn er formuliert:

---

[69] *Siebenrock*, „reductio in mysterium", 189.
[70] Ebd. 186.
[71] Vgl. *K. Rahner*, Über die Erfahrung der Gnade, in: KRSW 5/1 (2015) 84–87.
[72] *Lehmann*, Portrait, LI; vgl. zum Ganzen ebd. XLIX–LVI. Vgl. auch die Untersuchung von *K. P. Fischer*, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. 1974.
[73] *K. Rahner*, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: KRSW 25 (2008) [= Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt] 47–57, hier 50.
[74] *Siebenrock*, „reductio in mysterium", 191.
[75] Ebd. 190.
[76] *K. Rahner*, Überlegungen zur Methode der Theologie, in: KRSW 22/1 (2013) 301–335, hier 315.

„Man könnte T[ranszendentaltheologie] diejenige systematische Theologie nennen, die sich a) des Instrumentars einer Transzendentalphilosophie bedient und auch b) ausdrücklicher als früher nicht nur ganz im allgemeinen (wie es die traditionelle Fundamentaltheologie tut) und von genuin theologischen Fragestellungen her die apriorischen Bedingungen im glaubenden Subjekt für die Erkenntnis wichtiger Glaubenswahrheiten thematisiert (wenigstens dort, wo eine solche transzendentale Fragestellung nicht von vornherein wegen der Natur des Gegenstandes unmöglich ist).“[77]

Rahner selbst spricht im Blick auf sein theologisches Vorgehen von einer „haute vulgarisation“[78] angesichts eines unüberschaubaren und nicht zu bewältigenden Pluralismus von Wissen und Methoden in Theologie und Philosophie; ein Pluralismus, der unhintergehbar sei, insofern er sich immer weiter steigere, weshalb diese Ausgangssituation theologischen Fragens auch als Situation einer „gnoseologischen Konkupiszenz“[79] bezeichnet werden könne. Angesichts dieser pluralistischen Situation strebt Rahner eine vorfachphilosophische und -theologische erste Reflexionsstufe des Glaubens mit Hilfe der transzendentaltheologischen Methode an. Anhand der transzendentalen Methode wird dabei nach einer *Mitte* gefragt, die jeder rein philosophischen beziehungsweise einzelwissenschaftlichen Betrachtung vorausliegt und von der her – so sagt Rahner – „ich das Ganze des Christentums beruhigt annehmen darf“[80], ohne eine Synthese aller Glaubenswahrheiten mit dem modernen Wissen geleistet zu haben. Diese Mitte ist letztlich der konkrete Mensch in der konkreten Heilssituation, der als Fragender beziehungsweise „als die absolute Frage [verstanden werden muss], die an keinem Punkt haltmacht“[81] und „nur durch die Selbstmitteilung Gottes im Hl. Geist und durch die christliche Offenbarung ihre Antwort erhalten kann“[82].

Dass Theologie von Rahner als Transzendentaltheologie verstanden und durchgeführt wird, hängt somit nicht nur mit der Verwendung einer transzendentalphilosophischen Methodik beziehungsweise mit der Anschlussfähigkeit an neuzeitliche philosophische Diskurse zusammen. Vielmehr ergibt sich die transzendentaltheologische Fragestellung aus dem Wesen der Theologie selbst, insofern diese nach dem Heil des Menschen, nach dem Menschen als Ganzem und somit als Subjekt fragt. Die Transzendentaltheologie ist also mehr als eine theologische Methode neben anderen; vielmehr hat für Rahner die Theologie im Blick auf bestimmte Fragestellungen und Gegenstände immer schon transzendentaltheologisch gearbeitet, ohne im strengen Sinne eine transzendentaltheologische Methode zu verwenden.[83] Insbesondere aus einer gnadentheologischen Perspektive scheint es für Rahner nötig, „auf Seiten des menschlichen Subjekts eine transzendentale Bestimmung vorauszusetzen, die es ihm in seiner geistigen Wesensstruktur überhaupt erst ermöglicht, die Offenbarung Gottes, die etwas anderes ist als eine dinghafte Wirklichkeit, als solche zu vernehmen“[84]. Traditionell wurde dieser Zusammenhang unter der Frage nach dem *lumen fidei* behandelt: Dieses ist im Menschen vorauszusetzen, damit die Offenbarung nicht zu geschöpflicher Wirklichkeit depotenziert beziehungsweise auf den Verstehenshorizont des Menschen reduziert wird. Wenn die Theologie sagt, ein Hören der Offenbarung sei nur durch die Kraft der Glaubensgnade bzw. des Glaubenslichtes möglich, dann ist eine Antwort auf eine transzendentaltheologische Fragestellung gegeben:

---

[77] *K. Rahner*, Transzendentaltheologie, in: KRSW 17 (2002) 332–1337, hier 1332f.

[78] *K. Rahner*, Einfache Klarstellung zum eigenen Werk, in: KRSW 22/2 (2008) 815–819, hier 818.

[79] *K. Rahner*, Glaubensbegründung heute, in: KRSW 22/1 (2013) 419–436, hier 422.

[80] Ebd. 424.

[81] Ebd.

[82] Ebd.

[83] Vgl. *Rahner*, Überlegungen zur Methode der Theologie, 317–138; *ders.*, Transzendentaltheologie, 1332. Vgl. auch *K. Kreutzer*, Den Menschen im Geheimnis Gottes verstehen. Eine Würdigung Karl Rahners, in: *Kreutzer/Raffelt* (Hgg.), Anstöße, 199–217.

[84] *Kreutzer*, Den Menschen im Geheimnis Gottes verstehen, 205.

„Das Hören der Offenbarung als des Wortes Gottes selbst, das mehr ist als ein von Gott bewirktes Wort über Gott, setzt als Bedingung der Möglichkeit im Subjekt voraus, dass Gott selbst durch seine eigene Selbstmitteilung als inneres Prinzip den Akt des Hörens mitträgt, und eben dieses ist das, was man übernatürliche Glaubensgnade zu nennen pflegt."[85]

Für Rahner kommt die transzendentaltheologische Fragestellung somit insbesondere in der traditionellen Lehre von der *analysis fidei* zum Tragen.[86] Damit greift er eine Problemstellung auf, die in der Theologiegeschichte seit dem 16. Jahrhundert als Frage nach der Letztbegründung der Glaubenszustimmung behandelt wurde. Gefragt wird dabei nach dem ausschlaggebenden objektiven Grund, weshalb der Mensch die verkündeten Glaubenswahrheiten mit unbedingter Gewissheit in Freiheit annehmen kann.[87] Das Problem, vor dem die *analysis fidei* steht, besteht darin, dass der Glaube eine absolute Entscheidung des glaubenden Subjekts erfordert – bei einer nur relativen Sicherheit der rationalen Erkenntnis von Gründen der Glaubwürdigkeit. Wenn man nach dem Grundanliegen und der inneren Mitte der Theologie Rahners fragt, kann auf die Problemstellung der Lehre von der *analysis fidei* verwiesen werden: „Weite Passagen des theologischen Werkes von Karl Rahner können als eine Auseinandersetzung mit dem Grundproblem der analysis fidei gelesen werden."[88] Die Transzendentaltheologie steht damit im Dienst einer Selbstvergewisserung des Glaubenssubjektes und macht in ihrer Reflexion das ausdrücklich, was in diesem selbst – zumindest ansatzhaft und implizit – geschieht.[89]

Es ist kein Zufall, dass Rahner diese Frage in den Kontext der ignatianischen Exerzitien und der darin vollzogenen Wahl und Lebensentscheidung eines Menschen stellt.[90] Die Spiritualität und die Exerzitien des Ignatius werden für Rahner zum theologischen Ort, um eine Theorie für die fundamentaltheologische Fragestellung der *analysis fidei* zu erarbeiten: „Gibt es eine theologische Theorie darüber, wie die Inadäquatheit und unreflektierte Bedingtheit der Erkenntnis von Gründen und Motiven für eine absolute Entscheidung legitim und wenigstens in etwa ‚handbar' überwunden werden kann in eine solche absolute Entscheidung?"[91] In der Wahl der ignatianischen Exerzitien ist die modellhafte Situation einer absoluten Entscheidung gegeben, ohne dass deren „Erkenntnis allein aus einer rationalen Reflexion auf die Legitimität und Geforderthеit des Wahlgegenstandes hergeleitet wird"[92]. Die rationale Reflexion auf einen kategorialen Wahlgegenstand kann nur eine relative Sicherheit hinsichtlich der Frage, was Gott wirklich will, in den Exerzitien geben. Getragen wird eine absolute Entscheidung erst durch die Erfahrung der Gnade. In dieser Erfahrung vollzieht sich die Synthesis zwischen kategorialem Wahlgegenstand und der Freiheit des Geistes auf Gott hin.[93] Rahners transzendentaltheologische Methode zielt auf einer ersten Reflexionsstufe entsprechend auf eine „Logik der existentiellen Entscheidung"[94], wie sie die ignatianischen Regeln zur Wahl darstellen. Dabei kann für Rahner erst von der Transzendenzstruktur des menschlichen Subjekts her gezeigt werden, was die

[85] *Rahner*, Überlegungen zur Methode der Theologie, 318.
[86] Vgl. ebd.; vgl. auch *Lehmann*, Portrait, LII.
[87] Vgl. *E. Kunz*, Art. Analysis fidei, in: LThK³ 1 (1993) 583–586; *ders*., Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: HFTh 4 (1988) 414–449; vgl. auch *K. Vechtel*, Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, Innsbruck/Wien 2014, 49–84.
[88] *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis, 434.
[89] Vgl. *Siebenrock*, „reductio in mysterium", 197–203.
[90] Grundlegend dazu ist der bereits zitierte Beitrag Rahners „Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis".
[91] *K. Rahner*, Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, in: KRSW 22/1 (2013) 396–405, hier 400.
[92] Ebd. 402.
[93] Vgl. zum Ganzen ebd. 400–405.
[94] Ebd. 404.

erleuchtende Glaubensgnade (*lumen fidei*) „in sich" ist beziehungsweise dass diese mehr ist als ein theologisches Postulat. Diese kann als radikale Verwiesenheit auf die Unmittelbarkeit Gottes verstanden werden und als übernatürliches Formalobjekt, das heißt als „Gegebenheit des menschlichen Bewusstseins"[95]. Als solche kann diese gnadenhafte Verwiesenheit des Menschen auf Gott „eine Synthese mit dem kategorialen Offenbarungsgegenstand"[96] eingehen, ohne dass damit – wie es Rahner oft unberechtigterweise vorgeworfen wurde – die geschichtliche Offenbarung ihre Bedeutung verliert.[97] Zum Verstehen der Transzendentalität ist eine hörende Hinwendung zur Geschichte notwendig. Umgekehrt werden die geschichtlich überlieferten Glaubensaussagen in ihrem Wirklichkeitsgehalt erst von der Transzendentalität des Menschen her versteh- und annehmbar. Die Bejahung des christlichen Glaubens und der Person Jesu Christi gründet in der transzendentalen Hoffnung des Menschen. Umgekehrt „weckt" das geschichtliche Ereignis erst die transzendentale Erwartung und bringt sie im Bewusstsein des Menschen zu ihrer vollen Wirklichkeit.[98]

Das zentrale Anliegen der Theologie Rahners besteht darin, innerhalb einer gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralität sowie innerhalb einer unüberschaubaren Pluralität des Wissens und der Wissenschaften nach der ursprünglichen Mitte des Glaubens und seiner Legitimität zu fragen. Diese Fragestellung Rahners kann durchaus mit dem modernen Freiheitsbewusstsein des Menschen in Einklang gebracht werden und würde somit nicht dem Verdacht eines „gnadentheologischen Identitätsdenkens"[99] anheimfallen, wie ihn der ehemalige Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper Rahner gegenüber zum Ausdruck bringt. Exakt in der theologischen Reflexion auf die existentielle Entscheidungssituation des Menschen thematisiert Rahner eine „Freiheitsgeschichte echter Selbstbestimmung"[100] in aller Fragwürdigkeit und Gebrochenheit menschlichen Lebens. Der Mensch könne „der verantwortlichen Freiheit eines echten Subjekts"[101] nicht entrinnen. In diesem Sinne gibt es für Rahner eine ursprüngliche Selbstübernahme, ein Mit-sich-selbst-Anfangen der Freiheit, das unbedingt ist. Angesichts der konkreten Wirklichkeit und der Schmerzen und Ratlosigkeit des Menschen im Angesicht dieser Wirklichkeit kann sich der Mensch entweder in radikalem Protest

[95] Ebd. 402.
[96] Ebd.
[97] Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf *Lehmann*, Portrait, XL–XLV; LIII–LIV.
[98] Kunz spricht aus diesem Grund auch von einem Zirkel zwischen der in der transzendentalen Erfahrung gegebenen Vorgabe des glaubenden Subjektes und der Erkenntnis der von außen begegnenden geschichtlichen Gegebenheiten. Vgl. dazu *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis, 434–439.
[99] *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ²1988 (wesentlich erweiterte Auflage), 272. Ähnlich hält auch Striet daran fest, das Verhältnis von Gott und Mensch „als das Verhältnis einer Differenz-Einheit zu begreifen", insofern Gottes Freiheit auch noch gegenüber dem begnadeten Geschöpf als freie zu denken sei und so der Mensch „in der formalen unbedingten Aktualität seiner Freiheit" sich von der vergebenden Liebe Gottes beschenken lasse (*M. Striet*, Was die Theologie heute von Karl Rahner lernen kann, in: HerKorr 58 [2004] 559–564, hier 563). Eine Auseinandersetzung von Thomas Pröpper mit Rahners Theorie vom übernatürlichem Existential findet sich auch in *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie. Band 1, Freiburg i. Br. 2015, 294–311. Pröpper bezieht sich insbesondere auf Rahners „Vermittlungsversuch zwischen der nouvelle théologie" und der Schultheologie (ebd. 294), der 1950 in der „Orientierung" erschien; vgl. *K. Rahner*, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: KRSW 5/1 (2015) 66–83. Dabei geht Pröpper kaum auf die erhebliche Weiterentwicklung dieses Begriffs ein, indem sich Rahner der von ihm in den 50er Jahren in bestimmten Punkten kritisierten Auffassung de Lubacs erheblich annähert. Insbesondere in Rahners Spätwerk, so wurde bereits festgehalten, wird im Blick auf die Natur des Menschen nicht mehr unterschieden zwischen einer reinen Natur mit einem immanenten Endziel und einer hinzukommenden übernatürlichen Bestimmung. Vielmehr geht Rahner aus von einer Struktureinheit von Erschaffung und Begnadigung, die dennoch einen Grenzbegriff des Menschseins als asymptotischen Dynamismus zulässt. Vgl. *Rulands*, Selbstmitteilung, 192–194.
[100] *Rahner*, Glaubensbegründung heute, 427.
[101] Ebd. 428. Vgl. zum Ganzen ebd. 427 f.

ablehnen oder aber sich in aller Undurchsichtigkeit seiner Existenz bejahend annehmen. Die Selbstübernahme seines freien Wesens, soll sie nicht in einem letzten Protest vollzogen werden, setzt beim Menschen den Vollzug der Hoffnung und des Urvertrauens voraus, in dem Rahner die Bewegung der Transzendenz auf das absolute Geheimnis – Gott – erkennt. Die Unbedingtheit der Glaubenszustimmung wird für Rahner somit nicht wie in der Tradition mit dem formalen Hinweis auf die Glaubensgnade gesichert (dies käme in der Tat einem gnadentheologischen Identitätsdenken nahe), sondern aus der Freiheit und der Unbedingtheit ihrer transzendentalen Ausrichtung begründet.[102] Rahner legt somit keine streng transzendentalphilosophische Begründung des Gottesgedankens vor. Er möchte vielmehr die existentielle Grundentscheidung des Menschen im Modus des Denkens so thematisieren, dass sie dem Menschen „als Aufgabe seines Lebens, ja des Menschseins überhaupt erscheinen kann"[103]. Damit wird von Rahner nicht einer theologischen Beliebigkeit das Wort geredet, wohl aber jede Möglichkeit einer theologischen Abschlussbegründung fraglich: „Christentum ist so alles andere als eine Erklärung von Welt und Existenz; vielmehr gerade das Verbot, irgendeine Erfahrung oder irgendein Verständnis – so klärend sie auch sein mögen – als endgültig und in sich selbst verständlich zu betrachten."[104] Gott, der nur als unbegreifliches Geheimnis angenommen werden kann, ist nicht einfach die „Klärung", sondern die Ermöglichung alles menschlichen, offen-freien Fragens. In diesem Sinne kann, mit Roman Siebenrock, Rahners Versuch einer Glaubensbegründung auf einer ersten Reflexionsstufe, auch wenn diese Form noch einer weiteren Ausarbeitung bedarf, als zukunftsträchtig betrachtet werden.[105]

4. Resümee

Ausgehend von den unterschiedlichen Phasen, die das Schrifttum Rahners prägen, lassen sich verschiedene theologische Orte und Quellen bestimmen, die für seine

[102] Vgl. zum Ganzen auch *K. Vechtel*, Freiheit als Proklamation der Gnade. Rahners Verständnis einer begnadeten Freiheit und die Gestalt der Kirche, in: *Kreutzer/Raffelt* (Hgg.), Anstöße, 11–34. Pröpper vermutet hingegen, dass das Gnadenverhältnis auf die Beziehung von göttlicher Erst- und geschöpflicher Zweitursächlichkeit heruntergebrochen und somit der Begegnungscharakter des Gnadenverhältnisses verfehlt werde. Eine Lösungsmöglichkeit für das Gnadenverhältnis zwischen Gott und Mensch ergibt sich für Pröpper nur dann, wenn die gnadentheologischen Basisannahmen kritisiert werden, die Rahners Denken prägen und auch bereits den sogenannten „Gnadenstreit" zwischen Thomisten und Molinisten bestimmten. Vgl. *Th. Pröpper*, Gott hat auf uns gehofft… Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas, in: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001, 300–321. Rahners in der Tat missverständliche Äußerung, dass Gott „in seiner absoluten Souveränität die Freiheit als gute oder als böse setzen [könne], ohne dadurch die Freiheit selbst zu zerstören" (*Rahner*, Grundkurs, 122), ist jedoch folgendermaßen zu deuten: Eine „Setzung" von Seiten Gottes ist aufgrund des Verhältnisses zwischen der endlichen Freiheit und Gott als ihrem transzendentalen Horizont so zu verstehen, dass Gott auch in dem Fall Möglichkeitsbedingung der endlichen Freiheit ist, wo diese sich gegenüber dem anderen und letztlich gegenüber Gott verschließt. In ähnlicher Weise urteilt auch *M. Lerch*, Die menschliche Freiheit Jesu als Selbstmitteilung Gottes. Überlegungen im Anschluss an Thomas Pröpper und Karl Rahner, in: *J. Knop [u. a.]* (Hgg.), Die Wahrheit ist Person. Brennpunkte einer christologisch gewendeten Dogmatik (FS K.-H. Menke), Regensburg 2015, 151–179, hier 177.

[103] *R. Miggelbrink*, Transzendentales Denken und Letztbegründung. Die zeitgenössische Problematik und das Denken Karl Rahners, in: *H. Klauke* (Hg.), Nach Rahner. 100 Jahre Karl Rahner, Köln 2004, 29–41, hier 36.

[104] *Rahner*, Glaubensbegründung heute, 429.

[105] Vgl. *Siebenrock*, „reductio in mysterium", 202. In diesem Sinne ließe sich meines Erachtens gerade auch Theobalds „stilistischer Ansatz" der Fundamentaltheologie als Fortschreibung von Rahners Anliegen einer Glaubensbegründung auf einer ersten Reflexionsstufe verstehen. Vgl. *Ch. Theobald*, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br. 2018, 50–73.

theologische Urteilsbildung maßgeblich sind. Diese reichen von der ignatianischen Spiritualität, der Vätertheologie, der neuscholastischen Schultheologie über die neuzeitliche Philosophie von Descartes und Kant bis Heidegger bis hin zur gesellschaftlichen Situation von Glaube und Kirche als Ort ihrer „Pastoralität". Von daher kann die innere Mitte der gnadentheologischen Grundoption Rahners in der Reformulierung der traditionellen Fragestellung nach der *analysis fidei* gesehen werden. Die Frage nach der ursprünglichen Mitte des Glaubens, nach der Möglichkeit seiner Begründung und seiner Legitimität in der Situation einer gesellschaftlichen und weltanschaulichen Pluralität steht im Zentrum des theologischen Denkens Rahners. Aus diesem Blickwinkel ist eine Annäherung an sein Werk möglich, die angesichts der Komplexität der Bezüge seines Denkens und der Diversität von Themen nicht verkürzend erscheint. Nicht zuletzt weil Rahner ausgehend von seinen ignatianischen Quellen eine je neue Aneignung der Offenbarung im Glauben kennt, die sich ekklesiologisch in einem „charismatisch-pneumatologischen" Situationsbewusstsein der Kirche und ihrer aktuellen Gegebenheit widerspiegelt, ist seine Theologie nicht zu archivieren, sondern weiterzuführen. Rahner könnte somit in seinem Denken selbst zum „produktiven Vorbild" theologischen Denkens werden, das sowohl den spirituellen, theologischen und philosophischen Quellen der Tradition als auch einer unverbrüchlichen intellektuellen Zeitgenossenschaft verpflichtet ist.

Summary

In view of the different phases of Karl Rahner's writings, as illustrated in the edition of his works, we can identify different theological loci and sources that are decisive for Rahner's theological reflection and judgment. In particular, these are the Ignatian spirituality, the theology of the Church Fathers, Neo-Scholastic Theology, modern philosophy (from Descartes and Kant to Heidegger), and finally the social situatedness of faith and the Church as the place of "pastorality". It thereby becomes clear that the core of Rahner's basic option in the theology of grace consists in the reformulation of the traditional question of the *analysis fidei*.

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** 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

ThPh 95 (2020) 406–417 DOI: 10.23769/thph-95-2020-014

Eine neue Variante des Atheismus

Zu Tim Cranes Deutung der Religion

Von Bernd Irlenborn

Seit etwa zwanzig Jahren haben sich zahlreiche neue atheistische und religionskritische Positionen entwickelt, die die Debatten zur Gottesfrage und der Bedeutung von Religion verschärft haben. Weithin bekannt mit einer polemisch-aggressiven antireligiösen Agenda wurden Vertreter des „Neuen Atheismus" um den Evolutionsbiologen Richard Dawkins, die Philosophen Daniel Dennett und Sam Harris und den – inzwischen verstorbenen – Journalisten Christopher Hitchens.[1] Aber auch andere Versionen atheistischen Denkens sind in den letzten beiden Jahrzehnten bekannt geworden: Das Spektrum reicht vom Plädoyer für eine gottlose Religion sowohl in Ronald Dworkins *Religion without God* als auch – eher spielerisch und eklektizistisch – in Alain de Bottons *Religion for Atheists*[2] über nietzscheanische Programme der Entlarvung und Dekonstruktion von Religion in Michel Onfrays *Traité d'athéologie* und in Peter Sloterdijks *Nach Gott*[3] weiter zu Mark Johnstons Vorhaben in *Saving God*,[4] das Christentum als idolatrischen Supernaturalismus zu verstehen und eine mit dem Naturalismus kompatible Fassung von Religion zu entwerfen, bis hin schließlich zu Robin Le Poidevins *Religious Fictionalism*, in dem die These vertreten wird, man könne religiös sein und eine traditionelle Religion praktizieren, ohne deren Kernüberzeugungen für wahr zu halten.[5] 2017 hat nun der britische Philosoph und Atheist Tim Crane dieses Spektrum erweitert mit seinem Buch *The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View*, das 2019 im Suhrkamp Verlag auf Deutsch erschienen ist.[6] Crane ist mit diesem Buch ein bemerkenswerter Entwurf gelungen, den man mit einem geläufigen Begriff aus der analytischen Religionsphilosophie als *friendly atheism*[7] bezeichnen könnte, als zwar kritische, aber konstruktive und unpolemische Auseinandersetzung mit Religion. Crane, der nach Professuren in London und Cambridge zurzeit an der Central European University in Budapest lehrt, ist bislang durch seine wegweisenden Beiträge in der Philosophie des Geistes und der Wahrnehmung bekannt geworden. Seine neue Deutung der Religion aus atheistischer Sicht ist aus verschiedenen Gründen beachtenswert und anregend. In seinem gut lesbaren Buch akzentuiert Crane mit großer Sensibilität und ohne religionsdiffamierenden Furor die Bedeutung religiöser Überzeugungen, wobei theistische Religionen im Vordergrund seiner Analyse stehen.

---

[1] Vgl. *R. Dawkins*, The God Delusion, London 2006 (Der Gotteswahn, Berlin 2007); *D. Dennett*, Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon, New York 2006 (Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt a. M. 2008); *S. Harris*, The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason, New York 2004 (Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007); *Ch. Hitchens*, God Is Not Great. How Religion Poisons Everything, New York 2007 (Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, München 2007).

[2] Vgl. *R. Dworkin*, Religion without God, Cambridge (Mass.) 2013 (Religion ohne Gott, Berlin 2014); *A. de Botton*, Religion for Atheists. A Non-Believer's Guide to the Uses of Religion, London 2012 (Religion für Atheisten. Vom Nutzen der Religion für das Leben, Frankfurt a. M. 2013). – Zur kritischen Diskussion vgl. *C. R. Cotter/P. A. Quadrio/J. Tuckett* (Hgg.), New Atheism. Critical Perspectives and Contemporary Debates, Cham 2017.

[3] Vgl. *M. Onfray*, Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique, Paris 2005 (Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß, München 2006); *P. Sloterdijk*, Nach Gott, Berlin 2017.

[4] Vgl. *M. Johnston*, Saving God. Religion after Idolatry, Princeton 2009.

[5] Vgl. *R. Le Poidevin*, Religious Fictionalism, Cambridge 2019.

[6] *T. Crane*, The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View, Cambridge (Mass.) 2017 (Die Bedeutung des Glaubens. Religion aus der Sicht eines Atheisten, Berlin 2019).

[7] Zu diesem Begriff vgl. *W. L. Rowe*, Friendly Atheism Revisited, in: IJPR 68 (2010) 7–13.

Dabei sind vor allem seine Überlegungen zum umstrittenen Thema „Religion und Gewalt", das in fast allen Debatten zwischen Theisten und Atheisten angesprochen wird, lehrreich und sicherlich provokativ für zahlreiche atheistische Mitstreiter Cranes.[8] Nicht nur in Bezug auf den weitverbreiteten Vorwurf, Religionen neigten wegen ihres absoluten Wahrheitsanspruchs zu Zwang und Gewalt, sondern auch generell weist er die polemischen Einwände der Vertreter des Neuen Atheismus zurück und kritisiert deren Hintergrundannahmen. Nun ist atheistische Kritik am Neuen Atheismus zwar schon bekannt – so hat beispielsweise der marxistisch geprägte atheistische Denker Joachim Kahl den religionskritischen Entwurf von Richard Dawkins als „plumpe[n] Krawallatheismus"[9] bezeichnet –, Crane geht aber darüber hinaus, indem er schon den Religionsbegriff der Neuen Atheisten als falsch ansieht.

Ich möchte in diesem Beitrag zentrale Thesen aus Cranes Buch vorstellen und anschließend kritisch diskutieren. Im ersten Abschnitt gehe ich auf Cranes Religionsbegriff ein und diskutiere dessen Tragfähigkeit. Im zweiten Abschnitt skizziere ich Cranes Kritik an den Neuen Atheisten in Bezug auf deren Religionsverständnis und ihre Aussagen zum Thema der religiös motivierten Gewalt. Im dritten Abschnitt zeichne ich Cranes Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft nach, auf dessen Grundlage er seine Deutung des religiösen Glaubens vom Religionsverständnis der Neuen Atheisten abgrenzen will. Im vierten Abschnitt gehe ich auf die Spannung zwischen der Bedeutungs- und der Wahrheitsfrage in Bezug auf religiöse Aussagen ein und ziehe ein Fazit.

1. Cranes Religionsbegriff

Crane verfolgt in *Die Bedeutung des Glaubens* zwei zentrale Anliegen: Zum einen will er möglichst vorurteilsfrei in verschiedenen Hinsichten untersuchen, worin allgemein die Tragweite und Signifikanz des religiösen Glaubens besteht; zum anderen soll auf der Grundlage dieser Analyse erkennbar werden, welche intellektuellen und praktischen Einstellungen sich für Atheisten im Blick auf Religionen und deren Anhänger ergeben.[10]

Crane entwirft eine spezifische Semantik des religiösen Glaubens, die er als Kombination von zwei durch die „Idee des Heiligen" (*idea of the sacred*) verbundenen Einstellungen beschreibt: Die religiöse Weltsicht beinhalte einerseits einen „religiösen Impuls" (*religious impulse*) als Sinn für Transzendenz, andererseits eine „Identifikation" (*identification*) mit der Gemeinschaft und den Ritualen einer Tradition.[11] Crane wendet große Mühe auf, diesen Begriff des religiösen Glaubens zu erläutern und zu plausibilisieren. Unter „religiösem Impuls" versteht er – in Rekurs auf William James – das Bedürfnis, das eigene Leben im Einklang mit oder in Ausrichtung auf Transzendenz zu bestimmen. Transzendenz bezieht sich für ihn auf etwas, das jenseits unserer Erfahrung liegt und zu dem Religion uns in ein Verhältnis bringen will: eine metaphysische Ordnung, die unsichtbar ist und eine Norm für den Lebenssinn religiöser Menschen darstellt. Transzendenz sei von der Vorstellung eines „Übernatürlichen", der eine bestimmte Konzeption von Natur als einem nichtgöttlichen System zugrunde liege, zu unterscheiden. Das religiöse Ideal besteht für Crane nicht darin, nach etwas Übernatürlichem Ausschau zu halten, sondern sich mit der transzendenten Ordnung in Verbindung zu bringen, an deren Normen sein Leben auszurichten und Gott – als

[8] Crane verweist in der Einleitung darauf, dass sein Buch im Rahmen einer Vorlesungsreihe am University College London entstanden ist, die auch von der British Humanist Association gesponsert wird. Wie er sagt, ging die Vorlesung „gründlich in die Hose", da das Publikum wohl etwas ganz anderes erwartet habe (*Crane*, Bedeutung des Glaubens, 10 f.).

[9] *J. Kahl*, Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus" aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus" (http://www.kahl-marburg.privat.t-online.de/Dawkinskritik.pdf; letzter Zugriff: 04.04.2020).

[10] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 7.

[11] Vgl. ebd. 8; *ders.*, Meaning of Belief, x f.

bevorzugte Chiffre für Transzendenz – auch im Irdischen als gegenwärtig zu sehen. Dadurch wende sich der religiöse Mensch gegen die Deutung, dass die Welt entzaubert oder bedeutungslos sei. Crane greift hier auf eine interessante Unterscheidung von James Tartaglia zurück:[12] Ohne die Orientierung an Transzendenz lasse sich für Atheisten höchstens ein „Sinn *im* Leben" (*meaning* in *life*) – beispielsweise durch eigene Kinder, Kunst oder gute Taten –, nicht jedoch ein „Sinn *des* Lebens" (*meaning* of *life*) finden.[13] Nichtgläubige Menschen könnten den Umstand, dass es für sie keine transzendente Ordnung gebe und insofern höchstens ein „Sinn *im* Leben" erreichbar sei, entweder pessimistisch oder optimistisch interpretieren. Während die Pessimistin akzeptiere, dass die entzauberte Welt im Grunde bedeutungslos sei und es keinen letzten „Sinn *des* Lebens" gebe, weise der Optimist die Behauptung zurück, dass die Welt entzaubert sei, da er die Vorstellung einer religiösen „Verzauberung" ohnehin nur als falschen Mythos ansehe. Crane geht bemerkenswerterweise davon aus, dass eigentlich nur die atheistischen Pessimisten – zu denen er sich selbst zählt – den religiösen Impuls ernst nehmen können. Nur sie und nicht die atheistischen Optimisten verstünden, was die Idee der „Verzauberung" überhaupt besage;[14] nur sie seien imstande anzuerkennen, dass die Welt eine andere Bedeutung hätte, wenn Gott tatsächlich existierte.[15] Insofern hält Crane die Option des religiösen Glaubens für eine nachvollziehbare menschliche Reaktion auf das Rätsel des Lebens, die gerade nicht – wie es der Neue Atheismus vorsieht – auf Verblendung oder Selbsttäuschung beruhe und sukzessiv ausgemerzt werden müsse.

Der religiöse Impuls ist aus Cranes Sicht nicht mit einer atheistischen Denkweise vereinbar. Da er aber seiner Meinung nach konstitutiv für Religion ist, erachtet Crane nicht nur den Neuen Atheismus, sondern auch die atheistischen Entwürfe von Alain de Botton und Ronald Dworkin in Bezug auf deren Religionsverständnis als nicht überzeugend. „Religion ohne Transzendenz ist keine Religion"[16], heißt es bei ihm unmissverständlich. Auch hier ist wichtig, dass sich Crane deutlich gegen eine semantische Aufweichung des Begriffs „Religion" wehrt: Weltanschauungen wie Sozialismus, Kommunismus, Szientismus, Atheismus oder Ökologismus seien keine Religionen, da ihnen jede Öffnung für Transzendenz abgehe.[17] Crane grenzt seine Position auch vom zeitgenössischen Humanismus ab. Er versteht darunter ein System, das auf den Gottesglauben reagiert und bei dem zahlreiche Atheisten ihre Sehnsucht nach „Identifikation" religiös und moralisch aufladen und dabei ein Bedürfnis nach Gemeinschaft und Ritual zu befriedigen versuchen. Atheisten müssten aber keine Humanisten sein, insofern Wertsetzungen auch aus anderen Quellen als von Gott, auf den sich der religiöse Glaube stütze, oder vom Menschen, wie es der Humanismus vorsehe, möglich seien – etwa aus dem Willen, das Leid der Tiere zu verhindern, oder in der Ausrichtung auf inhärente, objektive und menschenunabhängige Werte im Universum, wie sie von Dworkins aufgezeigt werden. Der Mensch müsse also auch aus atheistischer Perspektive nicht zur einzigen Quelle von Moral und Humanität stilisiert werden.[18]

Neben dem „religiösen Impuls" sieht Crane die „Identifikation" mit einer bestimmten religiösen Praxis als zweites Moment des religiösen Glaubens an. Dieses Bewusstsein der Zugehörigkeit entstehe zum einen durch den wiederholten Vollzug eines Rituals oder einer Handlung, zum anderen durch die Sozialbindung zu anderen Gläubigen, die diese Praxis ebenfalls kontinuierlich vollzögen. Solche Formen der Identifikation gibt

[12] Vgl. *J. Tartaglia*, Philosophy in a Meaningless Life, London 2015.
[13] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 19, 48; *ders.*, Meaning of Belief, 8.
[14] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 49.
[15] Cranes Unterscheidung zwischen optimistischen und pessimistischen Atheisten erinnert in dieser Hinsicht an die Unterscheidung von Herbert Schnädelbach zwischen „konfessionellen" und „frommen" Atheisten in der deutschsprachigen Diskussion. Bei Schnädelbach vermag allein der „fromme" Atheist zu verstehen, was der Gottesglaube und der Verlust des religiösen Weltvertrauens bedeutet. Vgl. *H. Schnädelbach*, Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009, 78–85.
[16] *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 32.
[17] Vgl. ebd. 33, 35.
[18] Vgl. ebd. 39f.

es Crane zufolge nicht nur bei Religionen, sondern auch bei anderen Bezugssystemen, wie etwa durch Mitgliedschaft in einer ethnischen oder politischen Gemeinschaft. Crane sieht Schnittmengen zwischen beiden Identifikationsmustern, aber auch Unterschiede: Die religiöse Identifikation sei im Gegensatz zur ethnischen und politischen Identifikation nicht zwangsläufig die Konsequenz einer bewussten Entscheidung oder das „Ergebnis einer rationalen Wahl, sondern Teil unserer Geworfenheit als menschliche Wesen“[19]. Die familiäre Erziehung und deren Wertsetzungen spielten dabei eine entscheidende Rolle. Crane sieht darin nicht eine Praxis der Indoktrination, sondern einen normalen Vorgang, den es als Reaktion auf unsere unsichere „Geworfenheit“ auch außerhalb von Religionen gebe. Seine Kritik am Neuen Atheismus lautet, dass er das Zugehörigkeitsgefühl zu einer Religion unterschätzt und darauf vertraut, Menschen könnten auch mittels des „ehrfürchtigen Staunens“ über Naturphänomene – wie Dawkins zitiert wird – so etwas wie einen „Sinn *des* Lebens“ finden.[20] Die Intensität einer Gemeinschaftsbildung und -bindung, wie Religion sie eröffnet, ist für Crane mit der Identifikation mit einer wissenschaftlichen Theorie oder einer – oft von elitärem Charakter geprägten – atheistischen Gemeinschaft nicht vergleichbar. Faktisch gesteht Crane zu, dass die beiden Aspekte des religiösen Impulses und der Identifikation nicht bei jedem Gläubigen in gleichem Maße vorhanden sein müssen. In einem „genuinen religiösen Glauben“ im theistischen Sinne kämen allerdings beide Elemente zusammen.[21] In Weiterführung von Émil Durkheim sieht Crane die Idee des „Heiligen“ als Verbindungsglied zwischen Impuls und Identifikation. In Bezug auf die religiöse Praxis erwüchsen daraus zwei Funktionen des Heiligen: Aus interner Perspektive wiesen heilige Dinge – die Torahrolle, das Kreuz, die Kaaba – über sich hinaus auf die Dimension der Transzendenz; aus externer Perspektive trügen sie zur Gemeinschaftsbildung der Mitglieder einer Religion bei.

Cranes Begriff des religiösen Glaubens ist vom Konzept her eng an ein traditionelles Verständnis der theistischen Religion angelehnt – Kritiker würden wohl sagen: zu eng. Gerade vor dem Hintergrund der zahllosen methodischen, formalen und inhaltlichen Schwierigkeiten der zeitgenössischen Religionswissenschaft beim Versuch der Definition des Begriffs „Religion“[22] erscheint Cranes Ansatz einer Verknüpfung der Elemente des religiösen Impulses und der Identifikation über die Idee des Heiligen mutig, komplexitätsreduzierend und weiterführend. Er vermeidet es einerseits, einen einseitigen und verzerrten Begriff der Religion in Anschlag zu bringen, der von den Intuitionen und Ritualen gläubiger Menschen wenig oder höchstens unverbundene Allgemeinheiten zum Ausdruck bringt – wie etwa im „Kosmologie-plus-Moral-Schema“ des Neuen Atheismus. Andererseits verfällt er auch nicht der Gefahr, die Semantik dessen, was „Religion“ bedeutet, zu überdehnen und auf beliebige soziale oder politische Phänomene wie Fußball oder Sozialismus anzuwenden, die keine oder nur formale Ähnlichkeit mit traditionellen theistischen Vorstellungen haben. Durch die Verbindung des Impulses für Transzendenz und der Identifikation mit Praxis- und Ritualformen über die Vorstellung des Heiligen gelingt es Cranes mit seinem Religionsbegriff, sowohl die individuelle Religiosität als auch die kollektive Religionstradition eines Glaubenssystems zum Ausdruck zu bringen. Vorteilhaft erscheint auch, dass Cranes Verständnis von Religion sowohl funktionalistische als auch essentialistische Momente einschließt und nicht auf eine der beiden Dimensionen reduziert werden kann: Der Aspekt des religiösen Impulses für Transzendenz geht eher in eine essentialistische Richtung, wohingegen dem Aspekt der Identifikation und Lebensrelevanz eher eine funktionalistische Ausprägung zukommt. Möglicherweise ist sein Religionsverständnis so konzeptioniert,

[19] Ebd. 96.
[20] Vgl. ebd. 98.
[21] Vgl. ebd. 103.
[22] Vgl. *M. Stausberg/M. Q. Gardiner*, Definition, in: *M. Stausberg/S. Engler* (Hgg.), The Oxford Handbook of the Study of Religion, Oxford 2018, 9–32; *M. Stausberg/S. Engler*, Theories of Religion, in: *Dies.* (Hgg.), Handbook, 52–72; *W. Löffler*, Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 10–16.

dass es schwierig würde, Lehren, die nahezu ausschließlich auf Praxis und Ethos und kaum auf Transzendenz ausgerichtet sind, wie etwa den Konfuzianismus, als Religion zu fassen. In der Abwägung erscheinen Nachteile dieser Art jedoch als nicht gewichtig gegenüber den hermeneutischen Vorteilen, die Cranes Religionsverständnis für die Auseinandersetzung mit konkurrierenden und semantisch fragwürdigen Ansätzen bietet.

2. Atheistische Kritik am Neuen Atheismus

Crane umreißt seinen eigenen atheistischen Standpunkt wie folgt: Er glaube nicht, dass ein transzendentes Wesen existiere, das in die Welt eingreift, sondern gehe davon aus, dass die uns umgebende Welt so sei, wie sie die Naturwissenschaften beschreiben. Interessanterweise hat Crane – anders als zahlreiche Atheisten – kein Problem damit, dass der Atheismus terminologisch eine negative Position beschreibt, die sich begrifflich „parasitär" zu den affirmativen Positionen des Theismus und der Religion verhält. Negationen von Sachverhalten implizieren für ihn ebensolche parasitäre Positionen, ohne dass dadurch seiner Ansicht nach irgendetwas über die Berechtigung der atheistischen Überzeugung gesagt wäre.[23]

Wie angedeutet analysiert Crane kritisch den Religionsbegriff der Neuen Atheisten. Dieser beruhe auf zwei Annahmen, die teils falsch, teils ergänzungsbedürftig seien:[24] Erstens gründe Religion für die Neuen Atheisten in bestimmten kosmologischen und moralischen Überzeugungen, die aus ihrer Sicht falsch seien; zweitens bestehe das Vorgehen der atheistischen Religionskritik darin, diese Überzeugungen mittels wissenschaftlicher und philosophischer Argumente zu widerlegen mit dem Ziel, die Religion nach und nach zu überwinden. Crane zufolge ist es aber höchst fraglich, ob wissenschaftliche und philosophische Argumente überhaupt etwas gegen religiöse Überzeugungen ausrichten können. Da mehr als achtzig Prozent der Menschheit Anhänger einer Religion seien und religiöser Glaube mit großer Wahrscheinlichkeit nicht einfach – wie Dawkins und seine Mitstreiter wünschten – verschwinden würde, gelte es für Atheisten, den religiösen Glauben sowohl von seinem Anspruch her zu verstehen als auch in einer Form friedlichen Zusammenlebens zu tolerieren.[25] Für Crane sind die beiden Annahmen der Neuen Atheisten in erster Linie deshalb falsch (oder ergänzungsbedürftig), weil der mit ihnen verbundene Religionsbegriff aus seiner Sicht verzerrt (oder defizitär) ist. Crane wirft den Neuen Atheisten in dieser Hinsicht sogar vor, sie verträten eine fundamentalistische und schriftgläubige Lesart des religiösen Glaubens.[26] Religion sei mehr als die Kombination einer primitiven Kosmologie und einer schlichten Moral.[27] In dem von den Neuen Atheisten konstruierten Religionsbegriff fänden sich die meisten Gläubigen faktisch nicht wieder; deshalb, so Crane, sei die Debatte zwischen den beiden Positionen keine wirkliche Auseinandersetzung, sondern nur ein unfruchtbares Aneinander-Vorbeireden.[28]

Cranes Analyse der Argumente der Neuen Atheisten ist schon deshalb bemerkenswert, da sie nicht in bloß apologetischer Form vorgebracht wird, wie man es aus religionskritischer Perspektive einer theistischen Replik stets unterstellen könnte. Besonders interessant ist seine Untersuchung des antireligiösen Standard-Arguments, das vom Neuen Atheismus in besonders scharfer Form und ohne präzise Einschränkung immer wieder vorgebracht wird: Religionen – vor allem die monotheistischen – seien grundsätzlich gewalttätig oder neigten zur Gewalt. Die Neuen Atheisten machen dabei, wie Crane im vierten Kapitel seines Buches zeigt, keinen Unterschied zwischen Judentum, Islam oder Christentum. Jüngere religiös motivierte Gewalttaten wie etwa

[23] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 30 f., 50 f.
[24] Vgl. ebd. 8.
[25] Vgl. ebd. 9.
[26] Vgl. ebd. 23.
[27] Crane spricht beim Religionsbegriff der Neuen Atheisten auch vom „Kosmologie-plus-Moral-Schema" (*cosmology-plus-morality picture*) (ebd. 86; *ders.*, Meaning of Belief, 87 f.).
[28] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 41 f.

islamistische Anschläge offenbarten für die Neuen Atheisten ein Muster, das sich in allen monotheistischen Religionen mit Wahrheitsanspruch wiederfinde, und zwar nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Geschichte, etwa bei den Kreuzzügen, Religionskriegen und Vertreibungen.[29] Crane räumt ein, dass die Geschichte der monotheistischen Religionen von Anfang an fraglos eng mit Gewalt verbunden war. Die Berichte des Alten Testaments und des Korans seien voll von religiös motivierter Gewalt, von Massakern, Morden und Vertreibungen aller Art, die in unterschiedlicher Weise zumeist reale Erfahrungen spiegelten. Daraus lassen sich aber seiner Ansicht nach keine übersteigerten Behauptungen zu religiös motivierter Gewalt begründen, wie sie im Neuen Atheismus immer wieder geäußert werden. Crane zitiert exemplarisch die Aussage von Christopher Hitchens, Religion gefährde „das Überleben der Menschheit", vergifte die Zivilisation und sei „gewalttätig, irrational und intolerant"[30]. Diese Einschätzung hält Crane für eine extreme Übertreibung, die nichts mit der Realität zu tun habe. Grundsätzlich gelte es, zwei Auffassungen zu unterscheiden: zum einen die These, religiöse Institutionen seien wie auch nichtreligiöse Institutionen zu allen Zeiten für eine große Zahl von Gewalttaten verantwortlich, zum anderen die These, religiöse Institutionen seien zu allen Zeiten „hauptverantwortlich" für die große Zahl aller Gewalttaten.[31] Dass die erste These wahr und die zweite falsch ist, wird Crane zufolge dadurch belegt, dass die unsäglichen Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts, die das größte Ausmaß an Leid in der bisherigen Menschheitsgeschichte verursacht hätten – Nationalsozialismus, Stalinismus, Maoismus –, weder einen religiösen Ursprung gehabt hätten, noch in irgendeiner Form indirekt religiös motiviert gewesen seien. Dieses von Crane angeführte Argument ist natürlich nicht neu und den Vertretern des Neuen Atheismus bekannt. In der Tat bestreiten sie es, indem sie das NS-System, den Stalinismus und den Maoismus als – wie Sam Harris zitiert wird – „politische Religion" verstehen und ihnen damit eine religiöse Färbung zusprechen. Bei dieser Erwiderung wird Crane zufolge der unangemessene und semantisch beliebig modifizierbare Religionsbegriff der Neuen Atheisten erkennbar. Es spricht jedoch aus seiner Sichtweise nichts dafür, die drei politischen Bewegungen mit ihren Gewaltverbrechen in irgendeiner Weise als religiös anzusehen.

Um die Rolle der Religion in Konflikten zu klären, untersucht Crane detailliert vier verschiedene Erklärungsversuche für die dabei entstehende Gewalt.[32] Religiös motivierte Gewalt in Konflikten könne abgeleitet werden erstens aus den theologischen Gehalten der theistischen Religionen, zweitens aus deren nichttheologischen, praktischen Gehalten wie einer religiös codierten Lebensweise, Ritualvorstellung oder Verhaltensstruktur, drittens aus dem Element der Identifikation beziehungsweise dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer (religiösen oder nichtreligiösen) Tradition und viertens aus nichtreligiösen Aspekten wie psychologischen, sozialen oder kulturellen Bedingtheiten. Für Crane handelt es sich bei dem, was man als „religiösen Konflikt" bezeichnet, in der Regel um eine Kombination von Gewaltstrukturen, wie sie mit jeweils unterschiedlicher Gewichtung in der zweiten, dritten und vierten Erklärungsstrategie beschrieben werden, kaum jedoch um rein theologisch-doktrinal motivierte Auseinandersetzungen, wie sie der erste Erklärungsansatz vorsieht.[33] Zur Begründung analysiert er im Kontext der einzelnen Erklärungsansätze historische Beispiele, die von Neuen Atheisten angeführt werden. In Bezug auf die erste Erklärung erscheint Crane der Krieg im ehemaligen Jugoslawien bei genauer Betrachtung mitnichten als „Religionskrieg" oder als Konflikt über theologische Streitfragen zwischen katholischen Kroaten, muslimischen Bosniern und orthodoxen Serben, wie es von Neuen Atheisten unterstellt wird. Als Beispiel für den zweiten Erklärungsansatz führt Crane die religiösen Konflikte zwischen Sunniten und Schiiten an, die seiner Ansicht nach

[29] Vgl. ebd. 114 f.
[30] Ebd. 117 f. Das Zitat findet sich in *Ch. Hitchens*, Der Herr ist kein Hirte, 74.
[31] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 118.
[32] Vgl. ebd. 122–135.
[33] Vgl. ebd. 122 f.

vor allem aus einem Streit über die angemessene Praxis bei Nachfolge Mohammeds entstanden sind und bis heute zu immer neuen Kontroversen und Konfrontationen führen. Hier ist ihm zufolge auch die religiös motivierte Gewalt einzuordnen, die aus Blasphemie-Gesetzen resultiert, etwa der Fatwa gegen den Schriftsteller Salman Rushdie im Februar 1989 und den bis heute anhaltenden Drohungen gegen ihn. Im Hinblick auf den dritten Erklärungsansatz geht Crane auf den Nordirlandkonflikt ein, der von den Neuen Atheisten als Religionskrieg verstanden wird. Hier zeigt sich, dass nicht theologische Streitfragen oder praktisch-religiöse Differenzen für den Konflikt verantwortlich sind, sondern insbesondere Identifikationsdifferenzen und unterschiedliche Dynamiken kollektiver Zugehörigkeit, die soziale Gruppen binden und ihr Verhalten konditionieren. Für den vierten Erklärungsansatz nennt Crane die Gewalt europäischer Dschihadisten, die seiner Meinung nach vor allem aus Gefühlen der Perspektivlosigkeit und einem Anerkennungsdefizit resultiert. Das bedeutet aus seiner Sicht, dass es viel zu einfach wäre, theologische Gehalte einer Religion als primäre oder ausschließliche Ursache für Konflikte und Kriege zu sehen und diese dann vorschnell als „religiös" zu etikettieren.[34]

Cranes Analysen zum Phänomen der religiös motivierten Gewalt sind aufschlussreich und erlauben mit ihren Differenzierungen eine präzisere Bestimmung des Problems. Zum einen ist es völlig berechtigt, die einseitigen, zumeist überzogenen und oft undifferenzierten Einwände der Neuen Atheisten in dieser Hinsicht einer genauen Prüfung zu unterziehen. Konkret erscheint das Manöver abwegig bis absurd, Hitler, Stalin und Mao zu letztlich religiösen Führern zu stilisieren, nur um die von ihnen verantworteten Menschheitsverbrechen als religiös motivierte Gewalt klassifizieren zu können. Allerdings fällt auf, dass Crane im Hinblick auf die einzelnen Vertreter des Neuen Atheismus und deren antireligiöse Einwände nicht unterscheidet: Sicherlich ist die Religionskritik Daniel Dennetts nicht gleichzusetzen mit der von Christopher Hitchens. Doch die Frage, wie weit die gemeinsamen Prämissen der Neuen Atheisten reichen, ist – verständlicherweise – nicht das Thema von Cranes Buch. Seine Unterscheidung verschiedener Erklärungsstrategien für Konflikte und Aggressionen ist in jedem Falle hilfreich, um monokausale und unterkomplexe Zuordnungen von vornherein zu vermeiden. Natürlich lässt sich darüber streiten, ob die von Crane angeführten Konflikte und Kriege sich historisch und von ihren Motiven her primär einem bestimmten Erklärungsansatz zuordnen lassen. Weiterhin kann man die Kriterien für die Unterscheidung des ersten vom zweiten Erklärungsansatz infrage stellen: Religiöse „Regeln, wie zu leben und zu beten sei" – so der zweite Ansatz –, lassen sich kaum, wie Crane es behauptet, als „nichttheologische Elemente religiösen Lebens" verstehen und von den „expliziten theologischen Inhalten" dieser Religion – so der erste Ansatz – trennen. Die Regeln, wie in einer Religion zu leben und zu beten ist, speisen sich zumeist aus expliziten theologischen Gehalten, wie man beispielsweise leicht an Jesu Forderungen zum Gebet in Mt 6,5 sehen kann. Deshalb erscheint es auch wenig überzeugend, wenn Crane die aus dem Streit zwischen Sunniten und Schiiten resultierenden Konflikte nicht als theologischen Streit bezeichnen und primär dem zweiten Erklärungsansatz zuordnen will.[35] Auch muss man kritisch fragen, ob Crane die Bedeutung der ersten Erklärungsstrategie in Bezug auf das Phänomen des Islamismus nicht unterschätzt. Sein Motiv dafür scheint *prima facie* berechtigt: die Kritik am Neuen Atheismus, der genau diese Strategie für die Erklärung der angeblich endemischen religiösen Gewalt monopolisiert. Crane ist sicherlich im Recht, wenn er auf komplexe Verursachungsdynamiken für religiös motivierte Gewalt hinweist; fraglich bleibt jedoch, ob für islamistische Konflikte gerade der vierte Erklärungsansatz – bei dem Crane die Gewalt von Dschihadisten und des Islamischen Staates anführt – die vorrangige Begründung liefern kann. Doch auch wenn Fragen der primären Zuordnung und Gewichtung von Erklärungsmustern für bestimmte Gewaltphänomene in der Diskussion mit Crane umstritten bleiben, trübt dies nicht den Differenzierungsgewinn, der durch seine Analysen möglich ist, und es

[34] Vgl. ebd. 132–135.
[35] Vgl. ebd. 127.

erlaubt, verschiedene, miteinander kombinierte Motivationsstränge für oft einseitig und reflexhaft als „religiös“ angeführte Konflikte in Anschlag zu bringen.

Zum anderen machen Cranes Überlegungen deutlich, wie unterschiedlich atheistische Erklärungsversuche von Religion ausfallen können. Gerade für die theistische Perspektive ist es beachtenswert, dass es eine innerathеistische Kritik gibt, die unmittelbar und mittelbar dazu beiträgt, scheinbar eindeutige und verhärtete Fronten zwischen atheistischen und religiösen Überzeugungen zu hinterfragen, und auf diese Weise als religionssensibles Korrektiv für überzogene und polemische Religionskritik fungieren kann. Generell waren und bleiben externe und interne Religionskritik ein für die Religion wesentliches und unverzichtbares Anliegen, um sie vor Idolatrie, Ideologie und Immunisierung zu bewahren. Dasselbe gilt aber auch für die religionskritische Seite: Ohne eine interne und externe Kritik kann auch der Atheismus dogmatisch werden, das sachliche Argumentieren vermehrt durch ein verzerrendes Polemisieren ersetzen und so zuletzt auch – *nolens volens* – real Polarisierungen und Abneigungen zwischen Vertretern atheistischer und religiöser Positionen schüren. Cranes atheismusinterne Kritik zur Streitfrage der religiös motivierten Gewalt trägt hier eindeutig zur klärenden Differenzierung und zu einer rational-sachlichen Auseinandersetzung bei.

3. Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Tatsachenbehauptungen

Crane unterscheidet deutlich zwischen wissenschaftlichen Aussagen und „protowissenschaftlichen“[36] religiösen Aussagen. Dabei geht er davon aus, dass religiöse Behauptungen sich zwar auf Tatsachen beziehen – darin scheint er Anhänger des theologischen Realismus und Kognitivismus zu sein –, aber keine wissenschaftlichen Hypothesen sind.[37] Mit dieser These will sich Crane von Dawkins abgrenzen, der religiöse Existenzbehauptungen, auch wenn er sie als falsch ansieht, als wissenschaftliche Behauptungen versteht. Crane zufolge sind Behauptungen über die Existenz von Tatsachen für Dawkins ausnahmslos wissenschaftliche Behauptungen. Dagegen möchte Crane klar zwischen „Tatsachen- beziehungsweise Existenzbehauptungen“ (*factual* oder *existence claims*) und „wissenschaftlichen Behauptungen“ (*scientific claims*) unterscheiden.[38] Als Beleg führt er die – etwas merkwürdigen – Beispiele an, man könne mit einer „politischen“ Aussage die Tatsache behaupten, dass die Europäische Union 28 (heute 27) Mitgliedsstaaten umfasse oder dass der Zweite Weltkrieg 1945 geendet habe, ohne Wissenschaft zu betreiben, um dies herauszufinden – diese Aussagen seien deshalb nicht wissenschaftlich.[39] Ähnlich verhalte es sich mit der religiösen Behauptung, dass es eine transzendente Ordnung gebe; man könne dies behaupten, ohne dafür Wissenschaft zu betreiben. Religiöse Aussagen müssten zwar als „Existenzbehauptung“ verstanden werden, aber nicht in einem wissenschaftlichen Sinn. Religiöse Behauptungen „sind ad hoc, sie sind willkürlich, sie machen nur selten Vorhersagen“[40], und auch wenn sie sich als falsch erwiesen, beunruhige das die Gläubigen nicht. Dagegen stellten wissenschaftliche Behauptungen keine „Ad-hoc-Hypothesen“ dar, insofern sie die Verpflichtung einschlössen, eine Hypothese fallen zu lassen, wenn diese sich als falsch herausstelle. Cranes Fazit dazu lautet: „Der religiöse Impuls ist keine wissenschaftliche Hypothese.“[41]

Cranes Ausführungen an dieser Stelle kann man leicht missverstehen. Zum einen ist seine Unterscheidung zwischen „Tatsachen- beziehungsweise Existenzbehauptungen“ und „wissenschaftlichen Behauptungen“ irreführend, weil natürlich auch wissenschaft-

[36] Ebd. 68.
[37] Vgl. ebd. 66 f., 73, 76, 82.
[38] Vgl. ebd. 67; *Crane*, Meaning of Belief, 64.
[39] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 67.
[40] Ebd. 73.
[41] Ebd. 68.

liche Aussagen etwas über die Existenz von Sachverhalten in der Welt oder über das Bestehen von Tatsachen behaupten. Wie an anderen Stellen erkennbar wird,[42] bezieht sich Crane mit der terminologischen Unterscheidung auf die Differenz zwischen religiösen und wissenschaftlichen Existenzbehauptungen. Das heißt, beide Aussagetypen referieren für ihn in unterschiedlicher Weise auf Sachverhalte im Bereich des Faktischen. Zum anderen ist Cranes Verwendung des Ausdrucks „wissenschaftlich" mehrdeutig. Bezieht sich „wissenschaftlich" auf das Betreiben einer speziellen methodisch basierten Forschungsdisziplin, ist es so offenkundig wie trivial, dass man weder ein akademisch qualifizierter Historiker sein muss, um behaupten zu können, dass der Zweite Weltkrieg 1945 geendet habe, noch ein akademisch qualifizierter Theologe, um behaupten zu können, dass es eine transzendente Ordnung gebe. Allerdings dürften die Beispiele für die Unterscheidung zwischen nichtwissenschaftlichen politischen oder religiösen Aussagen auf der einen und wissenschaftlichen Aussagen auf der anderen Seite für den alltäglichen Sprachgebrauch seltsam anmuten; denn auch Aussagen wie „Die Schlacht bei Breitenfeld fand 1631 statt" oder „Der Kongress der Vereinigten Staaten besteht mit dem Repräsentantenhaus und dem Senat aus zwei Kammern" setzen fundiertes Wissen voraus, das sich nicht einfach von wissenschaftlicher Expertise, auf der es beruht, unterscheiden lässt. Hätte man beispielsweise die Überzeugung „Die Schlacht bei Breitenfeld fand 1765 statt", wäre es der Verweis auf eine wissenschaftlich ausgewertete historische Quelle, durch den der Irrtum korrigieren werden könnte.

Bezieht sich „wissenschaftlich" dagegen auf eine rationale, methodisch angelegte, argumentativ abgesicherte und durch Belege rechtfertigbare Form der Aussage, die sich von allen Arten von „Ad-hoc-Hypothesen"[43] unterscheidet, dann ist klar, dass basale religiöse Überzeugungen wie „Es gibt einen Schöpfergott" nicht in Cranes Sinne wissenschaftlich sind. Wenn er im Original von „science" spricht, hat er wissenschaftstheoretisch vom angelsächsischen Kontext her wohl primär die Naturwissenschaften im Sinn. In dieser Linie ist es konsequent, dass er in seinen Überlegungen den Bezug zur Theologie und deren Verhältnis zu religiösen Aussagen ausblenden will.[44] Crane unterscheidet deutlich zwischen beiden Dimensionen: Religion sei eine Sache, Theologie eine andere;[45] jene sei etwas für „ganz gewöhnlich[e] Gläubig[e]" und komme ohne „die komplexen fachspezifischen Theoriegebäude der Theologien"[46] aus. Es geht Crane bei seinen Überlegungen also allein um nichttheologische religiöse Aussagen oder einfache Glaubenssätze. Diese Fokussierung ist völlig legitim. Trotzdem kann man fragen, ob sich basale Glaubenssätze so einfach von theologischen Aussagen separieren lassen. Bei Crane erscheint theologische Reflexion wie ein spezialisierter Überbau über dem Bereich nichttheologischer, basaler Glaubenssätze. Demgegenüber sollte man erwähnen, dass in der katholischen Tradition beide Aussagetypen trotz ihres unterschiedlichen Komplexitätsgrads und Begründungsprofils bedeutungstheoretisch in einem untrennbaren Wechselverhältnis stehen. Auch basale Glaubenssätze sind auf rational-theologische Einsicht angelegt und darauf ausgerichtet. Crane erwähnt selbst die klassische Formel *credo ut intelligam*,[47] missdeutet sie aber, indem er sie allein als Indiz für die Irrtumsimmunität des religiösen Glaubens versteht. Es gibt keine feste Grenze, an der nichttheologische Aussagen durch einen Grad an Reflexionsgewinn in theologische übergehen. Die oben angeführte Aussage „Es gibt einen Schöpfergott" kann sowohl von einem Gläubigen ohne Theologiestudium als auch von einer Theologin

[42] Vgl. ebd.

[43] Ebd. 72.

[44] „Im Englischen […] würde heute niemand sagen, ‚theology' oder ‚divinity' wären ‚science'. Der Ausdruck ‚science' ist im modernen Englisch vorwiegend für die experimentellen Naturwissenschaften reserviert, also den ‚natural sciences'" (*L. Jansen*, Wenn Theologie eine Wissenschaft ist. Einige Anschlussfragen, in: *B. P. Göcke* [Hg.], Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1: Historische und systematische Perspektiven, Münster 2018, 351–365, hier 352).

[45] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 24.

[46] Ebd. 70.

[47] Vgl. ebd. 76.

stammen. Auch für den „gewöhnlichen Gläubigen" ist sie weder eine „Ad-hoc-Hypothese" noch zwingend grundlos oder tendenziell irrtumsimmun – unabhängig davon, dass seine Rechtfertigung für diese Annahme nicht denselben Komplexitätsgrad besitzt wie die der Theologin. Bedenkt man dazu, dass in der deutschsprachigen Theologie katholischer Prägung die Vorstellung leitend ist, dass Theologie als Wissenschaft – in der Fundamentaltheologie ist die Rede von „Glaubenswissenschaft" – zu verstehen sei,[48] erscheint Cranes scharfe Differenzierung zwischen nichttheologischen religiösen und wissenschaftlichen Aussagen zumindest ergänzungsbedürftig.

Im Hinblick auf diese Unterscheidung liegt der Religionsbegriff von Dawkins vielleicht sogar näher am christlich-katholischen Selbstverständnis als der von Crane. Dawkins geht immerhin noch davon aus, dass das Christentum mit der Aussage, es gebe eine transzendente Ordnung, eine – wenn auch falsche – wissenschaftliche Existenzbehauptung aufstelle.[49] Für Crane ist das nicht der Fall: Wissenschaftliches Erklären folge dem Muster „X ist geschehen, weil es in der Welt eine allgemeine Gesetzmäßigkeit der Form Y gibt". Religiöses Erklären dagegen folge dem Muster „X ist geschehen. Akzeptiere es. Versuche es, zu verstehen".[50] Religion strebe insofern nicht danach, das Mysteriöse der Welt zu reduzieren, sondern es zu akzeptieren. Cranes Verständnis von Religion erinnert hier an die religionsbezogenen Bemerkungen von Ludwig Wittgenstein in *Über Gewißheit*. Auch bei Wittgenstein erscheint der religiöse Glaube nicht als System einzelner begründungsbedürftiger Sätze, sondern als eine spezifisch eingeübte Lebensform, die im Rahmen eines Weltbildes auf einem „Nest von Sätzen" und Praktiken beruht, die sich im Letzten als irrtumsimmun und grundlos erweisen.[51]

Wie ist Cranes Ansatz zu beurteilen? Zum einen kann man aus dem Unterschied zwischen religiösen Behauptungen über die Transzendenz Gottes als metaphysischen Aussagen und naturwissenschaftlichen, auf empirische Verifikation angelegten Behauptungen über Sachverhalte im Universum nicht automatisch die Folgerung ziehen, dass für religiöse Behauptungen der methodisch-wissenschaftliche Anspruch, Annahmen fallenzulassen, wenn sie sich als falsch herausstellen, nicht gelten würde. Selbst wenn sich religiöse Überzeugungen biografisch als Teil eines über Jahre geronnenen Weltbildes auch bei Anfechtungen länger als irrtumsresistent erweisen können als nichtreligiöse Überzeugungen, sind sie nicht generell irrtumsimmun. In diesem Sinne kann sich auch der religiöse Glaube für zahlreiche Menschen, die sich von ihm und seiner Gottesrede in einer Konversion abwenden, als falsch herausstellen.[52] Zum anderen ist auch in religiöser Hinsicht die wissenschaftstheoretische Vorstellung eines Erkenntnisfortschritts mit dem Verwerfen falscher Hypothesen auf das Feld metaphysischer Aussagen durchaus abbildbar, was man etwa an der historischen Entwicklung und Diskussion des Trinitätsdogmas erkennen kann. Insgesamt, so scheint mir, liegt Cranes Religionsbegriff in dieser Hinsicht nicht fern von fideistischen Konzeptionen,[53] bei denen die Rolle der Vernunftreflexion und der theologischen Rechtfertigung religiöser

[48] Vgl. *B. P. Göcke*, Katholische Theologie als Wissenschaft? Einwände und die Agenda der analytischen Theologie, in: *Ders.* (Hg.), Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 1, 145–164. Zum Begriff „Glaubenswissenschaft" vgl. *M. Seckler*, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh² 4 (2000) 131–184.

[49] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 67.

[50] Ebd. 75.

[51] Vgl. *L. Wittgenstein*, Über Gewißheit, in: *Ders.*, Werkausgabe. Band 8: Bemerkungen über die Farben u. a., Frankfurt a. M. 1984, 113–257, § 225. Vgl. auch Wittgensteins „Flußbett"-Metapher in ebd. §§ 94–99.

[52] „Glaube ist ein Wagnis, und das bedeutet, daß sich die Entscheidung für ihn als falsch erweisen kann, daß die Möglichkeit besteht, daß wir uns eines Tages unser Scheitern eingestehen müssen. Wir vertrauen auf seine Richtigkeit, aber dieses Vertrauen ist nicht blind" (*F. von Kutschera*, Vernunft und Glaube, Berlin/New York 1990, 128).

[53] Auf den Begriff des Fideismus und eine mögliche Differenzierung zwischen schwachen und starken Versionen gehe ich hier nicht näher ein. Vgl. dazu *K. Dormandy*, Die Rationalität religiöser Überzeugungen, in: *G. Gasser/L. Jaskolla/T. Schärtl* (Hgg.), Handbuch für analytische Theologie, Münster 2017, 205–239, hier 209 f.

Tatsachenaussagen gegenüber dem mehr oder weniger als irrtumsresistent angesetzten Glauben marginal oder sogar irrelevant erscheinen. Dass Crane aus seiner Bestimmung des Verhältnisses von Wissenschaft und Glauben nicht wie Dawkins auf eine „manifeste Irrationalität von Religion“[54] schließt, ändert nichts an dem fideistischen Beigeschmack seiner Überlegungen.

4. Bedeutung und Wahrheit religiöser Aussagen

Wie Crane mehrfach betont, geht es ihm in seinem Buch darum, die Bedeutung der Religion herauszustellen, ohne die Wahrheitsfrage zu berühren, also ohne zu klären, ob das, was Bedeutung haben soll, der religiöse Glaube, auch wahr sein kann.[55] Nun bekundet Crane offen, einen atheistischen Ansatz zu vertreten, der religiöse Überzeugungen nicht für wahr, wohl aber für tolerierbar erachtet. Atheisten sollten ihm zufolge religiöse Ansichten respektieren, auch wenn sie sie ablehnen. Die Suspendierung der Wahrheitsfrage und die Fokussierung auf die Bedeutungsfrage ist in seinem Ansatz nur allzu konsequent, insofern er keinen Zweifel daran lässt, dass der Atheismus für ihn wahr und damit zwangsläufig der religiöse Glaube falsch ist.

Was ist damit gemeint, wenn Crane von der „Bedeutung“ des religiösen Glaubens spricht? Im Rückblick auf sein Buch erstaunt zunächst seine faire, empathische und äußerst affirmative Beschreibung des religiösen Glaubens, die im Großen und Ganzen – ausgenommen vielleicht die angesprochene fideistische Note – für eine christliche Position höchst bedenkenswert ist. Nun hat der religiöse Glaube fraglos auch für die Neuen Atheisten eine Bedeutung, allerdings eine rein negative, insofern er für sie, verkürzt gesagt, eine irrationale, auf Gewalt und Verblendung angelegte Ideologie darstellt. Neue Atheisten unterscheiden damit nicht wie Crane zwischen der Bedeutung, die Religion für sie selbst hat, und der Bedeutung, die Gläubige mit ihr verbinden. Auch Crane dürfte für sich selbst, wenn er seinen atheistischen Ansatz für wahr und überzeugend erachtet – woran er keinen Zweifel lässt –, dem religiösen Glauben keine sonderlich hohe Bedeutung beimessen, da dieser der Grundannahme seiner eigenen Weltdeutung, der Nichtexistenz einer transzendenten Ordnung, radikal widerspricht.[56] Crane lässt sich aber auf die Sichtweise gläubiger Menschen ein und versucht, diese so fair und authentisch wie möglich von außen in Hinblick auf die Bedeutsamkeit zu rekonstruieren, die sie mit dem religiösen Glauben verbinden. In dieser besonderen hermeneutischen Bereitschaft und Sensibilität liegt sicherlich das Innovative und Instruktive seiner Variante des Atheismus.

Vertreter des Neuen Atheismus könnten darauf erwidern, Cranes Ansatz sei trivial und beruhe auf einer verzerrten Doppelperspektive. Dass religiöse Menschen ihrem Glauben die von Crane skizzierte affirmative Bedeutung zuschrieben, sei selbstverständlich, doch darum gehe es nicht. Der eigentliche Streitpunkt zwischen atheistischen und theistischen Ansätzen werde durch Cranes Fokus auf die Bedeutung des religiösen Glaubens gerade ausgeblendet: die Wahrheitsfrage. Dieser fiktive Einwand hat eine polemische Note, scheint mir aber nicht ganz unberechtigt zu sein. Crane könnte darauf zum einen replizieren, dass er ja ausdrücklich betont habe, die Wahrheitsfrage religiöser Überzeugungen in seinem Buch außer Acht zu lassen.[57] Zum anderen könnte er darauf verweisen, dass zu einem sachlichen Streit über die Wahrheit religiöser Überzeugungen auch gehört, dass Atheisten und Theisten die Bedeutung der jeweils gegnerischen Position angemessen und sachgerecht darstellen; genau diese

[54] *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 73.

[55] Vgl. ebd. 6, 14, 28.

[56] Diese Spannung wird erkennbar, wenn er zustimmend für seinen Ansatz Thomas Nagel zitiert mit der Aussage, das Universum, wie Chemie und Physik es erschließen, sei „bedeutungslos in dem strengen Sinn, dass ihm Bedeutung vollständig abgeht“ (zitiert nach *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 52).

[57] Vgl. etwa ebd. 14.

Voraussetzung für jeden Wahrheitsdisput vermisst er aber, wenn er das Religionsverständnis der Neuen Atheisten kritisiert.

Zudem kann man fragen: Wenn die Wahrheitsfrage ausgeblendet wird und Cranes Überlegungen zur Bedeutung des religiösen Glaubens eine doppelte Blickrichtung unvereinbarer, aber trotzdem vom Wahrheitsanspruch her legitimer Positionen – die eigene atheistische und die fremde theistische – einschließen, läuft dann sein Ansatz nicht auf eine zumindest schwache Form eines relativistischen Pluralismus oder Perspektivismus hinaus? Crane modelliert tatsächlich am Ende seines Buches, im Kontext seiner Diskussion des Toleranzbegriffs, eine deskriptive – keine normative – Version des Relativismus.[58] Auch wenn der Wahrheitsrelativismus falsch sei und Wahrheit nicht als relativ verstanden werden dürfe, könne es eine angemessene Form des Relativismus geben, für den unterschiedliche Weltsichten und Perspektiven existierten.[59] In diesem Sinne fordert Crane, dass wir mit unseren Auffassungen nicht zu dogmatisch und selbstsicher umgehen, da wir nie wissen könnten, ob wir uns nicht irrten. Crane vertritt hier eine Konzeption der „epistemischen Demut“[60], der man sich im oft polarisierenden und diffamierenden Streit zwischen atheistischen und theistischen Konzeptionen durchaus anschließen kann. Sein damit einhergehendes Plädoyer für einen deskriptiven Relativismus, der sich, wie betont, klar von einem normativen Wahrheitsrelativismus abgrenzt, lässt erkennen, warum Crane im Gegensatz zu den Neuen Atheisten fähig ist, deutlich und ohne die Konzession des Zweifels eine atheistische Position einzunehmen und gleichzeitig die Bedeutung der damit abgelehnten theistischen Position affirmativ zu rekonstruieren. Dass die Wahrheitsfrage bei Crane unberücksichtigt bleibt, ist zum einen sicherlich in der Hinsicht bedauerlich, dass in seinem Buch kein *heuristischer* Fortschritt im Diskurs zwischen atheistischen und theistischen Überzeugungen erzielt wird. Falls Crane, um dieses Desiderat zu beheben, ein zweites Buch zur Wahrheit des religiösen Glaubens schreiben würde, kann man vermuten, dass sein Vorgehen wohl deutlich kritischer gegenüber der Religion ausfallen würde. Dass die Wahrheitsfrage nicht berücksichtigt wird, hat zum anderen aber auch den positiven Effekt, dass im Diskurs zwischen atheistischen und theistischen Überzeugungen ein *hermeneutischer* Fortschritt in dem gerade beschriebenen Sinne des selbstkritischen wechselseitigen Verstehens erzielt wird. Vertreter einer theistischen Auffassung könnten daraus auch lernen, wie eine Rezeption atheistischer Positionen in einem konstruktiven Sinne ausfallen könnte. Trotz aller kritischen Anfragen ist als Fazit festzuhalten, dass Crane ein äußerst bemerkenswertes und lehrreiches Buch über den religiösen Glauben geschrieben hat.[61]

Summary

This article discusses *The Meaning of Belief. Religion from an Atheist's Point of View* by Tim Crane. I analyze Crane's concept of religion, his criticism of New Atheism, and the way he conceives of the relation between religion and science. Finally, I briefly explore the consequences of Crane's decision to examine only the meaning, not the truth, of religious statements.

[58] Zu diesen Unterscheidungen vgl. *B. Irlenborn*, Relativismus, Berlin/Boston 2016, 9 f.

[59] Vgl. *Crane*, Bedeutung des Glaubens, 160.

[60] Zur Tugend der epistemischen „humility“ vgl. die Hinweise von *R. C. Roberts/W. J. Wood*, Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology, Oxford 2010, 236–256.

[61] Ich danke der anonymen Gutachterin bzw. dem anonymen Gutachter von „Theologie und Philosophie“ und ebenso Annekatrin Warnke und Falk Hamann von der Redaktion für kritische Hinweise zu früheren Versionen meines Beitrags.

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** 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

ThPh 95 (2020) 418–480

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Figal, Günter: *Philosophy as Metaphysics*. The Torino Lectures. Tübingen: Mohr Siebeck 2019. 176 S., ISBN 978–3–16–155734–7 (Paperback).

Aller Kritik an der Metaphysik zum Trotz hat es im 20. Jahrhundert nicht an Versuchen gemangelt, die Tradition metaphysischen Denkens fortzuschreiben. Eine besondere Rolle hat hierbei die phänomenologische Schule gespielt. Nicht nur haben sich mit Franz Brentano, Martin Heidegger oder Edith Stein eine Reihe phänomenologischer Denker eingehend der Auseinandersetzung mit metaphysischen Fragen gewidmet. Auch die Phänomenologie selbst weist mit ihrem Anspruch, die erkenntnistheoretischen Fundamente aller Wissenschaft zu erhellen, eine systematische Nähe zum Projekt der Metaphysik auf, insofern in ihr auch der Ursprung ontologischer Grundbegriffe und ihrer Gültigkeit ausgewiesen werden soll. Konsequent durchgeführt liefert Phänomenologie, so schreibt Husserl, „die wahre und echte universale Ontologie" (*Cartesianische Meditationen*, § 64). Das hier zu besprechende Buch von Günter Figal (= Verf.) bietet einen Ansatz, wie Konzepte der klassischen Metaphysik und Ergebnisse der phänomenologischen Forschung in einen einheitlichen Ansatz integriert werden können.

In insgesamt acht Kapiteln, die aus Vorträgen an der Universität Turin hervorgegangen sind, entwickelt der Verf. eine Konzeption der Metaphysik, deren Aufgabe es sei, „to elucidate our conceptual access to the world and […] to decide which conceptual access to the world can prove to be more appropriate than others" (11). Eine Unterscheidung zwischen verschiedenen metaphysischen Ansätzen hinsichtlich ihrer Angemessenheit erfordere selbst aber eine Beschäftigung mit dem Begriff der Wahrheit, der somit als primärer Gegenstand der Metaphysik zu gelten habe. Unter Berufung auf Aristoteles spricht der Verf. deshalb von der Metaphysik auch als „Wissenschaft der Wahrheit" (18; vgl. hierzu *Metaphysik* II.1, 993b19–21), welche sich zur Klärung ihres primären Gegenstands zum einen als Ontologie mit dem Seienden, zum anderen als Phänomenologie mit den Erscheinungen beschäftigen müsse (vgl. 30 f.). Der Begriff der Wahrheit dient folglich als Angelpunkt, von dem aus beide philosophischen Traditionen miteinander ins Gespräch gebracht werden sollen. Allerdings ist die Orientierung am Wahren als primären Gegenstand der Metaphysik aus aristotelischer Sicht erklärungsbedürftig: Denn die Wahrheit einer Aussage oder Überzeugung garantiert nicht, dass ihr etwas real Seiendes korrespondiert – etwa bei der Verwendung von Negationen oder Privationsausdrücken wie z. B. Blindheit, Tod, Vakuum. Aristoteles schließt aus diesem Grund das Seiende im Sinne wahrer Aussagen gerade vom Gegenstand der Metaphysik aus, obgleich er dem Wahren „an den Dingen" im Sinne der ontologischen Grundlage wahrer Urteile durchaus eine zentrale Bedeutung für die Metaphysik beimisst (vgl. *Metaphysik* VI.4, 1027b29–34; IX.10, 1051b1–6). Dass der Verf. diese Differenzierung nicht übernimmt und so konzeptionell einen eigenen Weg beschreitet, zeigt sich spätestens an seiner Behauptung, die Seinsfrage sei „originally an *epistemological* question": „Pursuing this question, one seeks clarification of how being is to be conceived in its essential relation to knowledge and how it can thus play a part in the correlation of truth" (41; Hervorhebung im Original). Die Unterscheidung von Ontologie und Epistemologie verschwimmt somit über weite Strecken in der vorliegenden Studie.

Den Begriff des Seienden, der im Zentrum des ontologischen Teils der Metaphysik steht, entwickelt der Verf. in enger Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles. Bereits ersterem sei es darum gegangen, die Möglichkeit von Wahrheit und objektivem Wissen zu verteidigen, worin schließlich auch die Motivation zu seiner Ideenlehre zu finden sei. Im Gegensatz zu den endlichen Erscheinungen, die stets ein subjektives

Moment enthielten, seien die Ideen zum einen unveränderlich, zum anderen vollkommen bestimmt. In dieser Bestimmtheit gründe ihre Erkennbarkeit (*intelligibility*). Somit stehen Sein und Erkenntnis dem Verf. zufolge im engen Zusammenhang (vgl. 47 f.). Er kritisiert jedoch die in der Ideenlehre liegende Hypostasierung, welche die Idee selbst zu etwas Seiendem mache und damit die Beziehung zwischen Idee und endlicher Erscheinung unverständlich werden lasse (vgl. 58). Der Verf. schlägt dagegen vor, Ideen lediglich als „eidetische Bestimmungen" (*eidetic determinations*) aufzufassen, die ein Seiendes in seinem Sein charakterisieren. Dies entspreche auch der aristotelischen Konzeption des Seienden. Die Interpretation derselben fokussiert daher auf den Begriff der οὐσία, der hier fast ausschließlich als Essenz oder Wesen (der Verf. spricht von „being-ness") in den Blick kommt. Die Essenz ist selbst nicht ein Seiendes, sondern vielmehr das innere Prinzip eines Seienden, und zwar seine „grundlegende Bestimmung" (*basic determinateness*), die allen anderen Seinsbestimmungen zugrunde liegt und zugleich das Seiende zum Gegenstand möglicher Erkenntnis macht (vgl. 74, 85, 93 f.). Der Verf. weicht jedoch von Aristoteles ab, insofern er die Essenz gerade nicht als Aktualität oder Wirklichkeit (ἐνέργεια) begreifen möchte. Was eine Sache ihrem Wesen nach sei, so argumentiert er, zeige sich in einer Vielzahl verschiedener Manifestationen, so etwa das Wesen des Menschen im Sprechen und rationalen Handeln. Die Essenz müsse deshalb vielmehr einen dispositionalen Charakter haben: „[B]eing-ness as such is potentiality" (101; Hervorhebung getilgt, F. H.). Zwar behauptet auch Aristoteles, dass jedes Seiende aufgrund seiner Essenz über spezifische Vermögen oder Dispositionen verfügt. Das ändert für ihn aber nichts daran, dass der οὐσία an sich der Charakter der Aktualität zukommt (vgl. etwa *Metaphysik* IX.6, 1048b6–9; *De anima* II.1, 412a21). Der Verf. dagegen spielt beide Aspekte gegeneinander aus (vgl. 102) und optiert für sein Verständnis der οὐσία als Potentialität, das ihm zudem den Übergang vom Begriff des Seienden zum Begriff der Erscheinung erlaubt.

Als Erscheinungen, mit denen sich der phänomenologische Teil der Metaphysik befasst, gelten hier die verschiedenen Weisen eines Seienden, das zu sein, was es seiner Essenz nach ist. „Appearing belongs to the being of something that as such can be there in different ways." (111) Erscheinungen sind für den Verf. aber nicht einfach nur objektive Seinsweisen – in ihnen „zeigt sich" das Seiende (vgl. 115) und wird erkennbar. Jedes Seiende besteht demnach in einer definiten Menge möglicher Erscheinungen. Vor diesem Hintergrund interpretiert der Verf. den Begriff der Essenz unter Berufung auf Husserl als „eidetischen Horizont", welcher die verschiedenen Erscheinungsweisen eines Seienden ermögliche und zugleich zu einer Einheit verbinde (vgl. 122 f.). Hieraus folgt aber, dass die Essenz selbst nicht erscheinen und so nicht unmittelbar Gegenstand der Erkenntnis sein könne, sondern vielmehr die Erkenntnis konkreter Erscheinungen ermögliche. In dieser Hinsicht ähnelt sie laut dem Verf. Heideggers Konzeption der Wahrheit als Unverborgenheit (vgl. 141): Im Unterschied zur Wahrheit konkreter Erscheinungen, die in wahren Aussagen und Überzeugungen zum Ausdruck komme, müsse die Wahrheit einer Essenz, eines eidetischen Horizonts, als implizites „set of concepts and conceptual distinctions" gedacht werden, welches die Referenz auf konkrete Erscheinungen zuallererst ermögliche (vgl. 144).

Für den Verf. ist es aber wichtig zu betonen, dass eine so verstandene Essenz nicht immer ein Seiendes als solches konstituiert. So gebe es Fälle eines „primordialen Seins" (*primordial being*), das durch eidetische Bestimmungen bestenfalls „angereichert" werde (vgl. 128, 159). Ein solches Seiendes sei phänomenal nicht eindeutig feststellbar und könne daher auch nicht vollständig durch Begriffe erkannt werden: „The primordial […] is indefinite variety and thus *inexhaustible*, it appears immediately and is thus *encountered*, without limits, allowing limitation, but essentially being *beyond* it." (161) Als alltägliches Beispiel eines solchen Seienden verweist der Verf. auf die Erscheinung einer glitzernden Wasseroberfläche, deren Spiel und Facettenreichtum begrifflich irreduzibel sei. Hier stoße mithin die Metaphysik als

„Wissenschaft der Wahrheit" an ihre Grenze. Das primordiale Sein werde daher von anderen philosophischen Disziplinen untersucht, die nicht mehr der Ausrichtung auf Wissen und Wahrheit unterlägen („beyond truth"; 165). Hierzu gehören laut dem Verf. die Ästhetik in Bezug auf das Schöne, die Ethik in Bezug auf das praktisch Gute und der Mystizismus in Bezug auf das Fundament allen Seins (vgl. 163–165). Obwohl diese Unterscheidung verschiedener Disziplinen innerhalb der Philosophie am Ende des Buches bloß angerissen wird, wird schnell deutlich, dass der Verf. hier ein durchaus kontroverses Verständnis vertritt, dass vor allem in der Ethik und Ästhetik keineswegs mit dem Selbstverständnis der jeweiligen Disziplin übereinstimmt.

Es ist ein bleibender Eindruck bei der Lektüre dieses Buches, besonders in der Diskussion der aristotelischen Metaphysik, dass die entwickelten Interpretationen klassischer Positionen diesen im Detail oft nicht gerecht werden. Neben der schon erwähnten, missverständlichen Charakterisierung der Metaphysik als „Wissenschaft der Wahrheit" betrifft dies vor allem die Interpretation der aristotelischen οὐσία, der zufolge die Charakterisierung als aktuales Seinsprinzip zugunsten eines Verständnisses als Prinzip der Potentialität aufgegeben werden müsse. Der Verf. wird hier in seiner Darstellung der Komplexität der aristotelischen Position nicht gerecht. Ähnliches ließe sich über die Behauptung sagen, dass die Materie lediglich notwendige Bedingung der Verwirklichung einer Essenz sei (vgl. 80, 91). Hier übersieht der Verf., dass Aristoteles die Materie durchaus als ein eigenständiges Seinsprinzip betrachtet, das auch originärer Bestandteil der Essenz eines Seienden ist (vgl. z. B. den in der Definition der Seele enthaltenen Verweis auf den Organismus als spezifische Materie, *De anima* II.1, 412b4–6). Solche Ungenauigkeiten schwächen letztlich die Überzeugungskraft des Ansatzes, den der Verf. im vorliegenden Buch entwickelt, denn der Übergang vom Begriff des Seienden zu dem der Erscheinung, mithin von antiker Metaphysik zur Phänomenologie, wird hier vor allem durch die Kritik an Aristoteles motiviert.

Dennoch bleibt die Lektüre dieses Buchs durchaus lohnend. Dem Verf. gelingt es durch seine regelmäßigen Querverweise, systematische Parallelen zwischen antiker Metaphysik und Phänomenologie herauszuarbeiten, und liefert so zahlreiche Anknüpfungspunkte für die Frage, wie sich die Ressourcen beider philosophischen Schulen für das Projekt der Metaphysik nutzbar machen lassen. F. Hamann

Schleiff, Matthias: *Schöpfung, Zufall oder viele Universen?* Ein teleologisches Argument aus der Feinabstimmung der Naturkonstanten (Collegium Metaphysicum; 21).Tübingen: Mohr Siebeck 2019. XII/319 S., ISBN 978–3–16–156418–5 (Paperback).

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist der Versuch des gemeinsamen Nachdenkens von Theologie und Kosmologie über „das Projekt eines teleologischen Arguments aus der Feinabstimmung kosmischer Parameter" (279). Erste Wegmarken lassen sich hier, wie Matthias Schleiff (= S.) betont, durch die Orientierung an klassischen Formulierungen teleologischer Argumente gewinnen. Trotz aller Einzelentscheidungen, in denen ein heutiges Argument andere Wege gehe als seine Vorgänger, verbinde alte und neue Argumente noch immer mehr, als sie trennt. S. nennt dreierlei: Erstens den genauen Blick auf die Wirklichkeit, zweitens ein Pathos der Empirie und drittens das Bild des ordnenden Schöpfers. Wovon sich ein teleologisches Denken unter den Bedingungen des naturwissenschaftlichen Paradigmas der Gegenwart allerdings trennen müsse, sei „der Anspruch, den Schöpfer als die einzig denkbare Ursache der natürlichen Ordnung zu begreifen" (ebd.). Schon die Teilnehmer der Hume'schen *Dialoge über natürliche Religion* waren erfindungsreich darin, dass sie phantasievolle Alternativen ersonnen haben. In der weiteren Auseinandersetzung über das Problem der Feinabstimmung wurde deutlich, dass sich mit dem Aufkommen solcher Erklärungsalternativen, auch die logische Form des Argumentes ändern musste. Ein „Gottesbeweis" im engeren Sinne, der mit

dem Anspruch verbunden ist, „mit deduktiver Strenge logische Eindeutigkeit herzustellen“ (ebd.), ist nun nicht mehr möglich. Ein solches Scheitern des Paradigmas deduktiver Rationalität an diesem Schritt, der den Schluss von der Ordnung auf den Ordner formulieren soll, ist nach S. zwar einschneidend für das teleologische Argument, denn es bedeute „das Ende letzter Sicherheit und unbezweifelbarer Gewissheit“, jedoch „nicht das Ende des vernünftigen Nachdenkens über die Frage nach dem schöpferischen Anfang der Welt“ (ebd.). Auch nach dem Ende der Gottesbeweise gibt es, wie S. formuliert, „Orientierungshilfen der Vernunft, die Halt an der Erfahrung suchen, kurz Argumente“ (ebd.). Weiterhin gibt S. zu bedenken, dass auch die Naturwissenschaften nicht deduktiv in ihren Schlüssen und Argumenten verfahren. Von daher legt sich für die Gestalt, die das teleologische Argument nun annehmen kann, eine Anleihe bei den Schlussmustern nahe, die aus dem Bereich der Naturwissenschaften vertraut sind. Der Rekurs auf den „Schluss auf die beste Erklärung“ ermöglichte, was ein deduktives Procedere vermissen ließ. Er bot die Möglichkeit, verschiedene Erklärungstypen zu berücksichtigen, sie gegenüberzustellen und die beste zu akzeptieren, und damit den Rückgriff auf „ein bewährtes Muster empirisch verfahrender Wissenschaften“ (280).

Die treibende Kraft der mit der Natur befassten Wissenschaften war, wie S. betont, „seit jeher die Suche nach Ordnung, Struktur, Mustern, und Regularitäten“ (ebd.). Seit der Zeit, da klassische Vertreter des teleologischen Denkens ihre Argumente vorgetragen hätten, habe zweifellos „das Wissen über diese in der Natur vorfindlichen Ordnungsmuster in Breite und Tiefe in enormem Ausmaß zugenommen“ (ebd.). Manchen teleologischen Argumenten sei dadurch die Grundlage genommen worden. Besonders ist das nach S. auf dem Gebiet der Biologie der Fall. Auf dem Gebiet der Physik und der Kosmologie dagegen sind ihm zufolge „die Aussichten teleologischer Argumente eher besser geworden“ (ebd.). Hierfür steht namentlich „das Phänomen der Feinabstimmung von Naturkonstanten und kosmischen Anfangsbedingungen“ (ebd.). Es waren also Physiker und Kosmologen und nicht etwa Theologen mit ihrem Hang zur Apologie, die in den vergangenen Jahrzehnten diesem Phänomen Aufmerksamkeit geschenkt haben. Und je genauer sie diesem Phänomen nachgingen, desto mehr wurde nach S. deutlich: „Die Biologie des Lebens fußt auf einer spezifischen Physik des Kosmos. Ganz besonders zeigte sich dies bei den Werten einer ganzen Reihe von Naturkonstanten und kosmischen Anfangsbedingungen: Wären sie nur geringfügig anders gewesen, hätte „dies die Existenz jeder Form von Leben, das sich wie wir seiner eigenen Existenz bewusst werden kann, unmöglich gemacht“ (ebd.). Die Versuchung, diese Beobachtung unmittelbar in eine Bestätigung für den Glauben umzuwandeln, sei freilich nicht gering. Wichtig war es nach S. in diesem Zusammenhang, „demgegenüber daran festzuhalten, dass das Staunen über ein Phänomen das Bemühen um ein rational und methodisch abgesichertes Vorgehen nicht ersetzen kann. […] Von der ‚Feinabstimmung‘ zum ‚Feinabstimmer‘ gelangt man wiederum nur auf dem Wege des Arguments“ (ebd.). Dieser Anstrengung habe sich seine Arbeit, wie S. betont, „in ihrem Gang durch das teleologische Feinabstimmungsargument unterzogen“ (ebd.).

Reduziert auf seine logische Struktur präsentiert sich das Feinabstimmungsargument seines Erachtens wie folgt: 1) Die Feinabstimmung von Naturkonstanten und kosmischen Anfangsbedingungen bedarf der Erklärung. Es handelt sich hier nämlich um ein überraschendes Phänomen. 2) Die Hypothese einer zielgerichteten Planung erklärt das Phänomen der Feinabstimmung. Das heißt, im Fall, dass die Schöpfungshypothese wahr ist, wäre das Phänomen der Feinabstimmung nicht mehr überraschend. 3) Die Schöpfungshypothese erklärt das Phänomen der Feinabstimmung besser als konkurrierende Erklärungshypothesen wie etwa die Multiversumshypothese. 4) Es ergibt sich als Schlussfolgerung: „Es ist rational gerechtfertigt, die Schöpfungshypothese zu akzeptieren“ (124).

Das Ziel des Feinabstimmungsarguments ist es laut S., die „drei Prämissen zu verteidigen“ (281). Zu bewähren hat sich ihm zufolge als erstes die Behauptung,

dass die als „Schöpfungshypothese" eingeführte „Hypothese einer zielgerichteten Planung erklärt, was das Phänomen der Feinabstimmung an Fragen aufwirft" (ebd.). Die Diskussion dieser Prämisse mache für ihn deutlich, was auch aus der Sicht eines theologisch geleiteten Erkenntnisinteresses zweifellos bemerkenswert sei. Denn anders als oft erwartet lasse „eine personale Ausdeutung der Schöpfungshypothese das Feinabstimmungsargument nicht schlechter, sondern besser dastehen als rivalisierende Auffassungen, die sich auf die Instanz der Schöpfung nicht festlegen möchten oder sie bewusst nicht-personal besetzen" (ebd.). Die Erklärungsleistung der teleologischen Hypothese, so zeige sich, hänge stark „an der Rede von Zielen und Zwecken, die am plausibelsten als Attribute einer Person zu verstehen" (ebd.) seien. Während nämlich eine nicht-personale Schöpfungsinstanz, der nichts anderes als ein abstraktes Allvermögen zugeschrieben werde, gegenüber der Annahme einer zufälligen Entstehung des Kosmos nicht im Vorteil sei, weil sie ebenso jedes andere Universum hätte schaffen können, mache „eine personal gedeutete Schöpfungshypothese die besonderen Eigenheiten eines Kosmos, in dem sich bewusste Lebewesen entfalten können, sehr viel verständlicher" (ebd.). S. begründet das wie folgt näher: „Ein Schöpfer, der selbst Person ist, […] zielt mit der Schöpfung darauf ab, anderen Personen Raum zu geben" (ebd.). Theologisch lässt sich hier das personale Gegenüber von Gott und Mensch wiederfinden. Und auch wenn sich das teleologische Argument eine theologische Deutung im engeren Sinne versagt, kann an dieser Stelle deutlich werden, wie sich schon aus der Sicht eines rationalen Arguments mehr fordern lässt als der Rekurs auf ein erstes Prinzip oder eine abstrakte Planungsinstanz. Was die Theologie hier über die Person des Schöpfers zu sagen hat, kann zu einem Bestandteil des Arguments werden, der das Feinabstimmungsargument stärker und überzeugender macht. Die Theologie trägt hier also zu einem kosmologischen Gesamtverständnis bei, an dem auch andere Disziplinen jeweils ihren Anteil haben.

Als zweite Prämisse des teleologischen Arguments steht nach S. „eine Behauptung auf dem Prüfstand, die einem als Schluss für die beste Erklärung konzipierten Feinabstimmungsargument eine erhebliche Begründungslast aufbürdet" (282). In Frage gestellt wurde nämlich, dass es sich bei der Feinabstimmung kosmischer Parameter überhaupt um ein Phänomen handle, das einer Begründung bedürfe. Widerspruch erfuhr diese These von Seiten eines „erkenntnistheoretischen Fatalismus", der den Vorschlag machte, „sich mit den kosmischen Koinzidenzen als einem glücklichen, aber bedeutungslosen Zufall abzufinden" (ebd.). Nach S. erwies sich diese Option bei näherem Hinsehen jedoch als „eine kaum verhüllte Strategie irrationaler Antwortverweigerung" (ebd.). Als ein raffinierterer Einspruch gegen dieselbe Hypothese erschien später der Einwand des Anthropischen Prinzips. Hier wird geltend gemacht, dass es im Fall der Feinabstimmung nichts zu erklären gebe, da schon die Logik dafür bürge, dass sich ein Beobachter des Universum in einem Universum vorfinden müsse, in dem die Bedingungen für die Existenz von Beobachtern gegeben seien. S. merkt zu dieser Argumentation an: Mit Recht mache das Anthropische Prinzip darauf aufmerksam, dass wir keinen Kosmos beobachten können, der nicht mit der Existenz von Beobachtern verträglich ist. Dies sei aber nicht gleichbedeutend damit, dass die besondere Lage, in der wir uns in einem feinabgestimmten Universum finden, dadurch in irgendeiner Weise garantiert wäre. S. spricht hier von einem „Kurzschluss, dem die Verfechter des Anthropologischen Einwands erliegen" (ebd.). Denn die Beobachtung, dass wir uns in einem lebensfreundlichen Kosmos befinden, werde durch ein Anthropisches Prinzip nicht wertlos. Sie bleibe eine „erstaunliche Tatsache, für die wir nach Erklärungen suchen dürfen" (ebd.).

Die dritte Prämisse, welche das Feinabstimmungsargument trägt, ist die Behauptung, dass die Schöpfungshypothese die kosmische Feinabstimmung besser erklärt als die mit ihr konkurrierenden Hypothesen. In diesem Zusammenhang bedarf es einer Auseinandersetzung mit der „Multiversumshypothese", „der gegenwärtig von vielen Naturwissenschaftlern ins Feld geschickten Konkurrentin der Schöpfungshypothese" (ebd.). Mit dem Postulat einer Pluralität von Universen bietet auch sie

„eine potentielle Erklärung des Phänomens der Feinabstimmung" (ebd.). Freilich bewertet S. diese Alternative kritisch. Er hält fest: „Die Behauptung der Verwirklichung unendlich vieler oder aller möglichen Universen zeigte sich als Übertreibung, die mathematische und physikalische Beschreibungskategorien verwechselt. Empirisch ist sie gehaltlos, weil sie sich der Überprüfung grundsätzlich entzieht (während die Schöpfungshypothese sich durchaus auf Aussagen einlässt, die sich an der Erfahrung bewähren müssen). Zeigen ließ sich auch, dass das Problem der Feinabstimmung mit der Multiversumshypothese nicht gelöst, sondern nur verschoben ist. Unter den Bedingungen der Multiversumskosmologie kann die naturalistische Option schließlich auch nicht mehr den Vorzug der explanatorischen Einfachheit für sich verbuchen" (282 f.).

Mit den drei soeben genannten Prämissen ist das Argument komplett, das, kurz zusammengefasst, so lautet: „1) Das Phänomen der Feinabstimmung benötigt eine Erklärung. 2) Die Schöpfungshypothese bietet diese Erklärung. 3) Diese Erklärung ist besser als andere Erklärungen. Der Schluss auf die beste Erklärung lizensiert, daraus die Konsequenz zu ziehen: Es ist rational gerechtfertigt, die Schöpfungshypothese zu akzeptieren" (283).

Nach S. lassen sich die theologische Reflexion der Schöpfung und das Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaften von einem so formulierten Feinabstimmungsargument in vielfältiger Weise anregen. Dabei gilt es ihm zufolge aber zunächst einmal klarzustellen, dass die Schöpfungshypothese ausdrücklich nicht als Hypothese über den „Gott des Himmels und der Erde" entworfen sei, den der christliche Glaube bekennt. Denn theologisch lasse sich über den Schöpfer „immer mehr sagen, aber gewiss nie weniger" (ebd.). Und so lasse sich aus der Perspektive des glaubenden Vertrauens auf die Wirksamkeit Gottes in allen Vollzügen der Welt das, was ein teleologisches Argument über einen kosmischen „Feinabstimmer" sagt, als Hinweis auf den „Schöpfer des Himmels und der Erde" als Adressat des gelebten Glaubens verstehen. Aus der Sicht der Naturwissenschaften gilt nach S. umgekehrt: Sie könnten weniger sagen, aber nie mehr. Sie müssten sich nicht auf das Denkmuster der Teleologie einlassen, aber täten, wie S. betont, „gut daran, sich daran erinnern zu lassen, dass sie angetreten sind, mit dem Kosmos auch die Stellung des Menschen in der Welt verständlich zu machen – ein Anliegen, für das sich das Feinabstimmungsargument in besonderer Weise in den Dienst nehmen ließe" (ebd.).

Während bei der Diskussion um das Feinabstimmungsargument heute nicht selten Beckermanns antitheistisches Argument aus dem Übel in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt wird, setzt S. abschließend also andere Akzente. Er ist nämlich der Meinung, dass sich Theologie und Naturwissenschaften durch das Feinabstimmungsargument wieder in ein Gespräch verwickeln lassen können, das ihren jeweiligen Horizont weitet. Für die Theologie heißt das, sich der Herausforderung zu stellen, „das Ganze von Gott, Mensch und Welt wieder neu in den Blick zu nehmen – und sich dabei von den mit der Natur befassten Wissenschaften auch die Mahnung gefallen zu lassen, dem Gespräch über eben diejenige Welt nicht auszuweichen, die auch Gegenstand unseres wissenschaftlichen Weltzugriffs ist" (ebd.). Die Theologie könne daraus, so meint er, Entdeckungen gewinnen, die ihr die Erfahrung der Welt als Gottes Schöpfung neu erschlössen. Neu zugänglich werde so von Seiten der Kosmologie etwa „die Einsicht, dass die Geschichte der heilvollen Zuwendung Gottes zu den Menschen ihren Anfang und Grund hat in der Schöpfung des Kosmos" (284). Von daher scheint nach S. schon in der Ausstattung des Universums der Wille Gottes durch, in Beziehung zu einem Geschöpf zu treten, das sein Gegenüber werden kann. Zudem ließe sich zeigen, „dass das, was das Feinabstimmungsargument hier aufdeckt, nicht auf den Anfang der Welt beschränkt ist: Kosmische Konstanten machen Naturzusammenhänge insgesamt berechenbar und verlässlich. Aus der Perspektive des Glaubens spiegelt sich hier die Treue eines Schöpfers, der seiner Welt schöpferisch weiter zugewandt bleibt" (ebd.). Eine besondere Pointe des Feinabstimmungsarguments ist nach S., „dass das, was

an dieser Stelle theologisch über den Schöpfer gesagt wird, auch Gewicht für die Kraft und Plausibilität des teleologischen Arguments hat: Ein Schöpfer, der selbst Person ist und mit seiner Schöpfung Raum für ein personales Gegenüber schafft, ist kein Additum, sondern Essenz eines überzeugenden teleologischen Arguments aus der Feinabstimmung" (ebd.). Teleologische Denkmuster erwiesen sich dabei als Möglichkeit, „einen Zusammenhang in Begriffe zu fassen, der theologisch nicht aufgegeben werden darf: dass Gott mit seiner Schöpfung etwas vorhat, dass sein Handeln auf die volle Gemeinschaft mit seinem Geschöpf zielt und dass alles Geschehen in Natur und Geschichte eingeordnet in diesen heilvollen Willen Gottes ist" (ebd.).

H.-L. Ollig SJ

Jaworski, William: *Structure and the Metaphysics of Mind*. How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem. Oxford: Oxford University Press 2016. IX/361 S., ISBN 978–0–19–874956–1 (Hardback).

Die zu besprechende Monographie fügt sich in die Serie neuerer Arbeiten zum aristotelisch inspirierten Materie-Form-Dualismus – auch Hylemorphismus genannt – ein, die weniger an der historischen Rekonstruktion der hylemorphistischen Doktrin als an der Nutzung ihrer grundbegrifflichen Ressourcen für die Lösung sogenannter Leib-Seele- bzw. Gehirn-Geist-Probleme interessiert sind. (Für einen Überblick mit ausführlicher Bibliographie vgl. A. Marmodoro/M. Paolini Paoletti, „Introduction to the Special Issue on Form, Structure and Hylomorphism", in: Synthese [2019] 1–10; DOI: 10.1007/s11229-019-02441-0.) Der Verfasser (= J.) versteht seinen Beitrag als naturalistisch in einem weiten Sinn, d. h. er siedelt seine Theorie zwischen reduktivem Physikalismus und starker psycho-physischer Emergenz an (3). Der für ihn zentrale explanatorische Begriff ist der Begriff der „Struktur", der Nachfolgebegriff der aristotelischen „Form" (εἶδος, μορφή). Strukturen sind dafür verantwortlich, dass es neben den Teilchen der Physik und ihren Kräften noch etwas anderes gibt, z. B. Pflanzen, Tiere, Menschen. Lebewesen existieren dank höherstufiger Strukturen, die niederstufige Entitäten und ihre Kräfte zu komplexen Ganzheiten zusammenführen und integrieren. Einige Individuen, paradigmatisch Lebewesen, bestehen aus „Materialien", die in bestimmter Weise „strukturiert oder organisiert" sind (1, alle Übers. von Watzka). Unter „Material" versteht J. die Mikroteilchen der Physik, aber auch die Makromoleküle der organischen Chemie, Zellen, Zellverbände, neuronale Netzwerke usw., d. h. strukturierte Individuen auf einer Ebene unterhalb der komplexer strukturierten Individuen wie Pflanzen, Tiere, Menschen. Strukturen sind Dispositionen bzw. Kräfte (*powers*), die sich im Verhalten strukturierter Ganzheiten manifestieren. Zu diesen Kräften zählen im Fall des Menschen Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit sowie die Fähigkeit, zu denken und zu handeln (2). Strukturen sind irreduzible Bestandteile der physischen Welt, d. h. sie sind weder auf ihre materiellen Bestandteile und deren Anordnung reduzierbar, noch sind sie emergente Phänomene.

In Kapitel 1 wird der hylemorphistische Begriff der Struktur von anderen derzeit vertretenen Konzeptionen abgegrenzt und zugunsten einer realistischen Lesart verteidigt. Die Kapitel 2 und 3 bereiten den ontologisch-kategorialen Rahmen der nachfolgenden Untersuchung vor. J. setzt eine Ding-Eigenschaft-Ontologie voraus: Eigenschaften werden ontologisch sparsam (*sparse*) angesetzt (35); auf die Annahme der Existenz von Eigenschaftsuniversalien lasse sich verzichten (38), da die Rolle eines Trägers der Fähigkeiten natürlicher Individuen ohnehin nur von partikularen Eigenschaften (*tropes*), niemals von Universalien, ausgefüllt werden könne. In den Kapiteln 4 und 5 verteidigt J. die von ihm so genannte „Identitätstheorie" der Dispositionen bzw. Kräfte, wonach eine Eigenschaft nicht auf eine einzige kausale Rolle festgelegt sei, sondern eine Vielzahl solcher Rollen entsprechend der Vielzahl möglicher explanatorischer Strategien in den Einzelwissenschaften ausüben könne (53). Die Identitätstheorie läuft auf die Zurückweisung der Unterscheidung von höherstufigen „dispositionalen" und basalen „qualitativen" bzw. „kategorialen"

Eigenschaften hinaus, d. h. Dispositionen sind mit ihrer kausalen Basis identisch (65, 70). In Kapitel 6 wird der für den Hylemorphismus so zentrale Begriff der Struktur wieder aufgegriffen und einer ontologischen Analyse unterworfen. Strukturen sind erstens Eigenschaften, die wie alle Eigenschaften mit Dispositionen bzw. Kräften (*powers*) identisch sind – im Fall der Strukturen geht es um die Disposition, vorgegebene Materialien zu organisieren oder strukturieren (94). Strukturen sind zweitens partikulare Eigenschaften (*tropes*), keine Universalien. Wenn wir z. B. sagen, dass die Struktur eines menschlichen Individuums entsprechendes biologisches Material „in der Weise eines Menschen" (*human-wise*) konfiguriert, impliziert dies nicht, dass ein Universal „konfiguriert in der Weise eines Menschen" existiert. Die Art und Weise, in der das biologische Material in mir konfiguriert ist, ist numerisch verschieden von der Art und Weise, in der es in einer anderen Person konfiguriert ist (ebd.). Wie alle Nominalisten geht J. davon aus, dass maximale Ähnlichkeit hinreichend ist, um die Gemeinsamkeit der Prädikation und damit ihre explanatorische Kraft zu rechtfertigen. Strukturen sind drittens wie alle dispositionalen Eigenschaften spezifisch gerichtet, d. h. in ihrem Fall auf die Entstehung und den Erhalt des lebensfähigen Zustands eines Organismus einschließlich seiner Fähigkeiten und der Manifestation dieser Fähigkeiten (ebd.). Neben dem gegenstandskonstitutiven (*individual-making*) Aspekt der Strukturen gibt es den leistungskonstitutiven (*activity-making*) Aspekt (93). Ein viertes Merkmal der Strukturen ist, dass sie die Kräfte (*powers*), die sie auf ihr Material übertragen, notwendig übertragen (96). J. versteht seine Konzeption als Weiterentwicklung der Theorie Peter van Inwagens über die Phänomene der materiellen Zusammensetzung und des Lebens (vgl. P. van Inwagen, *Material Beings*, Ithaca [NY] 1990), wobei J. in einigen Details von dieser Theorie abweicht, z. B. hinsichtlich der Frage der Existenz von Ebenen oder Schichten der natürlichen Welt. Im Unterschied zu van Inwagen ist J. kein Atomist und er übernimmt nicht das Prinzip des mereologischen Nihilismus, wonach mereologische Atome niemals mereologisch komplexe Gegenstände bilden könnten. Hylemorphisten betonen, dass strukturierte Individuen mindestens zwei Arten von Eigenschaften aufweisen können: Eigenschaften, die sie entsprechend ihrer gegenstandskonstitutiven Rolle haben, indem sie vorgegebenes Material in einem gegebenen Individuum zusammenführen und integrieren, und Eigenschaften, die die Materialien unabhängig von ihrer Integration in das Individuum haben (106). Die von Hylemorphisten seit alters kontrovers diskutierte Frage des Verhältnisses von Teil und Ganzem, sowohl in Bezug auf die organischen Teile des strukturierten Individuums als auch auf dessen Mikropartikel, wird von J. ausführlich diskutiert, wobei er die Auffassung vieler Thomisten zurückweist, dass die integrative Rolle der Form (Struktur) in Bezug auf die zu integrierenden Materiebestandteile nur so gedacht werden könne, dass letztere aufhörten zu existieren (121). Für J. existieren sie weiter, durch ihre Integration in das größere organische Ganze erwerben sie Eigenschaften, die sie vorher nicht besaßen und die jetzt in spezifischer Weise zu den Leistungen des Ganzen beitragen (123). Die hylemorphistische Sicht strukturierter Ganzheiten sieht sich einer Palette von Einwänden ausgesetzt, die in der neueren analytischen Ontologie unter dem Titel „Paradoxien der materiellen Zusammensetzung" diskutiert werden. In Kapitel 7 werden diese Einwände nacheinander entkräftet.

Kapitel 8 ist einem wichtigen Teilaspekt der konstitutiven Rolle von Strukturen gewidmet, der Konstitution der spezifischen Leistungen bzw. Aktivitäten (*activities*) eines Individuums, wobei J. unter *activities* nicht nur Handlungen, sondern auch Körperfunktionen wie Atmung, Stoffwechsel, Fortpflanzung oder auch intellektuelle Tätigkeiten versteht. Der Annahme, dass es neben den gegenstandskonstitutiven (*individual-making*) Strukturen auch leistungskonstitutive (*activity-making*) Strukturen gebe, liegt die Beobachtung zugrunde, dass sich in dem Verhalten strukturierter Individuen die Fähigkeiten bzw. Dispositionen ihrer Teile in geordneter Weise manifestieren (155). Aus dieser Beobachtung leitet J. zwei Prinzipien ab, erstens das Prinzip der Zusammensetzung der Leistungen

(*activities*) eines strukturierten Individuums aus den Leistungen seiner Teile (160) und zweitens das Prinzip der notwendigen Verkörperung der Fähigkeiten (*powers*) eines strukturierten Individuums in den Fähigkeiten seiner Teile (161). Das zuletzt angeführte Prinzip macht das Bestehen einer robusten Relation der Supervenienz der Eigenschaften eines strukturierten Individuums über den Eigenschaften seiner Teile, die als naturgesetzliche Notwendigkeit (*necessitation*) zu deuten ist, erforderlich (178). J. legt jedoch größten Wert darauf, dass das Bestehen einer solchen robusten Relation keineswegs auf eine Mikro-Determination der Makro-Eigenschaften eines strukturierten Individuums hinauslaufe (199), ja dass das Prinzip der notwendigen Verkörperung der Fähigkeiten eines Individuums in den Fähigkeiten seiner Teile mit einer Pluralität kausaler Erklärungen, die sich von der (physikalischen oder biochemischen) Mikroebene bis auf die psychologische Ebene erstrecken könne, kompatibel sei (201–208). Die ontologischen Schlussfolgerungen aus dem Prinzip der notwendigen Verkörperung der Fähigkeiten strukturierter Individuen werden in den Kapiteln 9 und 10 erörtert.

Kapitel 11 dient der Situierung der von J. entwickelten Spielart des Hylemorphismus innerhalb des heute vertretenen Spektrums der Leib-Seele-Theorien, insbesondere der reduktiven und nicht-reduktiven Varianten des Physikalismus. In Kapitel 12 thematisiert J. den von prominenter Stelle vorgetragenen Einwand, der Hylemorphismus sei eine „freundliche Version des Materialismus" (B. Williams, „Hylemorphism", in: ders., *The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy*, Princeton 2006, 218–229, hier 224). Zur Begründung dieses Einwands wird angeführt, dass die Strukturen, die der Hylemorphismus im Auge hat, nichts weiter als komplexe Relationen physikalischer Partikel seien. Nicht weniger problematisch ist die Auffassung, dass die Aktivitäten strukturierter Individuen in die Subaktivitäten ihrer Teile und des sie umgebenden Materials zerlegbar sein müssten (213). Aus hylemorphistischer Sicht setzen sich Gedanken, Erlebnisse und Wahrnehmungen aus den geordneten Manifestationen der dispositionalen Eigenschaften von Dingen auf der Mikroebene zusammen. Mentale Eigenschaften sind auf dem Weg einer funktionalen Analyse bestimmbar, von phänomenalem Bewusstsein ist an keiner Stelle die Rede (214). Um Einwände dieser Art auszuräumen, macht J. auf den Umstand aufmerksam, dass in seiner Theorie nicht alle Eigenschaften eines strukturierten Individuums x Eigenschaften seiner Teile sein müssen, sondern dass x auch Eigenschaften besitzen kann, die es allein aufgrund seiner Struktur hat. Auch wenn es wahr ist, dass x vollständig zerlegbar ist in seine materiellen Bestandteile $y_1, y_2, \ldots, y_n$, ist es auch wahr, dass x einige Eigenschaften besitzt, die keines der y besitzt. Gleiches gilt für die Aktivitäten von x im Verhältnis zu den Aktivitäten seiner materiellen Bestandteile (252). Den Vorwurf, der Hylemorphismus leiste einer funktionalen und damit mechanistischen Erklärung des phänomenalen Bewusstseins Vorschub, weist J. in der Weise zurück, dass er David Chalmers verschiedentlich vorgetragenes Argument der Vorstellbarkeit (*conceivability*) der Nicht-Supervenienz phänomenal bewusster Zustände über den physikalischen Zuständen eines Organismus zurückweist. Für J. gibt es kein „schwieriges Problem des Bewusstseins" (254). In Kapitel 13 setzt er sich mit konkurrierenden Versionen des zeitgenössischen Hylemorphismus auseinander, insbesondere denen von Kit Fine („Form and Coincidence", in: PAS.S 82 [2008] 101–118), Mark Johnston („Hylemorphism", in: JPh 103 [2006] 652–698) und Kathryn Koslicki (*The Structure of Objects*, Oxford 2008). Als Vorzug seiner Theorie führt er ins Feld, dass sie geeignet sei, gleich mehrere sogenannte Leib-Seele-Probleme – z. B. das Problem der kruden Faktizität der Emergenzrelation (276), das Problem der Abwärts-Verursachung (280), das Problem der Epiphänomenalität bewusster Zustände (292), das Problem ihrer multiplen Realisierbarkeit (307), das Problem des Fremdpsychischen (294) und das damit verschränkte Problem des analytischen Behaviorismus (301) – einer eleganten Lösung zuzuführen. In Kapitel 14 fasst J. noch einmal die Tugenden des Hylemorphismus gegenüber anderen Versionen des Leib-Seele-Verhältnisses, des nicht-reduktiven Physikalismus, der Emergenztheorie und

des Russell'schen Monismus, zusammen (314). Ein nicht zu leugnender Vorzug des Hylemorphismus sei es, dass er eine Pluralität von Strukturen der natürlichen Welt und damit einer Pluralität von autonomen Beschreibungsebenen und entsprechender wissenschaftlicher Disziplinen zu denken erlaube.

Die These der notwendigen Verkörperung aller Fähigkeiten strukturierter Individuen (*embodiment thesis*) wird selbstverständlich nicht von allen Hylemorphisten geteilt, z. B. nicht von Aristoteles, der davon ausging, dass ein Teil der Seele, nämlich der, der geistig erkennt, mit dem Körper „unvermischt" sei (*De anima* III.4, 429a18). Für J. handelt es sich um eine „Anomalie" im Theorieentwurf des Aristoteles, die daraus resultiere, dass Aristoteles das rationale Verstehen an das Modell der sinnlichen Wahrnehmung angleiche und daraus schließe, dass das Aufnehmen der Formen im Erkenntnisakt ohne Materie möglich sein müsse (166 f.). Die Annahme der notwendigen Verkörperung der Fähigkeiten strukturierter Individuen zählt für J. zur Rückfallposition (*default position*) jeder hylemorphistischen Metaphysik (164). Wer von dieser These abweiche, müsse seine Position begründen.

Wenn J. von der kompositionalen Struktur des Verhaltens strukturierter Individuen und deren Verkörperung spricht, hat er nicht nur Körperbewegungen, sondern alle Arten intentionaler Handlungen einschließlich solcher im Blick, die Philosophen als „mental" oder „psychologisch" kategorisieren, z. B. Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Urteilen (170). Alle Handlungen und Fähigkeiten strukturierter Individuen resultieren aus den koordinierten Manifestationen der dispositionalen Eigenschaften ihrer genuinen Teile sowie relevanter Ausschnitte ihrer Umwelt und sind in diesem Sinne in den Teilen verkörpert. Die Unterscheidung von „mental" und „physisch" schneidet nicht so tief, dass von ihr die fundamentale Ebene der Dispositionen strukturierter Individuen und ihrer Verkörperung berührt wäre (ebd.). Damit ist jeglichem Dualismus, sowohl auf der Ebene der Eigenschaften als auch auf der Ebene der Substanzen, eine Absage erteilt. Mentale Phänomene bilden keine eigene Klasse von Phänomenen, sie sind eine „Subspezies strukturierter Phänomene" (2). Diese Identifikation erlaubt es J., sogenannte Leib-Seele-Probleme elegant zu umgehen.

Was sind die Tugenden dieses Hylemorphismus? Er fügt sich in den umfassenderen Rahmen des „ontologischen Naturalismus" ein (18), wonach das und nur das existiert, worauf uns die besten wissenschaftlichen Methoden und Theorien verpflichten, nicht notwendigerweise allein die Physik. J. versteht sich nicht als Physikalist, d. h. er geht von der Existenz nicht nur der Partikel und Felder aus, die von der Physik beschrieben werden, sondern auch von der Existenz von Strukturen, die in den speziellen Wissenschaften (Chemie, Biologie, Neurophysiologie, Verhaltenswissenschaft) zu Erklärungszwecken postuliert werden. Die Berufung auf den Strukturenrealismus (*structure realism*) ist für ihn der entscheidende Grund, seine Position „hylemorphistisch" zu nennen (22). Mit der Anerkennung des Strukturenrealismus ist der Physikalismus aus dem Feld geschlagen. Neben der Physik bewahren die speziellen Wissenschaften nicht nur methodologisch, sondern auch ontologisch ihre Eigenständigkeit. Unser Bild der Welt ist reicher, als der Physikalismus uns weismachen will. Es existieren nicht nur Mikroteilchen, Felder, Wellen und deren Kräften in unterschiedlichen Konstellationen, sondern auch komplexe Individuen, die dank ihrer Struktur ihr „Material", das sich selbstverständlich aus nichts anderem als aus Mikroteilchen, Feldern, Wellen zusammensetzt, zu ordnen und zu integrieren vermögen. Es ist diese Sichtweise der Wirklichkeit, die J. unter Berufung auf Montgomery Furth bei Aristoteles wiederzufinden glaubt (M. Furth, „Transtemporal Stability in Aristotelian Substances", in: JPh 75 [1978] 624–646). Die Welt als dreidimensionaler Raum ist von empedokleischer Materie, den vier Elementen, angefüllt, die temporär Knoten und Wirbel entstehen lässt, solange Formen den Durchfluss der Materie strukturieren und ein dynamisches homöostatisches Gleichgewicht herstellen. Der moderne Hylemorphismus kann die nähere Bestimmung der Materie den Physikern überlassen. Die Nähe zu Aristoteles ist dennoch frappierend. Mit Hilfe des aristotelischen Bilds lässt sich auch der Unter-

schied zum heute vertretenen Physikalismus verdeutlichen. Wenn Physikalisten auf das Universum schauen, so J., sehen sie einen „gewaltigen Ozean von Materie und Energie", der durch unsere besten physikalischen Theorien beschreibbar ist (24). Wenn Hylemorphisten auf das Universum schauen, sehen sie den selben Ozean, den die Physikalisten sehen, sie sehen ihn jedoch durchsetzt von winzigen raumzeitlich lokalisierbaren Inseln der Stabilität, „vergleichbar den Strömungswirbeln in Flüssen" (*eddies*), mit erkennbaren Strukturen oder Formen (25). Das Verhalten dieser Inseln oder Wirbeln ist mit den begrifflichen Mitteln der Physik allein nicht vorhersagbar. Die Physik setzt uns in Stand, den Energie- und Materiefluss, der die strukturierten Individuen durchströmt, zu beschreiben, aber nicht die Verhaltensmuster, die aus dem komplexen Zusammenwirken der Ereignisse auf der Mikroebene resultieren und das Verhalten einer Pflanze, eines Tieres oder eines Menschen entstehen lassen. Die Physik kann nicht erklären, warum das „Material" ein Ganzes freisetzt, dessen Existenz nicht von dem Material abhängt, das zu einem gegebenen Zeitpunkt in dem Ganzen zusammengeschlossen ist. Der Blick auf das Material lässt auch nicht erkennen, warum das Ganze Fähigkeiten und Potenzen besitzt, die das Material für sich genommen nicht besitzt, wie z. B. die Fähigkeit zu Reproduktion, Stoffwechsel, Wahrnehmung, Bewusstsein, Geist. Es muss neben dem Material ein zusätzliches Prinzip in Anschlag gebracht werden, dass „für die Einheit und Persistenz des Ganzen" aufkommt und zu erklären vermag, „warum ein numerisch identisches Ganzes in Anbetracht des permanenten Durchflusses von Material, das in ihm zusammengeschlossen ist, existiert", und warum „lebendige Wesen die Potenzen besitzen, die sie nun einmal haben" (ebd.). Dieses Prinzip, sagen Hylemorphisten, begegnet uns in Gestalt der „dynamischen Strukturen, die wir in den Lebewesen vorfinden" (ebd.).

Nun zu den Schwierigkeiten des vorgelegten Entwurfs. Erleben, Wahrnehmen, Denken und Fühlen sind für J. „strukturierte Aktivitäten" (327), sie sind „in den Teilen", aus denen komplexe Individuen zusammengesetzt sind, „notwendig verkörpert" (322). Indem J. sämtliche psychologischen Prädikate funktional analysiert, vermag er die Aporien, in die jeder Physikalismus gerät und die zu Absatzbewegungen führten, elegant zu umschiffen. Der Funktionalismus mit Blick auf das Mentale war jedoch an der Aufgabe gescheitert zu erklären, wie ein Individuum, das ausschließlich aus physischen Teilen zusammengesetzt ist, Gefühle und Erlebnisse haben, in privilegierter Weise auf diese zugreifen, eine Erste-Person-Perspektive ausbilden und sich auf etwas in der Welt beziehen kann. Das Mentale ist in einem starken Sinne emergent. Die zentralen Fähigkeiten menschlicher Personen, z. B. die Fähigkeit, sich als Subjekt der eigenen bewussten mentalen Zustände zu wissen, sind weder in den Teilen der Person verkörpert, noch setzen sie sich aus den Aktivitäten dieser Teile zusammen, so dass sie auch nicht von diesen Aktivitäten naturgesetzlich hervorgebracht (*necessitated*) werden. Damit soll nicht bestritten werden, dass mentale (personale) Aktivitäten über den subpersonalen (neuronalen, biochemischen, physikalischen) Zuständen einer Person einschließlich der Zustände ihrer Umwelt supervenieren. Aus der These der (schwachen) Supervenienz des Mentalen über dem Physischen folgt jedoch nicht die stärkere These der notwendigen Verkörperung mentaler Aktivitäten in den (subpersonalen) Zuständen eines Organismus.

J. hat sich auf eine Spielart des analytischen Behaviorismus festgelegt, der es ihm erlaubt, psychologische Begriffe auf der Grundlage von Verhaltensbegriffen und kausalen Rollen zu analysieren und auf diese Weise die Probleme der Erlebnisqualitäten, des privilegierten Zugangs, der Intentionalität und des Selbstbewusstseins zu trivialisieren. J. hat das Leib-Seele-Problem nicht gelöst, er hat es trivialisiert, indem er aus seiner Problemskizze die schwierigen Aspekte des Leib-Seele-Problems – phänomenales Bewusstseins, Erste-Person-Perspektive, Selbstsein, Intentionalität – ausklammert. H. Watzka SJ

Stuckrad, Kocku von: *Die Seele im 20. Jahrhundert.* Eine Kulturgeschichte. Paderborn: Wilhelm Fink 2019. XI/279 S., ISBN 978–3–7705–6437–8 (Hardback); 978–3–8467–6437–4 (PDF).

Wittgenstein bekannte in den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts, es würde lange dauern, bis wir unsere Unterwürfigkeit der Psychoanalyse gegenüber verlieren würden. Dies ist diesem Buch nicht vorzuwerfen, der Verf. lässt Freud als Monolithen der Seelenforschung fast ganz aus, rekurriert auf Jung, auf die Wechselfälle naturwissenschaftlich inspirierter Psychologie sowie auf „Grundfragen, die immer neu aufgebracht wurden" (7). Die Frage nach der Seele wird als eine nach Diskursen, Diskursformationen, Diskursknoten und -verkettungen beantwortet. Dies hat den Vorteil, in Bezug auf die Kategorien, bei denen Foucault und Habermas mitgesprochen haben, über ein eingeordnetes Instrumentarium zu verfügen, an dem sich die Darstellung orientiert. Gleichzeitig verbleibt die Zielsetzung der Seelengeschichte als Diskursgeschichte manchmal formal im Behaupteten, die Auswahl der Aspekte betreffend im willkürlich Kombinierten: Diskursknoten werden benannt, bei Kiesewetter etwa ein solcher, der „aus Okkultismus, Seele, Transzendenz, Phänomenologie, Geist, Magie und Wunder besteht, der aber auch die Philosophie, die Mystik, die übersinnliche Weltanschauung und die Geheimwissenschaft (Kiesewetter 1894) mit einschließt" (17). Die Ausdifferenzierung der Diskurse wird meist nicht näher beschrieben und analysiert, auch wenn es anregend sein mag, anhand von Langzitaten und Verweisen die Geschichte der Seelenwissenschaft nachzuvollziehen. Dies gilt umso mehr, da die Seele im 20. Jahrhundert ihre unhinterfragte Kraft verloren hat; sie ist kein Essential des Glaubens mehr und hatte doch, in den Konnotationen des Verwunschenseins wie des Vorrangs der geistigen vor der materiellen Substanz im cartesianisch-dualistischen Weltbild, etwas versprochen. Das 20. Jahrhundert hat diese Konnotationen nach dem Bruch, nach der Barbarei unwahrscheinlich werden lassen. Das Buch ist in zwei Teile gegliedert, der erste Teil behandelt die Seele im kulturellen Diskurs zwischen 1870 und 1930, der zweite Teil beleuchtet die Seele von 1950 bis heute: „Von Europa nach Amerika und zurück" – auch Seelengeschichte ist Globalgeschichte. Doch hat man nicht immer von einem Verständnis der Seele gewusst, das *local knowledge*, Unsterblichkeitstraum und den Sinn für das Wunderbare überblendete? In diesem Sinne ist die Rede von der Seele ein Versprechen geblieben. Der Verf. sucht die Seele v. a. in kollektiven Kontexten; das „kosmische Potenzial der Seele" (121) gelingt in Zusammenhängen transpersonaler Psychologie.

Wie jede Kulturgeschichte hat auch diese hier („eine", nicht „die", heißt es bescheiden) sich auf jene prägenden Symbolismen zu beziehen, deren Pointe und Geltungskraft in ihrer unbewussten, dabei unvermeidbaren Rolle zu sehen sind. Mit *pneuma* (Luft, Hauch, Atem), *psychē* und dem Verb *psychein* (atmen) sowie dem lateinischen *anima* (Atem) setzte die Karriere des Begriffs in ihrer kulturprägenden Gestalt ein. Die Stellung der Seelensemantik und -thematisierung wird zwischen Naturforschung, Psychologie und Okkultismus nachgezeichnet. Dass es neben den offensichtlichen Assoziationen initial andere gab, die den Begriff der Seele prägten und dann an Einfluss verloren, zeigt die konversive Natur jeder gültigen Begriffsprägung an. Gleichwohl sei der Seelenbegriff „aus der Mode gekommen", aber stark verankert „in vielen christlich geprägten Kulturen außerhalb Europas und Nordamerikas" (9). Der Verf. scheint in einer Ferne zu seinem Gegenstand zu stehen. Verantwortlich ist die Vorgeschichte, wieder eine konzeptuell verbindlich Wirkende, die auf Thomas von Aquin und seine Lehre verweist, die die Psychologie der Kirche festgeschrieben hat. Der Mensch braucht die Taufe, damit die *anima vegetativa* sich zur *anima rationalis* oder *anima intellectiva* erhebe. Die Geschichte der Seele ist, jenseits der rezenten Diskursmetaphorik, eine Geschichte der Erhebung des Menschen über Umstände, denen er seine kulturellen Symbolismen letztlich verdankt. Die Achse Natur-Kultur ist zu beachten, die über ein Feld reicht, auf dem Gegendeutung auf Deutung folgt und das nicht in Bezug auf eine Seite entscheidbar ist (vgl. die vermittelnden Arbeiten von Philippe Descola). Die

Rede von der Seele hat einmal die Diskurshoheit gehabt, aber sie erschöpft sich nicht in diesem Status, ist, da sie vielen – von Goethe, der unter die Denker gezählt wird (10) bis Dilthey und Nietzsche – thematisch war, eine stille, die Kulturentwicklung begleitende Konstante. Sie ist fast eine Daseinsmetapher im Sinne Blumenbergs, wie in der Beschreibung des „orphischen Geflechts" Rilkes (33–40) deutlich wird: „Das war der Seelen wunderliches Bergwerk. / Wie stille Silbererze gingen sie / als Adern durch sein Dunkel." (34; aus Rilke, *Orpheus, Eurydike, Hermes*) Hier scheint das Versprechen der Seele auf, widerständig, Kultur schaffend, nicht ausdeutbar. Gleichzeitig wird die Geschichte der Seele im 20. Jahrhundert von Anfang an als Krisengeschichte aufgefasst: Die Krise der Seele ist auch die Krise des Begriffs, wie man ergänzen möchte, des glänzenden Substantivs, dem man nicht mehr glauben kann; der Reifikation fällt anheim, wer an die eingeführten Begriffe glaubt, als hätten sie keine Geschichte. Der sprachliche Aspekt der Erzählung der Seele in der Kultur wird vom Verf. – sprachkritisch – im Epilog über „kulturwissenschaftliche Seelenrückholung" namhaft gemacht: „Einer auf Definitionen pochenden Religionswissenschaft entgleiten die Gegenstände." (235) Ein – als starr verstandener – Begriff der Religion (als Operationsfeld der in Rede stehenden Kategorie *sui generis*) ist durch praxeologische Aspekte von Kulturgeschichte bis Wissenssoziologie zu ersetzen. Damit mahnt der Verf. eine Verschiebung der Behandlung des Gegenstands „Seele" an, der man nicht folgen muss – indes entspricht diese Art der Behandlung der im Buch breit belegten Diversität der Auffassungen von Friedrich Eduard Beneke bis Gershom Scholem, dem es in der Thematisierung von spiritualisiertem Zionismus, Mystik und Kabbalah um die „Gegen-Geschichte" (69) ging. Ist die Geschichte der Seele eine solche Gegen-Geschichte? Kann sie Diskurse nicht nur tragen, sondern verändern? Diese Fragen bleiben zu betrachten, wie das Spannungsfeld zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Sicht auf die Seele, da, wie der Verf. richtig bemerkt, die Säkularisierungsthese als Erklärung des Wandels der Seelenrede nicht erschöpfend ist.

Hervorzuheben ist die Offenheit, mit der das Thema behandelt wird, auch eine Gleichberechtigung der Quellen, der Behandlung von Autorinnen und Autoren ist zu vermerken; verstehend wird etwa nachgezeichnet, dass Hysterie, eingegangen in den Gründungsmythos der Analyse und verwandte Sinnprovinzen der weiträumigen Seelensemantik, nicht typisch weiblich ist. Man hätte sich eine Einbeziehung von Lukács' *Die Seele und die Formen* gewünscht (da es um Darstellungsfragen diskursiver Realität geht, die Gattungsfragen berühren), ebenso eine Beschreibung der Seele als Chiffre für das, was Menschen in kulturellen Zusammenhängen ersehnen, da dies von kulturellen Symbolismen als Umfangsbestimmung möglicher Geltung von Sätzen nicht getroffen wird. Die „zarte Empirie" Goethes ist schließlich die, die nie ganz empirisch wurde. Um mit einem anderen Dichter zu schließen, Ungaretti, in entzaubernder Manier: „Hier habt ihr eine Seele / die verödet ist / einen gleichgültigen Spiegel" (aus Ungaretti, *Distacco*; Übers. von I. Bachmann).

S. Markewitz

Noller, Jörg: *Gründe des Bösen*. Ein Essay im Anschluss an Kant, de Sade und Arendt (Schwabe reflexe; 53). Basel: Schwabe 2019. 120 S., ISBN 978–3–7965–3816–2 (Paperback).

Jörg Noller (= N.) beleuchtet in seinem Essay über neun Abschnitte hinweg die scheinhafte Rationalität des Bösen und versteht seine Überlegungen als Weiterentwicklung und Vertiefung seines Bandes *Theorien des Bösen zur Einführung* (117). Anliegen des Essays ist es, den Selbstverdunkelungscharakter des Bösen herauszustellen, um derart dem vom Bösen generierten Schein theoretisch wie praktisch nicht einfach zu erliegen.

N. zufolge ist es in einem doppelten Sinne gerechtfertigt, von „Gründen des Bösen" zu sprechen: einem allgemeinen Sinn, dem zufolge es gute Gründe dafür gibt, den Begriff des Bösen nicht aufzugeben, und einem speziellen Sinn, dem zufolge „das

Böse selbst Gründe hat und auf eine bestimmte Art und Weise mit der menschlichen Rationalität zusammenhängt" (7). Derzeit stehe dem allgegenwärtigen kulturellen Interesse und der besonderen Faszination am Bösen einerseits, eine nur geringe theoretische Durchdringung und Beachtung des Phänomens andererseits gegenüber (9). N. wendet sich nicht nur gegen die Abschaffung des Bösen im Naturalismus, sondern auch gegen die Position, die bei der schlichten Unbegreiflichkeit des Bösen stehenbleibt (u. a. bei Bernstein, Schmidt-Biggemann, Ricœur, Neiman; 9–12), und formuliert demgegenüber die folgende These: „Das Böse geschieht nicht grundlos, sondern hat seine eigenen Gründe. Doch liegen die Gründe des Bösen nicht klar zu Tage, sondern haben die Tendenz, sich selbst zu verdunkeln. Licht ins Dunkle des Bösen zu bringen, wo es sich der Vernunft vernünftelnd entzieht, ist das Ziel der folgenden Überlegungen." (12) Der Gegenstand der Untersuchung ist daher die „besondere rationale Form des Bösen" (14). Gemäß N. ist hierfür allein die Perversionstheorie des Bösen geeignet, da diese im Gegensatz zur Privationstheorie dem Bösen eigene Gründe zugesteht (ebd.). Die wesentlich scheinhaft konstruierten Missverhältnisse lassen sich auf intrasubjektiver, intersubjektiver und transsubjektiver Ebene beschreiben (15). Unter Bezugnahme auf Davidsons „Paradox der Irrationalität" und Kants Lehre von der Dialektik als „Logik des Scheins" soll die Logik des Bösen als eine solche Logik des Scheins untersucht werden (17–19). Die Schwierigkeit dieser Aufklärung des Bösen liegt in der Tendenz desselben, sich ebendieser Aufklärung zu entziehen. Der „Verstrickungscharakter des Bösen" (23), „dieses Sich-dem-Begriff-Entziehen, kann jedoch wiederum selbst zum Gegenstand einer philosophischen Analyse gemacht werden" (20). N. fordert daher, das Böse beim „Erzeugen von Schein" zu beobachten, denn allein im Durchschauen seiner scheinhaften Gründe komme man dem Bösen auf die Schliche (ebd.). Denn das Böse „ist nicht dunkel, sondern verdunkelt" (21). Doch da „das Böse" eine bloße Substantivierung sei, gelte es genauer zu sagen: „Wir sind es, vielmehr, die sich im Bösen selbst täuschen." (23)

Im zweiten Abschnitt (25–41) legt N. die Tendenz zur Naturalisierung und damit zur Beseitigung im „Positivismus des Bösen" (25) dar. Hierzu wird eine Reihe von Ansätzen aus verschiedenen Wissenschaften angeführt: Kriminologie (Lombroso), Psychiatrie (Stone), Psychologie (Markowitsch, Milgram), Neurowissenschaften (Roth), Philosophie (Schmidt-Salomon), Experimentalpsychologie (Pinker). Gemäß N. gründet diese Art von Versuch, das Böse zu erklären, im scheinhaften Charakter des Bösen selbst. Sie sind Ausdruck des menschlichen Bedürfnisses, das Böse zu objektivieren und naturalisieren, um es so durch Aufhebung der Zurechenbarkeit zu beseitigen. N. fordert daher, einen „kritischen Begriff des Bösen zu entwickeln" (35), welcher „die der menschlichen Rationalität inhärente Tendenz zur Instrumentalisierung als Mittel zu einem Zweck auf der einen und der Ideologisierung als geschlossenes, maximal kohärentes und normatives Denksystem auf der anderen Seite immer schon reflektiert" (38).

Im Gegensatz zur Beseitigung des Bösen durch seine Naturalisierung thematisiert der dritte Abschnitt (43–53) das Böse als eine besondere Form der Freiheit und Rationalität. „Wir fallen im Bösen nicht aus dem Rationalitätsdiskurs – dem ‚Raum der Gründe' – heraus in Art eines Defekts oder Mangels; vielmehr pervertieren und sabotieren wir aktiv den Diskurs, und dies mit Gründen." (45) Die Strategie des Bösen bestehe gerade in der scheinbaren Rechtfertigung: „Die Ausrede ist sein Wesen." (ebd.) N. schließt sich daher den Analysen von Stangneth an, denen zufolge das Böse Aktivität und Gründe erfordert. Gleichwohl habe Stangneth das dritte notwendige Moment einer Theorie des Bösen übersehen, da diese von der Unmittelbarkeit der Vernunft ausgehe. Gemäß N. muss zunächst die mit Rousseau und Kant explizierte Dialektik der Vernunft und damit ihr Schein expliziert werden. „Die Vernunft muss deshalb zunächst von ihrem Schein befreit werden." (47) Dieses dritte Moment einer Theorie des Bösen, der „Scheincharakter des Bösen" (51), lässt sich N. zufolge

durch den kantischen Begriff des „Vernünftelns“ erschließen, welcher im fünften Abschnitt aufgegriffen wird.

Gegenstand des vierten Abschnitts (55–64) ist die Möglichkeit der ästhetischen Darstellung des Bösen. Laut N. wird die der Privationstheorie verschlossene Dimension einer „Ästhetik des Bösen“ durch eine Perversionstheorie eröffnet (55). Die ästhetische Vergegenwärtigung des Scheinhaften des Bösen wird anhand der Figuren des Jago bei Shakespeare, des Teufels bei Milton und in Goethes Faust, den Gedichten Baudelaires sowie anhand der Phänomene des Kitsches und des Dämonischen exemplifiziert (57–64).

Im fünften Abschnitt (65–75) rekonstruiert N. Kants Lehre vom radikal Bösen. Das Böse könne weder in der Sinnlichkeit noch in der Vernunft, sondern allein in einer Verkehrung der Ordnung der Triebfedern liegen (66). Kant lehne eine Privationstheorie des Bösen ab und gehe von einer unbewussten Selbsttäuschung im Bösen aus: „Es ist nämlich nach Kant nicht so, dass wir das Böse bewusst-willentlich tun. Vielmehr vollziehen wir böse Handlungen im Modus der rationalen Selbsttäuschung jedoch so, dass uns die Handlung zurechenbar ist.“ (68) Hier hätte man sich eine genauere Rekonstruktion gewünscht. N. übergeht die für Kant in der Ordnung der Stufen des Bösen wesentliche Differenz zwischen Zurechenbarkeit und Vorsatz. Nach Kant ist Bösartigkeit wesentlich vorsätzlich und also mit einem Bewusstsein der Übertretung verbunden. Und auch die vermeintliche Ablehnung einer Privationstheorie des Bösen durch Kant ist weitaus weniger klar, als es N. darstellt. N. reflektiert nicht auf die Differenz zwischen Anlage und Hang, zwischen dem Begriff und der Natur des Menschen. Ist die kantische Theorie des Bösen nicht vielmehr eine Kombination von Privations- und Perversionstheorie? Schließlich bezieht N. die Lehre vom Bösen innovativ auf den Missbrauch der Vernunft in der Logik des Scheins, der Dialektik (69–73). Für die Verwechslung von subjektiver und objektiver Notwendigkeit und damit das Überschreiten der kritischen Grenzen zeichnet ihm zufolge das freie Subjekt verantwortlich. Auch hier hätte man sich mehr Detailarbeit gewünscht, zumal die angeführten Kant-Zitate den Schluss auf die Zurechenbarkeit der Verkehrung der Ordnung nicht (unmittelbar) zulassen. Es bleibt offen: Vernünftelt die Vernunft oder das freie Subjekt?

Die Möglichkeit einer bei Kant explizit ausgeschlossenen boshaften Vernunft expliziert N. anhand der Position von De Sade (77–81). Bei diesem erreiche die Entwicklung des perversionstheoretischen Begriffs des Bösen seinen Höhepunkt (77). In der Aufhebung der Differenz von Vernunft und Natur, von Gründen und Ursachen, wird die Natur zur Vernunft vernünftelt (79). Die Überbietungslogik der „Un-Ordnung“ (80) dieser „Ökonomik des Bösen“ zeige, dass das Böse auf die Ordnung des Guten in ihrer Autarkie angewiesen sei (ebd.): „Eine böse Ordnung kann sich auf Dauer nicht halten, weil sie in letzter Konsequenz auch sich selbst zerstört. Hieran zeigt sich die mangelnde Selbstgenügsamkeit des Bösen. Selbstgenügsamkeit, das In-sich-Ruhen, finden wir nur im Guten.“ (81) Auch hier möchte man fragen: Spricht dies nicht doch für eine Privationstheorie des Bösen?

Im siebten Abschnitt (83–89) werden anhand der Positionen von Schelling und Kierkegaard die Gründe des Bösen im Phänomen der Angst fundiert. Hierzu wird Schellings Theorie des Bösen als Erweiterung der kantischen Perversionstheorie des Bösen umrissen. Die Instrumentierung des Allgemeinwillens durch den Eigenwillen gründet dort in der „Angst des Lebens“ (87), welche eine „falsche Einheit“ (85) hervorbringe, in der das Böse besteht. Durch den Bezug auf die Individuation und die Angst geht Schellings Darstellung des Bösen über den kantischen Ansatz hinaus.

Die gesellschaftliche Perspektive des Bösen entwickelt N. im Anschluss an Arendt (91–101). Die in Ideologien als „das zur Institution geronnene Vernünfteln“ (94) systematisch hervorgebrachte Verantwortungslosigkeit durch Entpersonalisierung läuft, wie in der Naturalisierung, auf eine Beseitigung des Bösen hinaus: „Das spezifisch moderne Phänomen des Bösen […] besteht in seiner Anonymität, darin, dass es keine Personen mehr gibt, die als Subjekte des Bösen, als Individuen hervorstechen

und greifbar werden." (98) Diese Form der Aufhebung des Bösen ist aber, wie N. mit Arendt scharfsinnig rekonstruiert, das Böse in zweiter Potenz. „Die Wendung ‚Banalität des Bösen' sollte also nicht so verstanden werden, dass das Böse banal, d. h. harmlos und theoretisch unterkomplex wäre. Vielmehr besteht seine Gefährlichkeit im bewusst erzeugten *Schein der Banalität*." (100; Hervorhebung im Original) Auch die ideologische Gedankenlosigkeit müsse als „Effekt einer rationalen Strategie" (ebd.) beschrieben werden.

Im letzten Abschnitt (103–109) wendet sich N. wider die Prozesse der Verdinglichung, Instrumentalisierung und Dämonisierung des Bösen und fordert demgegenüber einen „kritischen Begriff des Bösen" (104). Dieser „kritische Weg jenseits von Dämonisierung und Naturalisierung des Bösen" (ebd.) ziele auf einen kritischen Gebrauch des Begriffs, da dieser selbst böse sein könne. Die kritischen Begriffe des Bösen wie des Guten müssten als „Qualitäten ein und derselben Freiheit" (106) verstanden werden. Im kritischen Begriff des Guten werde „kein Schein produziert" (107). N. fragt daher: „Wie können wir der Dialektik der Vernunft – sei es im theoretischen oder praktischen – entgehen?" (ebd.) und skizziert seine Antwort anhand des kantischen Begriffs des „gesunden Menschenverstandes" (ebd.). Durch das dialogische Infragestellen könne die „monologische Kohärenz des dialektischen Scheins" (108) aufgebrochen werden. „Eben dies ist die Forderung des kategorischen Imperativs, welche nun aber in ihrer antidialektischen Wirkungsweise […] neu perspektiviert und fruchtbar gemacht werden kann. Der von Kant geforderte Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit ist ein Ausgang aus der Verstrickung im Schein des Bösen." (109)

N. legt mit diesem Essay einen eindrucksvollen Überblick der verschiedenen Dimensionen der allgemeinen Scheinhaftigkeit des Bösen vor. Die Entfaltung der vielfältigen Facetten des Scheins des Bösen gerät an einigen Stellen zu einem Schnelldurchlauf durch die Geistesgeschichte, was jedoch der Lesbarkeit und Verständlichkeit keinerlei Abbruch tut. Auffallen muss hingegen das nahezu vollkommene Fehlen einer religiös-theologischen Perspektive. Auch findet sich keinerlei Auseinandersetzung mit dem Fachdiskurs: Die umfangreiche Forschung u. a. zum Bösen bei Kant, im Deutschen Idealismus sowie zum Begriff der Sünde wird nicht herangezogen. Der Band bietet so eher eine schwungvolle Einführung in das Thema. Die in jedem Abschnitt wiederholte Kritik an der Privationstheorie sowie der Verweis auf Kants Begriff des Vernünftelns verleihen dem Text einen dezidiert kantischen Geist, wirken aber leider etwas redundant.

Folgende kritische Anmerkungen ergeben sich im Blick auf die Intention von N.: Der hier durch Bezug auf den „gesunden Menschenverstand" entwickelte Versuch, dem Bösen sowie seiner Dialektik zu „entgehen", ist schon für Kant faktisch nicht möglich. Mit Kierkegaard müsste N. eigentlich zugeben: „Es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes" (*Die Krankheit zum Tode*, Simmerath 2004, 21)! Der Ansatz von N. reproduziert hier die verschiedenen Zweideutigkeiten der kantischen Lehre vom Bösen sowie der Verortung der Dialektik: Einerseits gründen beide in einem bloßen Missbrauch der Vernunft, andererseits sind beide unvermeidbar. Damit drängt sich prinzipiell der Verdacht auf, dass auch der von N. vertretene kantische Ansatz dem Schein des Bösen erliegt, da er den Schein der Erfüllbarkeit des Gesetzes durch die Dunkelheit der obersten Maxime hervorbringt. Aus dieser Perspektive ist nicht bloß der Schein der faktischen Erfüllung des Gesetzes (51) zu kritisieren, sondern fundamentaler der Schein der prinzipiellen Erfüllbarkeit. Womöglich müsste sich die Kritik der „Aura des Unerklärlichen" (29) sowie die Forderung, das Bösen durch die Aufklärung seines Scheins zu überwinden (20), auch noch gegen die kantische Konzeption der Unbegreiflichkeit des Bösen wenden. Da N. im vorliegenden Band den systematischen Anspruch verfolgt, die Grundzüge der Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie des Bösen zu entwerfen (117), und die These vertritt, dass das Böse die „Tiefenstruktur unserer Vernunft und Existenz" (19) betrifft, müsste er womöglich dem Bösen auch in diesen Schein hinein noch weiter folgen.

Trotz dieser Desiderate legt N. mit diesem Band eine facettenreiche Darstellung der verschiedenen Dimensionen des allgemeinen Selbstverdunkelungscharakters des Bösen vor. Die Fülle des von ihm zusammengetragenen Materials sowie die eingängige Aufbereitung desselben leisten einen wichtigen Beitrag auf dem Weg der theoretischen wie persönlichen Aufklärung der Formen des Scheins des Bösen.

S. Böhm

Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen*. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2019. 543 S., ISBN 978–3–518–29903–8 (Paperback).

Hans Joas (= J.) unternimmt in der vorliegenden Arbeit den Versuch, einen der Schlüsselbegriffe der Moderne, nämlich den Begriff der Entzauberung, kritisch zu entzaubern. Dieser Begriff ist seiner Meinung nach nämlich „von einer tiefen Zweideutigkeit" (11), die auch noch Gegenbegriffen wie Verzauberung und Wiederverzauberung eignet, welche seit seiner Prägung zusätzlich in Umlauf geraten sind. Solche Mehrdeutigkeit hat nach J. vielfach zu Verwirrungen geführt. Sie kann aber auch „ein Mittel zur Herstellung einer falschen Eindeutigkeit sein" (ebd.). Bei der Geschichte von einem sich über Jahrtausende erstreckenden Prozess der Entzauberung ist das in der Tat der Fall. J. ist der Meinung, diese Geschichte könne nicht einfach fortgeschrieben werden, wir bräuchten vielmehr „eine Alternative zu ihr oder vielleicht mehrere" (ebd.), neue Narrative der Religionsgeschichte also in ihrer Verknüpfung mit der Geschichte der Macht, die an die Stelle des Narrativs der Entzauberung treten könnten. Da der Terminus „Entzauberung" mit dem Namen keines anderen Denkers so eng verbunden ist wie mit dem Max Webers, befasst sich J. in dem strategisch zentralen Teil seines Buches ausführlich mit dessen Verwendung dieses Begriffs und ihrer Problematik. Für die Auseinandersetzung mit Weber zieht er aber auch vielfältige empirische Befunde und „andere denkerische Versuche der Vergangenheit" (ebd.) heran.

Die ersten drei Kapitel beschäftigen sich „auf den Gebieten dreier Disziplinen mit den Problemen einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion überhaupt" (12). Geht es im ersten Kapitel um die Geschichtswissenschaft, so im zweiten um die Psychologie und im dritten um die Soziologie. Konkret befasst sich J. erstens mit dem schottischen Philosophen David Hume, der es in der Mitte des 18. Jahrhunderts unternahm, „eine von allen theologischen Vorannahmen absehende, empirisch fundierte Universalgeschichte der Religion zu konzipieren" (13). Zweitens macht er „das unbestritten klassische Gründungsdokument einer empirischen Religionspsychologie zum Thema" (ebd.), das der amerikanische Philosoph und Psychologe William James in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts vorgelegt hat. Drittens nimmt er Bezug auf den vornehmlich in Frankreich geführten Diskurs über die Bedeutung kollektiver Rituale und greift dabei auf das für die Religionssoziologie zentrale Opus von Emile Durkheim zurück. Aus diesen drei Kapiteln soll nach J. „ein erstes Bild erwachsen, das Religion auf historisch situierte menschliche Erfahrungen von etwas, das als heilig empfunden wird, zurückführt" (14 f.) – Erfahrungen, die wir, wie J. erläutert, „nur dann richtig verstehen, wenn wir sie in einer semiotisch transformierten Psychologie des Selbst verankern, in Praktiken verkörpert denken und nicht individualistisch verengen" (15). Er betont, an dieser Stelle sei diese verdichtete Formel zwar noch nicht voll verständlich, der Vorgriff signalisiere aber immerhin schon, dass sich bereits früh Alternativen zu den Denkformen einer naturalistischen Religionskritik entwickelten und dass die Geschichte dieser Kritik in Wechselwirkung mit anderen Denkformen stehe, welche der Wissenschaft und der Religion zugleich gerecht zu werden versuchten.

Erst im vierten Kapitel wendet sich J. Max Weber und der Geschichte der Entzauberung zu, aber auch in diesem Kapitel geht es ihm nicht allein darum. Nachdem sich nämlich die Wissenschaften von der Religion emanzipiert und sich in historischer, psychologischer, soziologisch-ethnologischer Forschung durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch breit entwickelt hatten, wurde auch das Bedürfnis stärker, „dieses

akkumulierte, aber auch fragmentierte Wissen neu zusammenzufügen" (ebd.) und zwar sowohl in historischer wie in zeitdiagnostischer Hinsicht. J. geht davon aus, dass die beiden kraftvollsten Syntheseversuche, die es hier gab, von Max Weber und Ernst Troeltsch stammen. Für diese Versuche gilt, dass sie die Dynamiken der Religionsgeschichte „einbetten in eine umfassendere, selbst differenziert reflektierte Geschichte politischer, wirtschaftlicher, sozialer und militärischer Entwicklungen" (ebd.). Während heute von vielen Autoren in jeder Hinsicht die Nähe dieser beiden Gelehrten betont wird, sieht J. „unter dem Gesichtspunkt der Religionsgeschichte und noch mehr dem einer religionsbezogenen Zeitdiagnose und Zukunftserwartung gravierende Differenzen zwischen ihnen" (16). Man könne hier, so meint er, „von zwei alternativen Synthesen sprechen" (ebd.). Bevor er auf Weber eingeht, geht es ihm darum, anhand von Troeltschs historischer Soziologie des Christentums ein Geschichtsbild zu entwickeln, „das vom empirischen Faktum der Neuentstehung von Idealen aus die Geschichte des Christentums als Wechsel von Sakralisierungs- und Entsakralisierungsprozessen darstellt und Charakter und Gegenstand dieser Prozesse wesentlich aus der Geschichte des Staates heraus erklärt" (ebd.). Damit ist für J. dann zusammen mit den aus den ersten Kapiteln gesammelten Elementen auch eine Folie gegeben, von der sich die Besonderheiten der Gedankengänge Webers abheben und kritisch beurteilen lassen. Sowohl in Webers universalgeschichtlich ausgerichteter und theologisch wohlinformierter Soziologie als auch in der historischen Theologie Troeltschs, die sich zunehmend um psychologische und soziologische Phänomene bemühte, konnte es zu Beginn des 20. Jahrhunderts so aussehen, als kämen hier religiös-theologische und säkularwissenschaftliche Betrachtungsweisen zu einem höchst fruchtbaren Austausch. Das änderte sich freilich recht bald wieder. Daher fanden die Impulse von Weber und Troeltsch nicht den Nachhall, den sie verdient hätten.

Was Weber und Troeltsch verband, war nach J., dass sie mit dem Konzept der „Erlösungsreligionen" versuchten, „dem tiefreichenden empirischen Unterschied zwischen diesen und anderen Religionen gerecht zu werden" (18). J. setzt hier an: Meine Behauptung, so schreibt er, lautet, „dass sich aus ganz verschiedenen religiösen und antireligiösen Motiven heraus im zwanzigsten Jahrhundert ein Diskurs zu genau dieser Frage entwickelt hat, und zwar unter dem Stichwort der ‚Achsenzeit'" (ebd.). Dieser Diskurs gehe der Frage nach, „wann und wo in der Geschichte der Menschheit unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen sich eine fundamentale Transformation im Verständnis des Heiligen abspielte, als deren Resultat im Zusammenhang mit einer grundsätzlichen Steigerung von Reflexivität ein Begriff von Transzendenz entstand im Sinne einer tiefen Kluft zu allem Irdischen" (ebd.). Entscheidend für diese fundamentale Transformation sind, wie J. betont, „die politisch-sozialen Folgen einer Desakralisierung der Strukturen politischer Macht und sozialer Ungleichheit" (ebd.). Das fünfte Kapitel stellt die Vielzahl solcher Denkversuche dar, es fasst den empirischen Wissensstand auf diesem Gebiet zusammen. Schon mit dem knappen Verweis auf entsakralisierende Wirkungen einer moralisch anspruchsvoll gewordenen Religion kommt, wie J. hervorhebt, „ein Bruch mit allen Vorstellungen von einem linearen Verlauf der Geschichte zur Sprache" (19). Teils von Max Weber und teils von Emil Durkheim ausgehend sind viele Zeitdiagnosen nun aber „genau von der Unterstellung solcher Verläufe geprägt" (ebd.). Das sechste Kapitel geht auf drei „gefährliche Prozessbegriffe" ein, die sich durchsetzten, nämlich „den Max Weber entlehnten Begriff der Rationalisierung, den an Herbert Spencer, Georg Simmel und Emile Durkheim angelehnten Begriff fortschreitender funktionaler Differenzierung und den heute alles dominierenden Begriff der Modernisierung, der nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA aufkam" (ebd.). Speziell bei Weber zeigt sich nach J., dass dieser von einer Vielzahl fundamental unterschiedlicher Spannungsverhältnisse spricht, die sich nicht auf die gemeinsamen Nenner „Rationalisierung" und „Differenzierung" bringen lassen. Damit aber wird, wie er festhält, endgültig „das Feld frei für die Skizzierung einer Alternative zur Geschichte von der Entzauberung" (ebd.).

Eine solche Skizze liefert das siebte Kapitel. Es setzt noch einmal elementar an und führt die zentralen Gedanken einer Theorie des Heiligen bzw. der Sakralisierungsprozesse, die J. in anderen Publikationen expliziert hat, kurz zusammenhängend an. Das Kapitel fügt diesen Gedanken aber noch einen weiteren hinzu, indem J. auf die Selbstsakralisierung als eine mit jeder Sakralisierung verbundene Gefahr zu sprechen kommt. Aus der Spannung zwischen den Forderungen der Transzendenz als einer reflexiv gewordenen Sakralität und den Tendenzen zur Selbstsakralisierung lässt sich seiner Meinung nach ein Bild der Religionsgeschichte entwickeln, das sowohl dem machtkritischen als auch dem machtstützenden Potential der Religionen gerecht wird. Denn die Macht des Heiligen zeige sich bei der Rechtfertigung wie bei der Infragestellung politischer und sozialer Macht, weil die Bindung der Menschen an das von ihnen erfahrene Heilige eine ihrer stärksten Motivationsquellen darstelle. J. räumt allerdings ein, in ihrer abstrakten Allgemeinheit klinge eine solche Behauptung vielleicht trivial. Und es ist für ihn auch keine Frage, dass sie ihre gegenstandserschließende Kraft im Einzelnen bewähren müsse. Das siebte Kapitel liefert ihm zufolge „nicht mehr, aber auch nicht weniger als den Grundriss einer solchen Geschichte“ (20).

Abschließend weist J. darauf hin, dass zwei Pseudogewissheiten, die im 19. und 20. Jahrhundert größten Einfluss hatten, ihre Glaubwürdigkeit mittlerweile verloren haben. Zunächst einmal gilt: „Gläubige können nicht länger davor warnen, dass Säkularisierungsprozesse zum Verlust aller Moral führen, weil die Wirklichkeit stark säkularisierter Gesellschaften diese Befürchtungen nicht bestätigt hat.“ (ebd.) Weiterhin gilt aber auch: „Nichtgläubige können ihren Abstand von aller Religion nicht länger als avantgardistischen Schritt in die Zukunft, auf die die Menschheitsgeschichte von sich aus hinstrebt, interpretieren.“ (ebd.) J. ist der Meinung, dass sich von daher neue Dialogmöglichkeiten zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen eröffneten, aber freilich auch ganz neue Fragestellungen in den Blick kämen. Heute ist ihm zufolge der Punkt erreicht, an dem die beiden lange dominierenden Vorstellungen historisiert werden müssten, zum einen „die anthropologische Unentbehrlichkeitsthese, was den Zusammenhang von Moral und Religion betrifft“ und zum anderen, „die selbstbewussten Vorstellungen, Religion wissenschaftlich erklären und dadurch auch wirkungslos und überflüssig machen zu können“ (21). Jenseits dieser notwendig gewordenen neuen Historisierung liegt für J. „die Frage nach einer Wissenschaft von der Religion, die nicht von der unfruchtbaren Dichotomie zwischen einer angeblich voraussetzungsfreien wissenschaftlichen und einer angeblich von unbewiesenen und unbeweisbaren Voraussetzungen ausgehenden theologischen Beschäftigung mit Religion geprägt ist“ (ebd.). An die Stelle einer solchen Dichotomie tritt nach J. „ein Bewusstsein von der Basiertheit aller menschlichen Wertbindungen und identitätskonstituierenden Überzeugungen in historisch situierten Erfahrungen“ (ebd.). J. fügt freilich hinzu, dass das natürlich nicht genüge. Dieses Bewusstsein erspare niemandem die Last argumentativer Rechtfertigung jeder einzelnen wertenden Stellungnahme. Doch verändere es „unsere Haltung in solchen argumentativen Diskursen, unsere Erwartungen an sie und unsere Bereitschaft, auch die Grenzen argumentativer Rechtfertigbarkeit zu erkennen und über Möglichkeiten vernünftiger Verständigung nachzudenken, die nicht den strikten Anforderungen rationaler Argumentation entsprechen“ (21 f.). In dieser veränderten Diskussionssituation, in der die Erwartung der fortschreitenden Säkularisierung nur noch bei wenigen vorhanden ist, kann zwar die Geschichte von der Entzauberung weiterhin „als Vorgeschichte der höchst kontingenten Geschichte der Säkularisierung einiger europäischer Länder gedacht werden“ (22), aber sie kann nicht mehr verstanden werden „als Vorspiel von etwas, das weltweite Geltung erlangen wird“ (ebd.): Die Reaktionen auf Entzauberung und Säkularisierung müssen nämlich, wie J. betont, „höchst vielfältig sein und können nicht einfach und ausschließlich nachahmend oder nachholend sein“ (ebd.). Er äußert in diesem Zusammenhang die Hoffnung, dass der von ihm unternommene Versuch, sowohl auf die Geschichte

der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion als auch auf die Geschichte der Religion selbst in einer Weise zu blicken, die nicht schon vom Narrativ der Entzauberung geprägt ist, selbst für diejenigen von Interesse ist, die letztlich an Weber und seinem Narrativ festhalten.

Bezüglich der Frage nach einer zeitgenössisch angemessenen Sprache für den Glauben bemerkt J.: „Eine Wissenschaft, die sich als Überwinderin des Glaubens versteht, und ein Glaube, der sich von der Wissenschaft nur bedroht fühlt – das waren zwei Seiten derselben Medaille. Ähnlich ist es, wenn sich in der politischen Theorie säkulare Denker anmaßen, über die ‚Zulässigkeit' religiös motivierter oder auch religiös begründeter Stellungnahmen in öffentlichen Debatten zu befinden, und umgekehrt Gläubige sich der Rechtfertigung ihrer politischen Vorstellungen in einer Weise, die auch Nichtgläubige überzeugen kann, entziehen und stattdessen auf bloße Machtmittel setzen, um ihre Ziele zu erreichen." (23) „Bei allen Gefahren, die der wechselseitig verzerrten Wahrnehmung von Gläubigen verschiedener Religionen oder von Gläubigen und Nichtgläubigen weiterhin entspringen", sieht er „in der veränderten intellektuellen Lage doch eine beträchtliche Chance dafür, dass sich eine Sphäre öffnet, in der alle ihre Erfahrungen und Annahmen artikulieren und aufeinander beziehen können" (ebd.). Das sei, so fügt er hinzu, „nicht im Sinne einer naiven Unterschätzung der Konflikte und Risiken solcher Versuche gemeint" (ebd.). Denn gerade religiös Gläubigen innerhalb christlicher Traditionen, die ihren Glauben bisher als Zustimmung zu einem Lehrgebäude verstanden haben, werde „viel zugemutet" (ebd.). Das Religionsverständnis, das J. im Auge hat, mutet ihnen zu, „ihren Glauben in neuer Weise zu artikulieren, ohne doch die Kontinuität mit den tradierten Formen zu verlieren" (24). Den säkularen Geistern dagegen wird der Abschied von einem Geschichtsbild zugemutet, das „bei vielen, nicht allen, in tiefe Schichten ihres Selbstverständnisses eingegangen ist" (ebd.) – dem Geschichtsbild nämlich „eines unaufhaltsamen und fortschreitenden Prozesses der Entzauberung" (ebd.).

Für J. ist eine Orientierung am Narrativ der Entzauberung keine erhellende Lebensperspektive. Ihm geht es vielmehr darum, „Transzendenz als eine Reflektivierung des Sakralen erkennbar zu machen" (351). Reflexivität richtet sich ihm zufolge zum einen auf die Bedingungen erfolgreichen Denkens und Handelns in praktischen Zusammenhängen, zum anderen auf die Grundlagen richtigen moralischen und rituellen Handelns und in diesem Kontext auch „auf die Grundfrage nach dem Ursprung des Heiligen" (ebd.). Vorstellungen über Transzendenz sind insofern „das Produkt einer konsequenten Reflexion auf diesen Ursprung der Heiligkeit" (ebd.). Sie radikalisieren, wie J. betont, „die Erfahrung der Unverfügbarkeit des Heiligen" (ebd.). Entmagisierung ist daher „ein notwendiges Korrelat von Transzendenzvorstellungen, weil Magie den Versuch zur Verfügung über das Heilige darstellt" (ebd.). Mit den Vorstellungen von Transzendenz wird der Verzicht auf die Verfügung über das Heilige „ethisiert" (ebd.). Wichtig ist nach J., dass der transzendente Gott in einem christlichen Zusammenhang als „Quell aller Heiligkeit" (ebd.) angesprochen werden könne. Eine solche Formulierung bedeute, „dass Heiligkeit aus der Transzendenz ins Mundane ausströmt und nicht in der Transzendenz verbleibt" (352). Eine solche Formulierung ist nach J. „nicht von der Art, dass sie von allen Religionen, die auf die Achsenzeit mittelbar oder unmittelbar zurückgehen, gebilligt würde – von den säkularen Wertsystemen und Philosophien ganz zu schweigen, die etwa ihren moralischen Universalismus gerade in der Überwindung von religiösen und metaphysischen Transzendenzvorstellungen oder in deren Beschränkung auf eine prinzipiell immanent verbleibende Überschreitung des Gegebenen sehen" (ebd.). Bei der christlichen Vorstellung der Inkarnation als der Menschwerdung Gottes findet sich zweifellos eine „neuartige Vermittlung zwischen achsenzeitlicher Transzendenz und Immanenz" (ebd.). J. weist allerdings darauf hin, dass diese Vermittlung von Juden und Muslimen als „Rückfall hinter das erreichte Transzendenzverständnis, ja als Abfall vom Monotheismus wahrgenommen werden" (ebd.) könne. Umgekehrt,

so räumt er ein, mögen Christen „auf Judentum und Islam die Vorstellung der Gottesferne projizieren“ (ebd.). Faktisch werden hier also tiefgreifende Fragen der Differenz religiöser Grundintentionen berührt. Eine Entscheidung dieser Fragen, daran hält er fest, sei „nicht auf dem Wege der empirischen Wissenschaften möglich“ (ebd.). Vorstellungen über Transzendenz sind für ihn vielmehr das Produkt einer Kultur metaphysischer Reflexion.

Bezüglich der Ausrichtung seines Buches hält J. fest, dieses behaupte „nicht die anthropologische Universalität der Religion“ (440). Dies wäre nämlich nach den Religionskritiken und antireligiösen Bestrebungen in Europa seit dem 18. Jahrhundert und den Säkularisierungsprozessen, die zu einem erzwungenen oder freiwilligen Abbruch religiöser Traditionen ohne Entstehung neuer Religionen geführt hätten, unhaltbar. Behaupten möchte er allerdings die anthropologische Universalität der Erfahrung von „Selbsttranszendenz“ und der sich daraus ergebenden Zuschreibungen von „Heiligkeit“. Die Rede von der „Macht des Heiligen“ erscheint ihm von daher gerechtfertigt. In den Erfahrungen, die er zu benennen versuche, und in den Bindungen, die aus den Erfahrungen hervorgingen, lägen seiner Meinung nach „tiefe Quellen unserer Lebenskraft und unserer Bereitschaft, Wünsche und unmittelbare körperliche Bedürfnisse zu beherrschen und zurückzustellen“ (ebd.). J. ist davon überzeugt, wir könnten uns, so klein unsere Stellung im Universum sei, „als bedeutungsvollen, in unserer Individualität einmaligen und zur Mitwirkung aufgerufenen Teil eines Ganzen empfinden, bei aller ständigen Gefährdung berechtigt zum Vertrauen in eine uns tragende Ordnung“ (ebd.). Mit einer solchen Beschreibung, so fügt er an, ziele er „nicht ausschließlich auf umfassende religiöse und geschichtsphilosophische Weltbilder, sondern auf vorreflexive Gegebenheiten unserer alltäglich erfahrenen Welt“ (ebd.). Im Übrigen sei ihm wichtig, dass die Rede von der „Macht“ des Heiligen keineswegs nur metaphorisch gemeint sei. Gleichzeitig wäre es ihm zufolge aber auch abwegig, „die Macht des Heiligen als einzige Art von Macht zu betrachten“ (ebd.). Schon auf der Ebene der individuellen Motivation schalte nämlich die Attraktivität des Heiligen oder die Attraktivität von Idealen nicht etwa andere Motivationsquellen aus. Vielmehr ringe ins uns „ein besseres Selbst, das unsere Ideale verkörpert, mit anderen Strebungen und Routinen, die wir möglicherweise selbst missbilligen“ (ebd.). H.-L. Ollig SJ

Kutschera, Franz von: *Der Weg der westlichen Philosophie*. Paderborn: mentis 2019. 543 S., ISBN 978–3–95743–141–7 (Hardback); 978–3–95743–784–6 (PDF).

Die vorliegende Gesamtdarstellung der Geschichte der westlichen Philosophie von ihren Anfängen bei den Vorsokratikern bis heute unterscheidet sich von anderen Publikationen dieser Art darin, dass sie unter Absehen von vielen Details „größere Zusammenhänge, Tendenzen, Parallelen und Unterschiede“ (11) herauszustellen sucht. Zudem gilt das Interesse des Verfassers der „Geschichte der philosophischen Erkenntnis“ (ebd.). Bezüglich des Einstiegs in sein Thema stellt er klar: „Obwohl sich die Philosophen im Mittelalter vom Anfang an auf einem sehr viel höheren begrifflichen Niveau bewegt haben als die ersten griechischen Denker und in Detailfragen auch durchaus originäre Einsichten hatten, beginnt ernsthafte Philosophie doch erst mit der Emanzipation der Philosophie von der Theologie“ (ebd.) im neuzeitlichen Denken.

Zur Einordnung der mittelalterlichen Philosophie verweist von Kutschera (= K.) auf drei Punkte. Erstens musste ihm zufolge „die mittelalterliche Philosophie nicht bei Null anfangen, sondern konnte auf Arbeiten der Antike aufbauen, seit dem hohen Mittelalter insbesondere auf die Aristotelischen Schriften“ (255). Zweitens macht er deutlich, während in der antiken Philosophie die Vorstellung einer Wirklichkeit, die aus zwei Welten besteht – einer sinnlich erfahrbaren, physischen und vergänglichen Welt und einer unsichtbaren, geistigen und ewigen Welt –, nach ihren Anfängen bei den Pythagoräern erst bei Platon Gestalt gewann, hat die mittelalter-

liche Philosophie mit einer solchen Zwei-Welten-Konzeption begonnen. Deren großes Thema sei „nicht Wesen und Struktur einer Gesamtwirklichkeit, sondern das Verhältnis zweier radikal verschiedener Realitäten" (ebd.) gewesen. Drittens gibt er zu bedenken, Pythagoras und Platon hätten zwar die Verwandtschaft der menschlichen Seele und des menschlichen Geistes mit dem Ewigen und Unsichtbaren betont, dies habe aber nicht zu einer intensiveren Beschäftigung mit der geistigen Welt des Menschen geführt. Im Mittelalter deute sich hingegen schon „die Verschiebung der Aufmerksamkeit von der gegenständlichen auf die subjektive Welt an, die dann für die Neuzeit charakteristisch wird" (ebd.). Beleg hierfür ist nach K. „der Aufstieg der Philosophie des Geistes in ihrer ganzen Breite von der Erkenntnistheorie über die Logik bis zur Philosophie der Sprache" (255 f.).

Breiten Raum nimmt in K.s Opus die Behandlung der „klassischen Philosophie" ein. Mit diesem Terminus bezeichnet er die Philosophie von Descartes bis Kant, also „die europäische Philosophie zwischen 1640 und 1800" (267). Diese knapp zweihundert Jahre bilden ihm zufolge den Höhepunkt der neuzeitlichen Philosophie. Zum cartesischen Substanzendualismus merkt K. an: Der Mensch ist Descartes zufolge „ein Doppelwesen, das aus zwei Substanzen besteht, seinem Körper und seiner Seele. Er gehört zwei Welten an, er ist gewissermaßen eine ontologische Amphibie" (268). Außerdem verweist er darauf, dass es sich bei dem cartesischen Dualismus um eine Zwei-Welten-Theorie handelt, in der die geistige Welt ebenso wie die physische Welt gegenständlich aufgefasst wird. Seelen werden hier im gleichen Sinne als Substanzen verstanden wie physische Dinge. Eine Philosophie des Geistes, die dem subjektiven Charakter des Geistes gerecht wird, ist, wie K. kritisch anmerkt, erst im Deutschen Idealismus entstanden. Nach Spinoza kann es hingegen nur eine einzige Substanz geben, nämlich das göttliche „ens a se" (276). Weiterhin vertritt er einen „Neutralen Monismus" (277) und eine „Zwei-Aspekte-Lehre" (ebd.), der zufolge man die Welt sowohl materialistisch als auch idealistisch vollständig beschreiben könne. Mit einer solchen These handelt man sich freilich, wie K.anmerkt, „die Schwierigkeit beider Positionen ein" (ebd.). In Leibniz' Philosophie entdeckt K. einerseits „eine Fülle faszinierender Gedanken", gleichzeitig aber „ein höchst merkwürdiges Bild der Wirklichkeit" (288). Leibniz vertritt ihm zufolge nämlich „einen Idealismus in Form eines spirituellen Atomismus, den er aber mit einem strikten Determinismus verbindet, welcher der geistigen Wirklichkeit, wie wir sie normalerweise verstehen, völlig fremd ist" (ebd.). Monaden seien für ihn nichts als „spirituelle Automaten" (ebd.). Der Idealismus, den Leibniz vertritt, sei also „ein Idealismus ohne echte Subjekte" (ebd.). Bei Hume, der „Vaterfigur des modernen Empirismus" (310), diagnostiziert K. „eine radikale Skepsis" (308). Am Ende stehe bei ihm „die Absurdität, dass es nur mehr Wahrnehmungen, Vorstellungen und Eindrücke usw. gibt, aber kein Subjekt, keinen Träger dieser mentalen Zustände und Akte" (309). Er behaupte zwar nicht, dass es keine Subjekte gäbe, vertrete aber die These, dass wir nicht feststellen könnten, ob dies der Fall sei, obwohl ihm das cartesische „cogito ergo sum" bekannt war. Kants große Leistung besteht nach K. in dessen Einsicht, „dass das Bild, das wir uns aufgrund unserer Erfahrung von der äußeren Wirklichkeit machen, diese Wirklichkeit nicht mehr oder minder getreu darstellt, sondern so viel an eigenen Zutaten enthält, dass wir nicht mehr behaupten können, dass die Wirklichkeit an sich ihm entspricht" (327). Unser gemeinsames Bild von der Welt ist also „in einem langen Prozess der Auseinandersetzung mit unserer Umwelt entstanden" (ebd.). Kants Apriori, so betont K., stelle sich heute „als Paradigma im Sinn von Thomas Kuhn dar, als ein System von gemeinsamen Annahmen und Formen des Denkens und Argumentierens, die wir normalerweise nicht in Frage stellen" (ebd.).

Ein ganzes Kapitel in K.s Opus ist dem Deutschen Idealismus gewidmet, dessen Ziel es gewesen sei, verständlich zu machen, „wie die duale Welt aus einer Einheit entsteht, in der Sein und Bewusstsein noch ungeschieden sind […] und wie die Scheidung auf einer höheren Stufe wieder aufgehoben wird" (425). Aus dieser Zielsetzung ergeben sich nach K. sehr wichtige Aufgaben im Rahmen des intentionalen

Denkens. K. nennt hier „zunächst einmal ein besseres Verständnis des Geistigen, in dem es nicht wie eine objektive Wirklichkeit aufgefasst wird, also eine Philosophie des Geistes, die diesen Namen verdient. Dann eine Geschichte intentionalen Denkens, eine Geistesgeschichte, die zeigt, wie sich intentionales Denken in der Geschichte entfaltet hat, wie es in Formen von Recht und Staat, von Kunst und Wissenschaft und Religion Ausdruck gefunden hat. Ferner eine Konzeption des Leib-Seele-Problems, die Materialismus und subjektiven Idealismus widerlegt, sich gegen die dualistische Zwei-Welten-Theorie wendet und die wesentliche Bezogenheit von subjektiv Geistigem und Physischem herausarbeitet." (ebd.) K. verschweigt freilich nicht die Schwierigkeiten des Projekts, das sich Fichte, Schelling und Hegel vorgenommen haben. Die gesuchte Einheit von Sein und Bewusstsein, so betont er, liege ihrer Bestimmung nach außerhalb des Horizonts des intentionalen Denkens. Unsere Sprache sei jedoch nur für die Beschreibung von Inhalten intentionalen Denkens gemacht und unsere Begriffe nur zur Bestimmung dieser Inhalte. Wolle man also angemessen von einer Wirklichkeit reden, die sich dem intentionalem Denken entzieht, müsse man eine ganz neue Sprache und neue Kategorien entwickeln, neue Formen des Denkens und Redens. Nach K. ist der Deutsche Idealismus „daran gescheitert, dass er diese Schwierigkeiten seines Unterfangens völlig unterschätzt hat" (426). Fichte, Schelling und Hegel haben nämlich versucht, „über eine Wirklichkeit ganz neuer Art mit dem alten Vokabular zu reden" (ebd.). Das Resultat konnte hier für andere nur unverständlich bleiben und musste zudem ihnen selbst als völlig irrational erscheinen. Sowohl bei Fichte als auch bei Schelling führte das nach K. „zu einer progressiven Verknotung ihres Verstandes" (ebd.). Sie wurden beide esoterisch und sektiererisch. Da Hegel die Natur des Absoluten nicht wirklich verständlich machen konnte, kam es nach K. dazu, dass sein Idealismus im Falle von Karl Marx, der in seiner Studienzeit zunächst Hegelianer war, in einen Materialismus umgeschlagen ist. Vom Deutschen Idealismus hat K. zufolge „vor allem Hegels Wende zur Geistmetaphysik überlebt" (427), die Ansätze Fichtes zur Philosophie des Geistes, die von seiner idealistischen Metaphysik völlig unabhängig sind, haben hingegen „kaum Wirkung entfaltet" (ebd.). Gleiches gilt für Schellings Bemühungen um eine Rehabilitation des Erlebens.

Abschließend nimmt K. die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts in den Blick. Hatte die Philosophie bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts „einen zentralen Platz im geistigen Leben" (ebd.) eingenommen, so ist sie seiner Meinung nach in der Folgezeit „in eine Legitimationskrise geraten, die bis heute anhält" (ebd.). Er diagnostiziert einen „Verlust der Philosophie an weltanschaulicher Kompetenz" (433). Umfassende Deutungen von Mensch und Welt verschwinden und große Systementwürfe sterben aus. Zwar gebe es auch im 19. und 20. Jahrhundert noch Kantianer und Hegelianer, aber „nur mehr vereinzelte Versuche, die Wirklichkeit als Ganze in den Blick zu nehmen" (ebd.). Allerdings erlebe nun der Materialismus seinen Aufstieg „zu so etwas wie einer offiziellen Doktrin" (ebd.). Als Weltanschauung verstehe er sich allerdings nicht und auch nicht als metaphysische Position, sondern „im Sinn des Szientismus als Extrapolation naturwissenschaftlicher Resultate" (ebd.). Seine Attraktivität bestehe darin, „dass er ein einfaches und einheitliches Bild der gesamten Wirklichkeit entwirft, die sich mit den Methoden der Naturwissenschaft immer genauer und immer vollständiger erkennen lässt" (434). Das Hauptproblem, das er heute hat, sei „die Reduktion des Seelisch-Geistigen auf Physisches" (ebd.), die bisher nicht gelungen sei. In Neurologie, Psychologie und auch in der Philosophie des Geistes gehe man freilich weithin davon aus, dass die Lösung dieses Problems lediglich eine Frage der Zeit sei. Es sind v. a. zwei Argumente, auf die sich die Zuversicht des Materialismus stützt, auch Psychisches auf Physisches reduzieren zu können. Das erste Argument lautet: „Kein Geist ohne Gehirn" (ebd.). Das zweite Argument, das Hoimar von Ditfurth formuliert hat, lautet: „Der Geist fiel nicht vom Himmel" (ebd.). K. hat bereits in seiner 2003 erschienenen Studie *Jenseits des Materialismus* auf die mangelnde Plausibilität dieser Argumente hingewiesen. Was

man wissenschaftlich nachgewiesen hat und allein nachweisen kann, sind ihm zufolge naturgesetzliche Korrelationen zwischen einzelnen psychischen und physischen Ereignissen. Aus ihnen folge aber nicht die Identität der korrelierten Ereignisse. Für das Hauptproblem des Materialismus, die Frage der Berechtigung des Übergangs von Korrelationen zu Identitäten, bleibe die Philosophie zuständig. Bei der These von der physischen Natur der gesamten Wirklichkeit handle es sich ja nicht um die Aussage irgendeiner physikalischen Theorie, sondern um eine metaphysische Behauptung, die philosophisch das Ganze der Wirklichkeit im Blick haben müsse.

K. behandelt in seinem Abschlusskapitel eine ganze Reihe von Problemfeldern der Gegenwartsphilosophie. Exemplarisch sei auf seine Beiträge zu den Themen Erleben, Sprache, Ethik und Epistemologie hingewiesen. Als Beispiel für den kognitiven Wert des Erlebens nennt er die Erfahrung von Werttatsachen. Ihm zufolge beruhen „[u]nsere moralischen und ästhetischen Werturteile […] nicht auf Beobachtungen, sondern auf dem Erleben, auf dem Echo, das Personen, Dinge und Ereignisse in unseren Neigungen und Anliegen finden, auf dem Verhältnis der Welt zu uns. Unsere Einstellungen bestimmen unsere Sicht der Dinge, Erfahrungen können sie aber auch verändern. Ich kann einen Akt selbstloser Hilfeleistung nicht als moralisch gut erfahren, ohne ihn zu bejahen und für ihn einzutreten. Ich kann eine Landschaft nicht als schön erleben, ohne darin so etwas wie Harmonie zu Welt zu empfinden." (455) Thema des Erlebens ist mithin „das Verhältnis der Welt zu uns" (ebd.). Eine Diskriminierung des Erlebens hätte daher zur Folge, dass uns die Welt fremd wird.

Zum Thema Sprache merkt K. an: „Wir erkennen die Welt nicht primär gedanklich und geben dann das Erkannte sprachlich wieder, sondern wir erfassen die Wirklichkeit, die Gegenstände, ihre Unterschiede, Eigenschaften und Beziehungen in sprachlicher Form. Das Erlernen von Sprache und die Orientierung in der Welt sind offensichtlich solange eng miteinander verbunden, bis der Spracherwerb abgeschlossen ist. Auch danach stehen wir aber oft vor der Notwendigkeit, uns Phänomene durch neue begriffliche Unterscheidungen zu erschließen. Wenn sich passende Prädikate nicht durch bereits verfügbare definieren lassen und wir unsere Sprache erweitern müssen, wird deutlich, dass die Einheit von Sprachentwicklung und Welterfassung nicht mit einem bestimmten Entwicklungsstadium endet." (484)

Das Thema, welches die moderne Ethik dominiert, ist nach K. die Kontroverse zwischen Realismus und Subjektivismus. Während der Wertsubjektivismus moralische Aussagen mit individuellen Präferenzen zu begründen sucht, geht der Wertrealismus davon aus, dass die Welt Wertdimensionen hat, auf die moralische Werturteile Bezug nehmen. Diese Urteile haben demnach ihr Fundament nicht in unseren Interessen, sondern in der Sache. Für Subjektivisten ist die Welt ein neutrales Material für unsere Zwecke, Realisten richten dagegen ihr Augenmerk auf den Eigenwert der Dinge und sind um einen sachgerechten, diesen Wert respektierenden Umgang mit ihnen bemüht. K. hält fest: „Realisten wie Subjektivisten wollen das Gute. Deshalb müssen sie sich moralisch keineswegs schlechter verhalten als die Realisten. Es macht aber doch einen erheblichen Unterschied sowohl in der Haltung zu anderen Personen wie im praktischen Umgang mit ihnen, ob ich ihre Würde anerkenne, egal ob sie mir sympathisch oder nützlich sind, ob ich mich verpflichtet sehe, sie zu respektieren und ihnen gleiche Rechte einzuräumen wie mir selbst und den mir Nahestehenden, oder ob ich sie nur gelten lasse, soweit und solange es mir passt." (500)

Bei der Behandlung des epistemologischen Problems geht K. näher auf das am Begriff des Paradigma orientierte Erkenntnismodell von Thomas Kuhn ein. Ein naturwissenschaftliches Paradigma, so Kuhns These, „sagt uns, wie wir Experimente anstellen sollen und was wir für ihren Ausgang zu erwarten haben, aber es determiniert nicht ihr Ergebnis. Widerspricht ein Resultat der Theorie, so kann man zwar trotzdem an ihr festhalten und dies mit Zusatzannahmen rechtfertigen. Wie Popper betont hat, ist das aber nur dann legitim, wenn es unabhängige Gründe für die Geltung der Zusatzannahmen gibt, Theorien mit empirischen Gehalt können also nicht mit allen möglichen Erfahrungen verträglich sein […]. Angesichts der

Theoriebeladenheit der Erfahrung ist Bewährung oft schwer zu beurteilen, es bleibt aber trotzdem sinnvoll zu sagen, ein Paradigma sei aufgrund seiner Bewährung gerechtfertigt" (525). Bei wissenschaftlichen Revolutionen handelt es sich nach K. zudem „in der Regel nicht um eine vollständige Preisgabe des alten Paradigmas, sondern nur um eine Veränderung zentraler Teile" (ebd.). Denn zu einer radikal anderen Weltsicht könne man nicht so leicht übergehen. Hierfür fehlten schon passende sprachliche Ausdrucksmittel. Was sich in der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte beobachten lasse, sei allerdings ein partieller Wandel von Paradigmen, wobei durch wiederholte Wandlungen natürlich beliebig starke Modifikationen entstehen könnten. Wenn danach selbst bei Revolutionen ein großer Teil des alten Paradigmas in Geltung bleibe, könne es auch konstante Rationalitätskriterien geben, mit denen sich diese rechtfertigen ließen. Kuhn weist allerdings nach K. „in seinen wissenschaftsgeschichtlichen Studien keinen einzigen Fall auf, in dem es nicht gute, wenn auch keineswegs zwingende Gründe dafür gab, die alte Theorie durch eine neue zu ersetzen" (526).

In seinem abschließenden Ausblick lässt K. keinen Zweifel daran, dass es heute v. a. darauf ankommt, einer bestimmten „Verknotung des Verstandes", die mit dem Materialismus gegeben ist, Paroli zu bieten. Er erinnert in diesem Zusammenhang an Platon, der seinerzeit „den Kampf zwischen Materialisten und denen, die an die Eigenart des Geistes glauben, mit einer Gigantomachie verglichen" (528) habe. Was K. zufolge gegen den Materialismus spricht, ist Folgendes: 1) „Für Materialisten gibt es kein Bewusstsein, keine Erkenntnis und keine Freiheit im normalen Sinn, ja nicht einmal Subjekte. Bewusstsein wird als physiologischer Gehirnzustand verstanden, der über die Sinne mit physischen Zuständen der Umwelt kausal verbunden ist." (ebd.) Das führt 2) dazu, dass Materialisten „Bewusstsein, Erkenntnis und Freiheit auch Robotern zusprechen" (ebd.). Beseitigt man, was Menschen von Robotern unterscheidet, so bleibt 3) auch „kein Anhaltspunkt für eine besondere Würde des Menschen" (ebd.). Wenn Kant in einer der Formulierungen des Kategorischen Imperativs festhält: „Behandle andere Personen nie als Sachen, als Mittel für eigene Zwecke, sondern als Personen mit einem eigenen intrinsischen Wert" (529), so kennt der Materialismus 4) keinen „ Unterschied zwischen Person und Sache" (ebd.). Der Materialismus führt schließlich 5) „zu einer Skepsis und zu einem Relativismus, wie er von Protagoras bis Goodman immer wieder vertreten worden ist" (ebd.). Skepsis und Relativismus sind jedoch nach K. „den Naturwissenschaften völlig fremd, auf die sich der Materialismus beruft" (ebd.).

Neben den „gute[n] Gründen, sich im Platonischen Kampf gegen das gigantische Heer der Materialisten zu engagieren" (ebd.), benennt K. als wichtige positive Aufgabe der künftigen Philosophie, „die Philosophie des Geistes voranzubringen" (ebd.). Denn es sei keine Frage, dass den meisten Philosophen, ein Nachdenken über die Eigenart und Struktur des Geistigen schwerer falle als das Nachdenken über die Natur. Daher hält er es für eine wichtige Aufgabe gegenwärtiger Philosophie, die Philosophie des Geistes „als eine späte Blüte am Baum der Erkenntnis […] zur Entfaltung zu bringen" (ebd.).

In einem Essay in Heft 1 der Zeitschrift *Information Philosophie* aus dem Jahre 2013 über den Naturalismus als das metaphysische Vorurteil unserer Zeit beklagt Holm Tetens die Tatsache, dass sich viel zu viele Philosophen derzeit auf den Naturalismus und nur auf ihn eingeschworen haben. Was eigentlich auf der Tagungsordnung der heutigen Philosophie stehen sollte, ist seiner Meinung nach etwas anderes. Es seien die Türen zum Dualismus und zum Idealismus wieder weit hin zu öffnen. Das heißt auch diese Positionen seien wieder so detailliert auszuarbeiten, wie das gegenwärtig hauptsächlich, völlig einseitig und allzu detailverliebt nur für den Naturalismus geschieht. In diesem Zusammenhang verweist Tetens nicht nur auf die bereits genannte Studie K.s, *Jenseits des Materialismus*, sondern auch auf dessen drei Jahre später erschienene Studie *Die Wege des Idealismus*, in denen vorbildliche philosophische Arbeit geleistet worden sei. Auch die vorliegende umfangreiche

Studie K.s aus dem Jahre 2019 ist sicher ein wichtiger Beitrag zu einer dringend erforderlichen philosophischen Horizonterweiterung. H.-L. Ollig SJ

Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums. Herausgegeben von *Andreas Arndt* (Klassiker auslegen; 52). Berlin: De Gruyter 2020. VIII/252 S., ISBN 978–3–11–067695–2 (Paperback); 978–3–11–067702–7 (EPUB).

Ludwig Feuerbachs „Das Wesen des Christentums" (1841) ist nicht nur ein Klassiker der Religionskritik, sondern gilt auch als Referenztext der junghegelianischen Hegelkritik. Die einzelnen Beiträge kommentieren den gesamten Text und nehmen dabei auf die zeitgenössischen religionsphilosophischen Debatten Bezug. Die differenzierte Darstellung des Verhältnisses Feuerbachs zur Religion und zu Hegel macht Kontinuitäten, aber auch Brüche zur Klassischen Deutschen Philosophie sichtbar.

Die ersten drei Kapitel verorten „Das Wesen des Christentums" in einem breiteren Diskussionszusammenhang. Im Anschluss an einen knappen biographischen Abriss skizziert *Andreas Arndt* (1–14) das lebenspraktische Grundanliegen (vgl. 3) und die dynamische Entstehungsgeschichte dieses Klassikers der Religionskritik. Wie intensiv Feuerbachs Text diskutiert wurde, lässt sich an den Erweiterungen der späteren Auflagen (vgl. 7–10) und an den unterschiedlichen Bewertungen des Verhältnisses zu Hegels spekulativer Philosophie (vgl. 10–13) ablesen. *Walter Jaeschke* (15–30) stellt Feuerbachs Auseinandersetzung mit Religion, Christentum und Theologie in den breiteren Kontext der Diskussionen um das Ende einer philosophischen Theologie, wie sie im Gefolge von Kant vielfach gefordert wird. Die Ausbildung einer eigenständigen Religionsphilosophie und die parallel dazu verlaufende „Repristination der philosophischen Theologie" (25) markieren darüber hinaus politische bzw. soziale Spannungen, deren Ambivalenzen sich auch bei Feuerbach selbst widerspiegeln. Dessen radikale Kritik der Theologie ist, wie *Christine Weckwerth* (31–46) bemerkt, eng mit der Utopie „einer solidarischen Gemeinschaft freier Individuen" (31) verbunden. Auch wenn sich Feuerbachs Prognose, das Christentum werde im Gefolge des Aufbaus einer neuen Gesellschaftsordnung verschwinden, so nicht bewahrheitet hat, kann die Bedeutung seiner Religionskritik kaum überschätzt werden. Die „Tragweite der religionsphilosophischen und anthropologischen Programmatik" (31) lässt sich allerdings erst im Blick auf die philosophischen Quellen, die Hauptpunkte der Religionsproblematik – Ursprung der Religion; die Differenzierung zwischen Theologie, Religion und Philosophie; Wunder – und schließlich mit Hilfe einer Einordnung dieser Schrift in den breiteren Kontext der anthropologischen Philosophie Feuerbachs ermessen.

Die beiden folgenden Kapitel gehen auf das Wesen des Menschen und der Religion ein, wie sie in der Einleitung grundgelegt werden. In einem ersten Schritt setzt sich *Frieder Otto Wolf* (47–62) kritisch mit Feuerbachs anthropologischer These auseinander. Er geht dabei auf die konzeptionelle Aufladung des Gattungsbegriffes sowie auf den erklärungsbedürftigen Begriff eines gemeinschaftlichen Gegenstands ein (vgl. 52) und diskutiert die Schwierigkeiten, die sich aus der „Projektion des Selbstverhältnisses in die Natur" (53) ergeben. Der Begriff der produzierenden Wesenskraft weise jede Endlichkeit des Menschen kritisch zurück und werde „zur Grundlage der Definition des spezifischen Horizonts, wie er für jedes Einzelwesen festzustellen" (57; vgl. 53 f.) sei. Zusammen mit einer ersten exemplarischen Analyse des Gefühls (vgl. 61 f.) sei damit die anthropologische Grundlage für die Frage nach dem Wesen der Religion (vgl. 58) gelegt. In ihrer Analyse von Religion als Selbstbewusstsein knüpft *Adriana Veríssimo Serrão* (63–79) an das dynamische Verhältnis zwischen Selbstbewusstsein und Bewusstsein des religiösen Gegenstands an. In einer kritischen Diskussion der „Korrelation des Subjekts mit dem Objekt im religiösen Bewusstsein" (65; vgl. 78) werde die zentrale Unterscheidung „zwischen dem wahren (anthropologischen) und dem unwahren (theologischen) Wesen

der Religion“ (71) grundgelegt. Zugleich brächen in der Vergegenständlichung als Entfremdung (vgl. 72 f.) und in der Religion als Kompensation (vgl. 76) auch die Ambivalenzen des religiösen Bewusstseins auf. Feuerbachs „genetisch-kritische Methode“ (67; vgl. 88) einer Philosophie der Religion stehe damit vor der doppelten Herausforderung, sowohl als Mittel der Diagnose und als Therapie einer Illusion (vgl. 65; 78) dienen zu wollen.

In seiner Beantwortung der Frage nach dem Wesen Gottes stützt sich Feuerbach nach *Manuela Köppe* (81–93) auf ein umfangreiches Quellenstudium und auf eine fundierte Kenntnis Luthers (vgl. 82 f.). Er spannt einen Bogen von einer religionsphilosophischen Perspektive, in der Gott und Mensch einander als zwei Extreme gegenüberstehen (vgl. 84), über die unheilvolle Spannung zwischen Verstand und Herz bzw. Gesetz und Liebe bis hin zu einem Begriff der Liebe, der in kritischer Auseinandersetzung mit dem Geheimnis der Inkarnation entwickelt wird (vgl. 88) und zwischen den beiden Polen vermitteln könnte (vgl. 87, 90). Allerdings wird die grundlegende These von „der Auflösung der Theologie in Anthropologie“ (81) in späteren Texten insofern modifiziert, als der Natur und den Wünschen eine größere Bedeutung zugemessen wird (vgl. 90 f.). Unter dem Titel „Gott-Mensch“ untersucht *Ursula Reitemeyer* (95–107) die Funktion des menschgewordenen oder menschlichen Gottes für die christliche Lehre. Indem er Liebe in ein Naheverhältnis zum Leiden rückt, kann Feuerbach die Spannung zwischen menschlicher Sensibilität und Passibilität (vgl. 96) – die gerade nicht mit Passivität gleichzusetzen ist und deshalb auch einem realen Humanismus (vgl. 97) nicht im Weg stehen muss – neu fassen und „die Empfindsamkeit als substanzielles Merkmal der menschlichen Natur“ (98) ausweisen. Zudem werde deutlich, dass „in der Vorstellung der Trinität eine Philosophie der Liebe enthalten“ sei (100) und das alttestamentliche Bilderverbot auch auf die Sphäre des Wortes – also gegen die protestantische Theologie – ins Feld geführt werden müsse (vgl. 104–106). *Francesco Tomasoni* (109–120) setzt sich kritisch mit der theologischen Schöpfungslehre auseinander, die unmittelbar an die Frage der Trinität anknüpft (vgl. 109). Feuerbach tritt nicht nur entschieden für die Selbständigkeit bzw. den Eigenwert der Natur sowie der Naturwissenschaften ein (vgl. 113, 115), er weist auch den Monotheismus und seinen Wahrheitsanspruch zurück (vgl. 118) – nicht ohne dabei zuweilen in antijüdische Stereotype zu verfallen (vgl. 117 f., 126). Als zentrales Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Kritik der Schöpfung eine Aufwertung der Natur und „damit die Anerkennung des Leibes und der Sexualität als positive, notwendige Bereiche der menschlichen Tätigkeit und des Lebens“ (119) nach sich zieht. Nach *Dimitris Karydas* (121–150) kulminiert „die Rückführung christlicher Religiosität auf das Bewusstsein […] in dem mit Materialanalysen gesättigten Nachweis ihrer Verwurzelung im Gefühl“ (121; vgl. 128 f., 131). Auf dieser Basis lässt sich in einem weiteren Schritt zeigen, dass und inwiefern der gefühlte Gottmensch Christus als diejenige Figur verstanden werden muss, die das Gattungswesen repräsentiert (vgl. 133–142). Auf einer dritten Ebene wird herausgearbeitet, inwiefern sich die kritische Pointe einer Liebesethik (vgl. 147 f.) gleichermaßen gegen die Passivität eines zutiefst zwiespältigen christlichen Weltverhältnisses (vgl. 135, 142) und gegen jede Form eines abstrakt-allgemeinen Pflichtverständnisses richtet, darin aber dem Christentum zugleich einen gewissen Beitrag zur Humanisierung der menschlichen Beziehungen zuschreiben kann.

Im Anschluss an die oben umrissene kritische „Analyse des religiösen Bewusstseins, die diesem jenseits sachfremder Interpretationen einen Wahrheitsgehalt“ (5) zugesteht, werden in den drei folgenden Kapiteln „die inneren Antagonismen von Religion und Christentum“ (151; vgl. 170) thematisiert. Ohne auf die methodischen Grundfiguren der Kritik und die komplexe Verschränkung zwischen den beiden Teilen eingehen zu können, lässt sich mit *Jörg Dierken* (151–167) doch festhalten, dass die Dekonstruktion der „gleichsam ontologische[n] Selbständigkeit des divinen Subjekts“ (153) als logischem Träger von Prädikaten, die eigentlich menschliche Eigenschaften sind, und die Betonung des praktischen Wohls des Menschen

bzw. der Glückseligkeit als zentralem Anliegen der Religion (vgl. 153 f.) zu einer radikalen Kritik der Theologie führen. Sie machen grundlegende Widersprüche in der theologischen Rede von der Existenz, von der Offenbarung und vom Wesen Gottes sichtbar, die sich entschieden gegen theistische bzw. deistische Gotteskonzeptionen richten, ohne deshalb schon die Möglichkeit zu bestreiten, „Religion als Angelegenheit des Menschen aus humanen Vollzügen und Vermögen heraus" (165) zu erklären – weshalb es auch plausibel erscheint, dass „die Anthropologie ähnliche Probleme zu bearbeiten" (166) haben wird wie die Religion. Ausgehend von Feuerbachs kritischer Reflexion auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie, das tief in der Spannung zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Bibel verwurzelt ist, setzt sich *Marina F. Bykova* (169–186) in ihrem Beitrag insbesondere mit der Trinität als Quelle intellektueller Widersprüche (vgl. 171, 184) auseinander. Aus ihrer Sicht führt Feuerbachs Methode einer reduktiven Kritik zwangsläufig über eine bloße Dekonstruktion der Theologie hinaus. Wenn Theologie nichts anderes als Anthropologie sei, müsse auch Religion in eine „anthropological investigation of human nature" (184) aufgelöst werden. Anders als die bisherigen Beiträge möchte *Kurt Appel* (187–203) bewusst in eine Diskussion mit Feuerbach eintreten und seine radikale Kritik der christlichen Theologie, ja am neuzeitlichen Weltverständnis insgesamt von einem explizit theologischen Standpunkt her in Frage stellen – wobei der Interpretation des Mythos und der Zeichen eine besondere Bedeutung zukommen soll (vgl. 187). Im Anschluss an Agamben und Deleuze lasse sich die messianische Sprache als „Ergebnis einer Dezentrierung und Neuformatierung des Subjekts, einer Verschiebung und Wandlung bestehender sozialer und noetischer Konventionen" (196; vgl. 202) verstehen. In dieser eher messianisch und weniger ontologisch geprägten Perspektive (vgl. 191) gewinnen Hoffnung und Geist ein theologisches Gewicht, das sie bei Feuerbach gerade nicht haben (vgl. 188, 198). Die Betonung der radikalen Offenheit als konstitutive Signatur des christlichen Glaubens ermöglicht eine spezifische Form der Glaubensrechenschaft, die nicht einfach auf das Dogma rekurriert, sondern auf einen vielschichtigen Übersetzungsprozess angewiesen ist, „der Vergangenes weder vollkommen aktualisiert noch einfach archiviert, sondern verschüttete Fragen freilegt" (202) – also Tradition als wesentlich dynamischen Begriff versteht.

Die abschließenden zwei Kapitel fragen nach theologischen und philosophischen Perspektiven von Feuerbachs Religionsschrift. *Matthias Petzold* (205–224) benennt drei Herausforderungen, denen sich die Theologie bewusst zu stellen habe: Wenn die Auflösung der Theologie in Anthropologie im Umkehrschluss auch eine Aufwertung der letzteren bedeuten könne (vgl. 209), habe die Theologie erstens nicht nur empirische Einsichten bewusst aufzugreifen (vgl. 209 f.), sie müsse sich auch der Diskussion um das Menschenbild neu stellen (vgl. 211). Zweitens sei ausgehend von Feuerbachs „neue[m] Verständnis von Religion" (212; vgl. 215) gerade angesichts ihrer zunehmenden Pluralisierung kritisch danach zu fragen, welche Bedeutung der Religion in unserer säkularen Gesellschaft zukommt und welche Rückfragen sich daraus an die Theologie ergeben (vgl. 216). Drittens werde die „Frage nach dem spezifisch Christlichen" (216) zunehmend dringlicher, ohne dass dabei die Herausforderung einer komperativen Dialogpraxis (vgl. 219) oder einer theologisch auszubuchstabierenden Hermeneutik der Anerkennung (vgl. 222) übergangen werden dürfte. Auch aus philosophischer Perspektive lassen sich nach *Christine Weckwerth* (225–238) eine Reihe von interessanten Anknüpfungspunkten finden (vgl. 237): Feuerbachs anthropologisch-phänomenologische Religionsphilosophie könne erstens als Korrektiv kognitivistischer, sprachphilosophischer, funktionaler oder ontologischer Engführungen ins Feld geführt werden (vgl. 230). Zudem liefere sein Interesse für die Entstehungsbedingungen von Religion eine Basis dafür, die Pluralisierung des Religiösen als Transformationsprozess zu verstehen, der in größere gesellschaftliche Umbrüche eingebettet sei (vgl. 203 f.). Zweitens lenke die Bestimmung der „Anthropologie als eine Grunddisziplin […] die Aufmerksamkeit

auf die humanspezifischen Voraussetzungen der geschichtlich-kulturellen Evolution" (234) und bestimme den Menschen als leibliches Beziehungswesen – weshalb auch „die gesellschaftlichen Kooperations- und Kommunikationsprozesse […] nicht losgelöst von ihren natürlichen, leiblichen und sinnlich-emotionalen Voraussetzungen" (ebd.) gedeutet werden könnten. Drittens sei auf die emanzipative Dynamik der Ethik hinzuweisen, die eine Übersetzungsfunktion der Philosophie für die Religion zwar nicht grundsätzlich verwerfe, praktisch aber doch stark relativiere (vgl. 236).

Mit diesem Sammelband legen die Autorinnen und Autoren erstmals einen durchgehenden Kommentar zu Feuerbachs Schrift „Das Wesen des Christentums" vor, der seine Religionskritik in den größeren Kontext der Diskussionen um die spekulative Philosophie und der anthropologischen Wende des Denkens einordnet. Indem Religion als menschlicher Vollzug gedeutet und damit explizit in die Nähe zur Anthropologie gerückt wird, erfährt auch die Religionskritik eine Zuspitzung, die weit über den klassischen Projektionsverdacht hinausgeht. Feuerbachs Kritik richtet sich gegen den Theismus ebenso wie gegen die christliche Theologie, die beide ganz grundsätzlich in Frage gestellt werden können, ohne dabei die humane, ja humanisierende Ausrichtung der Religion bestreiten zu müssen. Das philosophische Ringen um den Menschen, die Frage nach Leib und Sinnlichkeit, die messianische Sprache oder das Naheverhältnis von Sakramenten und Symbolen eröffnen aber auch neue Perspektiven, die der Theologie erlauben, konstruktiv an Feuerbach anzuknüpfen und die eigenen Positionen an seiner Kritik zu schärfen. P. Schroffner SJ

Suárez, Francisco: *De voluntario et involuntario. Über das Willentliche und das Unwillentliche*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Stefan Schweighöfer (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters; 38). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 171 S., ISBN 978–3–451–34796–2 (Hardback).

Unter Philosophiehistorikern wurde lange und wird teilweise immer noch kontrovers die Frage diskutiert, ob und inwieweit es beim Übergang von der Epoche der Philosophie des Mittelalters zur Neuzeit zu einem radikalen Bruch gekommen ist oder ob anstelle eines vollkommenen Paradigmenwechsels auch Kontinuitäten existiert haben. Der spanische Spätscholastiker Francisco Suárez darf ungeachtet seiner Lebensdaten (1548–1617) einen Platz in der mittelalterlichen Philosophie beanspruchen, gilt er doch als großer Systematisierer der Hochscholastik. Die autoritätsfeindliche Aufklärung erhob den Vorwurf, Suárez' Quaestionen folgten knechtisch Autoritäten und stellten als reiner Eklektizismus kein selbstständiges philosophisches Denken dar. Doch mittlerweile weiß die moderne Philosophiegeschichte seine Argumentationsstrategien besser zu würdigen: In dem höchst artifiziellen Argumentationsgebäude machen Quaestionen mit autoritativen Lehrmeinungen vertraut und Disputationen geben den Wissensstand wieder und legen Suárez' eigene Lehrmeinung dar.

Stefan Schweighöfer (= Sch.) kommt das Verdienst zu, Suárez' kleine Abhandlung *De voluntario et in voluntario* in der Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters" (= HBPhMA) als lateinisch-deutsche Ausgabe einem breiteren Interessentenkreis zugänglich gemacht zu haben. Dieser Traktat, der einer zwischen 1578 und 1582 am Collegium Romanum gehaltenen Vorlesungsreihe zu Thomas von Aquins *Summa Theologiae* entstammt und postum überarbeitet von Suárez' Sekretär Alvarez publiziert wurde, bildet den Grundstein für seine spätere Moralphilosophie und stellt einen wichtigen Beitrag in der damals wie heute aktuellen Diskussion der Willensfreiheit dar.

Sch. stellt seiner lateinischen Textausgabe mit nebenstehender deutschen Übersetzung eine kurze Einleitung voran, in der er konzise über Suárez als Vermittler der Hochscholastik sowie über dessen im nachfolgenden Text behandelte Konzeption von Verstand und Willen informiert. Ebenfalls in der Einleitung enthalten sind Anmerkungen zur vorliegenden Übersetzung, die dem lateinunkundigen Leser Aufschluss geben über die lateinischen Entsprechungen der deutschen Begriffe. So

hat sich Sch. entschieden, den Begriff des Aktes (*actus*) beizubehalten und so einer Vermengung mit dem Begriff der Handlung (*actio*) vorzubeugen. Ebenso erhellend ist die etymologisch gelungene Übersetzung des Willentlichen (*voluntarium*) und des Gewollten (*volitum*); denn während das Willentliche einen spezifischen Akt des Vermögens des Willens darstellt, meint das Gewollte nicht in Akt gesetzte Wünsche und Neigungen des Willens. Ein weiterer in der Diskussion häufig genannter Terminus ist der des *liberum arbitrium*, der oft als „freie Wahl", „freie Wahlentscheidung" oder einfach „freier Wille" wiedergegeben wird. Sch. bescheinigt diesen gebräuchlichen Übersetzungen zwar eine prinzipielle Korrektheit, befindet sie aber als unzureichend für die Wiedergabe dieses lateinischen Terminus technicus: „Die Freiheit stammt nämlich nicht aus dem Willen allein, wie der Begriff ‚freier Wille' suggerieren könnte" (32), und „andererseits scheint der Begriff der ‚freien Wahlentscheidung' nicht hinreichend stark auf den Willen zu verweisen" (ebd.). Sch. kombiniert die beiden Übersetzungsmöglichkeiten und kommt zu dem, wie er selbst zugibt, wenig gebräuchlichen Begriff der „freien Willensentscheidung".

Im ersten Abschnitt der Disputatio I geht Suárez der Frage nach, was es bedeutet, dass etwas willentlich ist. Suárez versteht den Willen als einziges Vermögen, das formal frei ist, wobei seine Freiheit im Verstand wurzelt. Dieses Verständnis lässt Suárez im Streit zwischen Thomisten und Scotisten Position beziehen. Thomas von Aquin vertritt die Ansicht, dass der Wille ein blindes Vermögen sei, das nur durch die Erkenntnis der Vernunft überhaupt Objekte erstreben könne, auf die es sich richtet; denn für Thomas ist etwas nur *sub ratione boni* erstrebbar. Duns Scotus wendet dagegen ein, dass Verstandesurteile notwendig Urteile seien, weil sie sich nach der Beschaffenheit der Dinge selbst richteten, was zur Folge hätte, dass Willensakte, die einem Urteil folgten, notwendig wären; auf Gott übertragen dürfte es keine kontingenten Dinge geben. Suárez übernimmt teilweise die thomistische Position, wenn er den Willen als blinde Potenz ansieht, präzisiert diese aber dahingehend, dass der Wille nicht durch Erkenntnis determiniert werde, sofern nicht das *summum bonum* in der Gottesschau gegenüberstünde. Er übt einerseits die typische Kritik an den Nominalisten, dass das Schlechte nicht gewollt werden könne und dessen Wahl nur unter dem Aspekt eines Guten geschehe. Andererseits erscheint bei Suárez die nominalistische Unterscheidung von Vernunft (*ratio*) und Verstand (*intellectus*) deutlicher als bei Thomas: Denn während der Verstand als Vermögen nur den Gegenpart zum Willen darstelle, umfasse die Vernunft auch den vernünftigen Willen.

Der zweite Abschnitt widmet sich v. a. der Frage nach der Freiheit von Handlungen, da diese – nicht die Willentlichkeit – häufig in Frage gestellt wird, so z. B. von Vertretern eines Fatalismus oder Astrologen. Gegen die ersten führt Suárez an, dass das Schicksal der göttlichen Macht unterliege, während er bei Letzteren argumentiert, dass eine Determination durch die Gestirne nur bei materiellen Seelen der Fall wäre. Der Jesuitentheologe betont gegenüber der reformatorische Theologie, dass Gottes Einwirken auf den menschlichen Willen nicht dessen Freiheit aufhebe. Auch die Lehre, dass das sinnliche Begehren die Freiheit aufhebe – hier wird die Willensfreiheit nicht prinzipiell in Abrede gestellt, sondern nur unter der *conditio* einer gefallenen Natur als aufgehoben angesehen –, wird von Suárez abgelehnt. Denn Triebe heben für ihn in Anschluss an Thomas von Aquin die Vernunft nicht auf und somit bleibe die Grundlage eines freien Willens bestehen.

Im dritten Abschnitt qualifiziert Suárez inhaltlich das Freie näher. Frei ist ihm zufolge jene Handlung, in der der Mensch einer vollkommenen Lenkung der Vernunft nachgeht. Da hierbei Abstufungen der Vernunft in den Akten möglich sind, existieren für Suárez Grade der Freiheit. Aber auch in der Negativdefinition gibt es nach Suárez vier Stufen. Die erste Stufe der Freiheit ist die Abwesenheit von Zwang, auch wenn noch Notwendigkeit besteht. Auf der zweiten Stufe fehlt die Notwendigkeit. Die dritte Stufe schließt auch psychisch-physische Einschränkungen wie Schwäche (*infirmitas*), Verleitung (*inductio*) oder verkehrte Gewohnheit

(*prava consuetudo*) aus. In der höchsten Form dieser negativen Freiheit entfallen auch moralische Bindungen wie Verpflichtungen (*obligatio*).

Im vierten Abschnitt geht Suárez auf verschiedene Formen des Willentlichen ein. Dabei unterscheidet er 1) das vollkommene und das unvollkommene Willentliche, 2) das in sich und in etwas anderem Willentliche sowie 3) das mittelbare und das unmittelbare Willentliche. Was 1) angeht, so liegt das unvollkommen Willentliche im Unterschied zu seinem Gegensatz in einer Privation der Vernunft. Als Beispiel für ein in etwas anderem Willentliches führt Suárez die Gesundheitsschädigung durch den Verzehr einer Speise an. In diesem Fall geschieht die Schädigung der Gesundheit nicht willentlich, sondern im Begehren bzw. Verzehren der Nahrung, das intendiert wird. Für Suárez stehen diese handlungstheoretischen Unterscheidungen im Dienst für moralische Beurteilungen. Demnach ist eine in etwas anderem willentliche Handlung moralisch verboten, wenn a) ein Kausalnexus zwischen dem primär Gewollten und der Begleiterscheinung besteht – im Beispiel der Genuss der Speise und die Gesundheitsschädigung –, b) ein Wissen über diesen Zusammenhang vorhanden ist und c) eine Vorschrift existiert, die befiehlt, das eine zu vermeiden, damit nicht das andere eintritt. Die Differenzierung zwischen mittelbarem und unmittelbarem Willentlichen wird an dieser Stelle von Suárez begonnen und im nächsten Abschnitt fortgeführt. Zunächst bestimmt er das unmittelbare Willentliche moralisch als vom Willen abstammend. Er widersetzt sich der landläufigen Identifikation des unmittelbaren Willentlichen mit dem in etwas anderem Willentlichen und stellt dieser die Definition entgegen, dass das unmittelbare Willentliche von einem wollenden Willen abstamme und durch einen positiven Akt getan werde. Von dieser Definition kommt Suárez zu Beginn des fünften Abschnitts zu der Frage, ob es überhaupt ein unmittelbares Willentliches gibt, das keinen Akt voraussetzt. Diese Problematik weist eine gewisse Analogie zu der Frage auf, ob es ein Unterlassen ohne Akt gibt. Für Suárez bedeutet Willensfreiheit im Anschluss an die Thomisten auch die Freiheit des Nichthandelns und folglich entstehe das Fehlen des Aktes durch seine Freiheit und werde demnach willentlich. Die zweite Frage, der Suárez in diesem Abschnitt nachgeht, ist, was nötig ist, damit der Wille irgendetwas auf mittelbare Weise will. Er führt zwei Kriterien an, ein subjektives (Erkenntnis des Handlenden) und ein objektives (im Machtbereich des Willentlichen liegend).

Im sechsten und letzten Abschnitt untersucht Suárez, wo das Willentliche auftritt. Dieses tritt ihm zufolge in Einzelsubstanzen (*quod est suppositum*), Vermögen und Akten auf. Bei den Einzelsubstanzen trete das Willentliche vollkommen bei vernünftigen Lebewesen, unvollkommen dagegen bei (rein) sensitiven Lebewesen auf, deren Streben nicht der Vernunft entspringe, sondern angeboren (*appetitus innatus*) sei. Unter den Vermögen ist für Suárez primär der Lebenstrieb (*appetitus vitae*) – und ihm unterworfen die anderen Vermögen – Träger des Willentlichen; im eigentlichen Sinne finde sich daher das Willentliche nur in den Akten.

Sch. hat eine gleichermaßen gut lesbare wie terminologisch präzise Übersetzung geliefert. Dass er über die Einleitung hinaus keine weiteren Kommentare gibt, ist dem Konzept von Herders Reihe HBPhMA geschuldet, die in erster Linie Primärtexte mit Übersetzung einem größeren Publikum zur Verfügung stellen will. Ein Manko stellt aber Sch.s Umgang mit im Text enthaltenen Zitaten dar. Er schlüsselt allenfalls Abbreviationen der von Suárez herangezogenen Autoren und Werke in den Fußnoten auf, verweist aber nicht auf Standardausgaben, in denen man diesen Angaben bei Interesse nachgehen kann. Ein Lapsus ist Sch. bei der Auflösung von 2. Machabaeorum 1 (94) unterlaufen, was er fälschlich mit „zweiter Brief der Makkabäer“ anstatt „zweites Buch der Makkabäer“ wiedergibt. (Zudem fehlt hier wie bei allen Bibelstellen auch die Versangabe, die durchaus hilfreich wäre, auch wenn Suárez diese entsprechend den damaligen Gepflogenheiten selbst nicht anführt.) Dennoch hat Sch. eine sehr nützliche Textausgabe mit Übersetzung vorgelegt und es bleibt zu hoffen, dass Suárez' Traktat nicht nur unter Philosophiehistorikern rezipiert wird, sondern auch bei Ethikern und Handlungstheoretikern auf neues

Interesse stößt, wie es Suárez rechtstheoretische Schriften wieder von Rechtsphilosophen erfahren. J.-M. Pinjuh

De Candia, Gianluca: *Der Anfang als Freiheit*. Der Denkweg von Massimo Cacciari im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (Scientia & Religio; 18). Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2019. 360 S., ISBN 978–3–495–49061–7 (Hardback); 978–3–495–82040–7 (PDF).

Deutschsprachigen Leserinnen und Lesern ist der 1944 geborene Massimo Cacciari vielleicht noch als Bürgermeister von Venedig bekannt. Der Professor für philosophische Ästhetik regierte die Lagunenmetropole von 1993 bis 2000 und nochmals von 2005 bis 2010. Das umfangreiche wissenschaftliche Schaffen des im Feuilleton der FAZ einmal als „kauziger Lagunendenker" apostrophierten Cacciari ist dagegen – auch wegen weitgehend fehlender Übersetzungen seiner zentralen Werke – im deutschen Sprachraum bisher kaum rezipiert worden. Nachdem bereits 2016 Isabella Guanzinis vergleichende Studie zu Cacciari und Hans Urs von Balthasar in deutscher Übersetzung erschienen war, hat nun Gianluca De Candia die erste ausführliche wissenschaftliche Monographie in deutscher Sprache vorgelegt, die das Denken Cacciaris systematisch erschließen möchte. 2017 wurde sie als Habilitationsschrift an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angenommen.

Nach einer kurzen Einleitung zur Methodik der Untersuchung (17–31) widmet sich ihr umfangreicher erster Teil (33–199) einem Durchgang durch Cacciaris Hauptwerke. Der frühe, 1976 erschienene Essay „Krisis" markiere den Beginn seiner kritischen Auseinandersetzung mit einem in der Tradition des Idealismus beheimateten Vernunftbegriff. Ausgehend von diesem Essay stellt der Verf. Cacciaris Beschäftigung mit alternativen philosophischen Entwürfen des 19. und 20. Jahrhunderts dar, wobei ein besonderer Schwerpunkt auf der Analyse jüdisch geprägter Denker wie Ludwig Wittgenstein und Franz Rosenzweig liegt. Im Zentrum des ersten Teils steht dann die Auseinandersetzung mit den vom Verf. als Trilogie oder Triptychon verstandenen Werken *Dell'Inizio*, *Della cosa ultima* und *Labirinto filosofico*, die zwischen 1990 und 2014 erschienen sind. Alle drei Werke seien von einem Pathos des absoluten Anfangs geprägt, das sie in protologischer und eschatologischer Perspektive sowie in Nähe und Abgrenzung zu so unterschiedlichen Philosophen wie den Neuplatonikern, Aristoteles, Kant, Hegel und Schelling, aber auch zu theologischen Denkfiguren wie der Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen entfalteten. Cacciari verstehe den Anfang als „indifferente All-Mitmöglichkeit" (20), aus der sich zahllose Differenzierungen, aber auch Aporien ergäben. Seine philosophische Methode bestimmt der Verf. als Diaporetik: „Ein Denken, das zwischen den Aporien gräbt und sich dabei asymptotisch an das annähert, was aus dem Auseinandertreiben von Gegensätzen entsteht, ohne sie je zu lösen." (171) Den Abschluss des ersten Teils bildet ein kurzes Kapitel zu Cacciaris politischen Schriften, in denen er seine philosophischen Überzeugungen und Erkenntnisse auf die europäische Union anwendet, die er als „Gemeinschaft von Nie-vereinten-Untrennbaren" (202) verstehe.

Dem Verf. gelingt es in diesem ersten, darstellenden Teil seiner Untersuchung, sich inhaltlich stets auf der Höhe der anspruchsvollen Primärtexte zu bewegen, die aus tiefer Kenntnis der abendländischen Philosophie-, Theologie- und Kulturgeschichte schöpfen, Metaphern prägen und ungewohnte und zuweilen überraschende Gedanken formulieren. Gleichzeitig vermeidet er, Cacciaris Texte in ein allzu starres Schema zu pressen, und findet einen angemessenen Weg, den zeitlich weit auseinanderliegenden und stilistisch sehr disparaten Publikationen gerecht zu werden und dennoch die innere Dynamik dieses besonderen Denkweges nachzuzeichnen.

Ein knapper zweiter Teil (203–257) wagt einen kritischen Blick auf die Voraussetzungen und Ergebnisse von Cacciaris diaporetischer Methode. Der Verf. arbeitet dabei die Spannungen heraus, die sich in logischer, erkenntnistheoretischer und theologischer Hinsicht formulieren lassen. So weist er z. B. auf die Problematik

hin, im Rahmen einer streng verstandenen Diaporetik dem Anfang überhaupt einen Namen zu geben und damit „gegen seine eigene Methode“ (215) zu verstoßen. Für die theologische Einschätzung sind v. a. die Gedanken zum Gottesbegriff Cacciaris relevant, für den Gott „nicht mehr ipso facto das Anfangende sein muss“ (253). Diese Auffassung von einer absoluten Freiheit Gottes, die auch die Möglichkeit seines Nicht-mehr-Seins beinhalte, stelle die Freiheit des Menschen unter den Vorbehalt göttlicher Willkür, insoweit seine freien Handlungen „auf ewig unerfüllt oder nie dagewesen sein könnten“ (ebd.).

Seinen eigenen Ansatz, der „eine Alternative zur Interpretation Cacciaris“ (257) bieten will, stellt der Verf. selbstbewusst im dritten Teil seiner Untersuchung (259–333) vor. Beim Nachdenken über den Anfang, den Cacciari als freie Kausalität verstehe, zeige sich die gegenseitige Verwiesenheit von Philosophie und Theologie, „da jede für sich Vorteil aus dem von der Schwester-Disziplin herkommenden Licht ziehen kann und so ihr eigenes Vermögen ermisst wie auch ihre eigenen Grenzen erfährt“ (255). Besonders fruchtbar für diesen philosophisch-theologischen Dialog sind sechs Thesen, die abschließend vor dem Hintergrund der Schöpfungstheologie von Duns Scotus entfaltet werden. Diese biete die Gelegenheit, die absolute Freiheit Gottes zu garantieren und sie gleichzeitig als Voraussetzung für die von seiner Liebe ermöglichte Freiheit des Menschen zu denken. Während die erste These ein sehr grundsätzliches Problem philosophischen Denkens benennt, indem sie darauf hinweist, dass „jedem gedachten Anfang […] ein schon Angefangenes voraus[gehe]“ (319), führt etwa die fünfte These in den inneren Kern theologischen Denkens: „In der Person Christi nimmt die göttliche Freiheit die Form der Freiheitswahl an.“ (329) Ausgehend vom chalzedonischen Dogma wird der freie Wille Jesu als menschliche, von der göttlichen Natur zwar berührte und geprägte, aber nicht genötigte „bedingte Form einer unbedingten Freiheit“ (330) bestimmt. Die sechs Thesen differenzieren und reflektieren den „Anfang als Freiheit“ aus protologischer, trinitarischer, christologischer und eschatologischer Perspektive. Auf diese Weise gelingt es dem Verf. jenseits einer bloß kritischen Auseinandersetzung, im Anschluss an Cacciari dessen Gedanken wirklich theologisch weiterzuentwickeln.

Das Verdienst der vorliegenden Untersuchung ist zweifellos, den „spekulativen Virtuosen“ (40) Massimo Cacciari einer breiten akademischen Leserschaft vorzustellen und zu erschließen. Die besondere Faszination dieses in mehrfachem Sinne außergewöhnlichen zeitgenössischen Denkers, der seine Quellen v. a. in der deutschsprachigen Philosophie und Literatur gefunden hat, offenbart sich gleichwohl nur bei der Lektüre seines facettenreichen Werkes selbst. Besonders dessen sprachliche Fülle, die Vielfalt an literarischen Formen, an Sentenzen und Metaphern kann in der sekundären Betrachtung nur ansatzweise vermittelt werden. Dennoch lässt De Candias Arbeit über ihren unmittelbaren Gegenstand hinaus auch etwas vom Reichtum und der Vielschichtigkeit der gegenwärtigen intellektuellen Landschaft Italiens erahnen. Sicherlich wegen der sprachlichen Barriere, möglicherweise aber auch wegen einer gewissen Kurzsichtigkeit der deutschsprachigen Philosophie und Theologie, die es einfach gewohnt ist, eher in den französischen und angloamerikanischen Sprachraum zu blicken, sind spannende und inspirierende Autoren wie Massimo Cacciari, Piero Coda, Bruno Forte, Emanuele Severino oder Vincenzo Vitiello hierzulande praktisch unbekannt. Zu Unrecht!

St. Lüttich

2. Biblische und Historische Theologie

Lohfink, Gerhard: *Die vierzig Gleichnisse Jesu*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2020. 320 S., ISBN 978–3–451–38670–1 (Hardback); 978–3–451–82670–2 (PDF).

Der Verf., ein seit langem bekannter und bewährter Neutestamentler, hat sich schon mehrfach in Büchern zur Gestalt und zum Wirken Jesu von Nazareth geäußert – so z. B. in *Jesus von Nazareth. Was er wollte, wer er war* (2011, 7. Auflage 2018), *Gegen die Verharmlosung Jesu* (2013, Sonderauflage 2019), *Das Geheimnis des Galiläers* (1.–3. Auflage 2019). Aber auch in seinen sonstigen Büchern kam er immer wieder auf Jesus zu sprechen. Und nun lenkt er die Aufmerksamkeit erneut auf ihn und sein Wirken. Dabei beschränkt er sich hier darauf, die Linie anzuschauen und nachzuzeichnen, die mit den Gleichnissen, die Jesus erzählt hat, gegeben ist. In ihnen geht es in immer neuen Bildern und Geschichten um ein Thema: das Kommen der Gottesherrschaft für Israel, ja für die Welt. Dies nicht nur anzukündigen, sondern in Wort und Tat sich ereignen zu lassen, machte die Sendung Jesu aus. In dem, was er sprach, und somit auch in den zahlreichen Gleichnissen, in denen er sich vor seinen Zeitgenossen äußerte, legte er vor und dar, was ihn bewegte, ja was zu vollbringen er gekommen war. Der Verf. nimmt im vorliegenden Buch seine Leser auf eine lange Reise und lässt sie an seinen die Gleichnisse Jesu betreffenden Erkenntnissen und Deutungen teilhaben. Was sie dabei zu sehen bekommen, lässt erkennen, dass Jesus über eine erstaunliche Fähigkeit verfügt hat, kurz und klar in Bildern und Geschichten darzustellen, was es in jeweils konkreten Situationen mit dem Kommen der Gottesherrschaft auf sich hatte. Der Verf. stellt seinen Ausführungen ein Motto voran, das von Eberhard Jüngel stammt und seine eigene Intention in genauer Weise zu Wort bringt: „Die Gleichnisse führen uns nicht nur in das Zentrum der Verkündigung Jesu, sondern verweisen zugleich auf die Person des Verkündigers, auf das Geheimnis Jesu selbst." (11)

Der Titel des Buches – *Die vierzig Gleichnisse Jesu* – ist gleichzeitig die Überschrift zum Teil II desselben. Dieser ist von einem einleitenden Teil I – „Wie Gleichnisse funktionieren" – sowie von einem ausklingenden Teil III – „Das Besondere der Gleichnisse Jesu" – umgeben. Der Verf. hat im Hauptteil des Buches vierzig Gleichnisse, die im Neuen Testament und konkret vorwiegend in den drei synoptischen Evangelien überliefert werden, zunächst zitiert und sodann minutiös interpretiert. Kennzeichnend für sein Vorgehen ist v. a., dass er die Leser seines Buches an seinem ganz sorgfältigen Blick teilnehmen lässt. So macht er sie auch auf die feinen und feinsten Textstrukturen und auf die Erfahrungsnähe der in den Gleichnissen dargestellten Bilder aufmerksam. Die Leser werden so immer wieder zum Staunen über die innere Präzision der in der Regel knapp gehaltenen Gleichnistexte geführt. Dabei zeigt sich ihnen, was der Verf. auch einige Male formuliert: Jesus war ein hochbegabter Erzähler. Der Leser, so darf vermutet werden, erlebt sich bei der Lektüre der Gleichnisauslegungen immer wieder überrascht: Er kannte die Gleichnisse schon seit langem und ist verwundert über das, was ihm nun an neuen Einsichten doch geschenkt wird. Er kann nur staunen über die Entschiedenheit und die Genauigkeit, mit der Jesus zur Sache, zur Nähe der Gottesherrschaft in den Kontexten des menschlichen Lebens, zu sprechen vermochte.

Der Teil I des Buches bietet ebenfalls Gleichnisauslegungen. Nur handelt es sich nicht um Gleichnisse, die Jesus erzählt hat, sondern um solche, die auf andere Erzähler zurückgehen und in anderen biblischen Schriften überliefert werden – fünf in alttestamentlichen Schriften, eines im Johannesevangelium, zwei in nachbiblischen Texten und zwei weitere aus der Feder neuzeitlicher Autoren. Die hier vom Verf. angebotenen Texte haben den Sinn, das *genus litterarium* „Gleichnis", das in der Welt der Literatur vorkommt, greifbar werden zu lassen. Dabei zeigt sich, dass bisweilen ein Bildwort entfaltet und ansonsten eine kurze Geschichte, die über sich hinaus-

weist und menschliche Situationen zu deuten helfen soll, erzählt wird. Was sich in diesen Erörterungen zeigt, kommt dann auch auf seine Weise in den Gleichnissen, die auf Jesus zurückgehen, zum Tragen.

Der Teil III schließlich dient dem zusammenfassenden Rückblick auf die Darlegungen zu den vierzig Gleichnissen Jesu. Dabei läuft alles darauf hinaus, deutlich zu machen: Das die Gleichnisse Jesu zusammenhaltende Thema ist die *basileia tou theou*, die Gottesherrschaft, sei es in Israel, sei es schließlich in der Welt überhaupt. Und diese Gottesherrschaft ist in dieser Welt schon Wirklichkeit geworden durch Jesus von Nazareth, der das Erscheinen und Wirksamwerden Gottes in Person ist. Für die Menschen, zu denen er gesprochen hat, und für alle Menschen aller Räume und Zeiten bedeutet dies, dass sie eingeladen, ja aufgerufen sind, sich der Botschaft Jesu zu öffnen und Gottes Herrschaft in ihrem Leben Raum zu geben.

Der Verf. lässt die Leser seines Buches ganz neu dem Jesus, der immer wieder in seinen Gleichnissen von Gottes Herrschaft gesprochen hat, begegnen. So dürfen sie sich bereichert und dankbar bewegt erleben. Eine Frage allerdings könnte in ihnen gleichwohl noch aufgekommen sein, auf die sie eine entfaltete Antwort aber hier nicht hätten finden können. Sie könnte lauten: Wie ist das Verkünden der Gleichnisse eingeflochten in Jesu Leben, das noch weitere Dimensionen aufwies? Er wirkte Wunder, er berief Menschen in seine Nachfolge, er erlebte und ertrug auch ein Nein zu seinem Weg und Wirken, er starb am Kreuz und wurde auferweckt zum österlichen Leben… Nun hat der Verf., wie schon am Anfang angedeutet, eine Reihe weiterer Bücher über Jesus, wie er im Neuen Testament bezeugt und in der Verkündigung der Kirche vergegenwärtigt wird, verfasst. So wird man dieses neue Buch, in dem es um den die Gleichnisse verkündigenden Jesus geht, passenderweise in das Neben- und Miteinander der Jesusbücher, die uns der Verf. geschenkt hat, einfügen. So kommt es zu dem Gleichgewicht und der Vielschichtigkeit, die eine neutestamentliche Christologie kennzeichnen sollte. W. Löser SJ

Markschies, Christoph: *Gottes Körper*. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike. München: C. H. Beck 2016. 900 S., ISBN 978–3–406–66866–1 (Hardback); 978–3–406–66867–8 (PDF).

Während es schon zahlreiche Publikationen zum Konzept des menschlichen Körpers in der Antike und im Frühchristentum gibt, stellte bislang eine eingehende Untersuchung über die Körperlichkeit Gottes ein echtes Desiderat dar. Diese Lücke hat Markschies (= M.) mit seiner 2016 im C. H. Beck Verlag erschienenen Monographie *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike* geschlossen und gleichzeitig ein Opus vorgelegt, das wohl lange Zeit Standardwerk bleiben wird. Der Patrologe M. beschränkt sich, wie aus dem Untertitel ersichtlich ist, in dieser großangelegten wie großartigen Studien nicht nur auf sein Fach, die Epoche des frühen Christentums, sondern geht auch ebenso interdisziplinär wie kenntnisreich auf die Gebiete des Alten Testaments und der Judaistik, der Klassischen Philologie und der antiken Philosophie, der alten Geschichte und Archäologie ein.

Im ersten Kapitel stellt M. für sein weiteres Vorgehen richtungsweisende Vorüberlegungen an. Zuerst betont er, dass ihm eine rein ideengeschichtliche Betrachtung dieser Thematik wenig ersprießlich erscheine und dass es zudem geschlechter- und kulturgeschichtliche Aspekte ebenso wie soziale, politische und religiöse Hintergründe in den Blick zu nehmen gelte. Auch dürften wegen der inhaltlichen Nähe menschliche Körperkonzepte der antiken Philosophie und Theologie nicht völlig ausgeklammert werden, wenn auch der Fokus auf den Gottesvorstellungen liege. Dabei macht M. deutlich, dass simplifizierende dualistische Konzepte wie „Materie" und „Geist" hier nicht wirklich hilfreich seien, dass der Körper „nie bloße Materie, sondern auch Form, nicht nur Akt, sondern auch immer Potenz, mithin im Sinne unserer Differenzierung auch immer Leib" (39) gewesen sei. Schließlich müssten

in einer Körpergeschichte der Religion auch die Verkörperungen religiöser Ideen durch körperliche Praktiken Berücksichtigung finden.

Das zweite Kapitel behandelt körperliche Gottesvorstellungen in der jüdisch-christlichen Bibel, bei den griechischen Philosophen und den frühen Kirchenvätern. M. beginnt mit einer gelehrten Begriffsgeschichte des Terminus „Anthropomorphismus", der zwar in seiner Anwendung schon in der Antike geläufig war, als Begriff aber der Aufklärung entstammt, und erklärt weiter, dass der Anthropomorphismus eine kategoriale ontologische Differenzierung zwischen Gott und Mensch voraussetze, wohingegen die biblische Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit eher an einem ontologischen Zusammenhang interessiert sei. Aus dem biblischen Bilderverbot folge keineswegs, wie M. korrekt konstatiert, dass Gott keinen Körper habe. Das würden auch die zahlreichen biblischen Belege beweisen, in denen von Körperteilen Gottes die Rede sei. M. macht hier aber zu Recht darauf aufmerksam, dass in diesem Zusammenhang nie von Gottes Fleisch gesprochen werde, sondern dass jener Redeweise das Konzept eines Herrlichkeitskörpers ohne jeglichen Makel zugrunde liege – freilich fern der menschlichen Vorstellungskraft. Der Berliner Patrologe problematisiert auch das Paradigma „Vom Mythos zum Logos" in der landläufigen Philosophiegeschichtsschreibung. So verfüge Gott bei Xenophanes, dem vorsokratischen Vater aller Anthropomorphismuskritik, über eine gewisse Gestalt, Materialität und Sensitivität – alles Charakteristika eines Körpers. Für Xenophanes' Gottesvorstellung gelte also, wie M. treffend formuliert: Körperlichkeit ja, wenn auch keine menschliche. Überhaupt entzieht sich die antike Philosophie in M.s trefflicher Darstellung einem in hegelianischer Manier angelegten Progressionsschema, das eine Entwicklung vom Materialismus zum Idealismus auch für die Gottesvorstellungen postuliert, existierten doch materialistische und idealistische Gottesvorstellungen verschiedener Philosophenschulen nebeneinander, teilweise sogar innerhalb eines philosophischen Systems. So gingen Platon zufolge dem höchsten Sein zwar alle Kategorien von Körperlichkeit ab, was er aber, wie M. fein beobachtet, niemals *expressis verbis* als *asomatos* bezeichnet; dennoch nehme der Athener Philosoph inferiore Gottheiten mit Körper an. Platons apersonale Ideen würden später von Philon mit dem persönlichen, aber nun immateriell verstandenen Jahwe identifiziert. Sowohl die Stoa als auch der Kepos würden den Materialismus als Grundannahme teilen und sähen daher die Götter als körperlich wie auch vergänglich an. Allerdings sprächen die Stoiker dem Feuer als schöpferischem Urprinzip den Materieverbrauch ab, verstünden es als vernunftgestaltet und sähen es somit eher immateriell an; ebenso scheine der über alles waltende Gott, da er der *ekpyrosis* enthoben sei, immaterielle Züge aufzuweisen. Über stoische Ansätze finde die Vorstellung von Gottes Körperlichkeit Eingang in Tertullians Theologie. Auch die Gnosis nehme eine Körperlichkeit des sekundären Erlösers an, betone dagegen aber die Unkörperlichkeit des obersten Prinzips. M. sieht diesen Paradigmenwechsel – sofern man überhaupt von der Körperlichkeit Gottes als Paradigma in der Patristik sprechen kann – im Zusammenhang mit einem Wandel des menschlichen Selbstverständnisses: „Je stärker Menschen sich selbst wesentlich als Seele begriffen haben […], desto deutlicher haben sie die Vorstellung von göttlicher Körperlichkeit abgelehnt." (110 f.) Doch M. verfällt hier nicht einer undifferenzierten Hellenisierungsthese, sondern übt vielmehr Kritik an einem solch monolithischen Denken, das einen jüdisch-alttestamentlichen Holismus dem hellenistisch-platonischem Dualismus entgegensetzt. So zeige die engagierte, teilweise polemische Auseinandersetzung, die Origenes mit „Somatikern" führt, dass deren Position auch von vielen (auch gebildeten) Christen geteilt worden sei.

Im dritten Kapitel beleuchtet M. die in der paganen Volksfrömmigkeit verbreiteten Göttervorstellungen anhand der Verehrung antiker Götterstatuen. Er zeigt mit Hilfe geschickt gewählter und systematisch gut untersuchter Quellen, dass die von Seneca oder Plutarch vertretene philosophische Differenzierung zwischen einem körperlichen Abbild und einem körperlosen Urbild keinesfalls für die pagane Frömmigkeit verallgemeinert werden darf. Überhaupt sei eine scharfe Scheidung zwischen

unreflektierter Volksfrömmigkeit und aufgeklärter Intellektualität unmöglich. Der Glaube an beseelte Götterbilder und die Vorstellung, dass die Götter auf diese Weise wirkten, sei weit verbreitet gewesen und finde sich auch in gebildeten Schichten. So berichtet der sonst sehr kritische Lukian von Samosata, der in beißenden Satiren religiöse Scharlatane und die Leichtgläubigkeit der ungebildeten Menge geißelt, ohne jegliche Distanzierung von zunickenden Götterbildern im syrischen Hierapolis.

Da die Körperlichkeit Gottes und die Körperlichkeit der Seele systematisch eng verbunden sind und wegen des Einflusses der stoischen Philosophie als Teil einer einzigen Debatte wahrgenommen wurden, geht M. im vierten Kapitel auf körperliche Seelenkonzepte in der Patristik ein. Wie aufgrund stoischer Affinität zu erwarten, findet sich eine solche Vorstellung bei Tertullian, der die Seele als körperliches, wenngleich unsichtbares Pneuma versteht. Auch der frühe Augustinus ist ein Verfechter der Körperlichkeit Gottes, der Seele und des Geistes, wird aber später ein Verteidiger von deren Immaterialität. Dabei wird in diesen diffizilen Diskussionen deutlich, dass es zwar oft eine Verbindung zwischen einer körperlichen Vorstellung von Gott und einem materiellen Seelenkonzept gibt, diese aber nicht zwangsläufig zusammen auftreten müssen; so wird auch die Position vertreten, dass Unkörperlichkeit ein Proprium Gottes sei, andere ebenso unsichtbare Entitäten wie Engel und Seelen dagegen durchaus Körper hätten.

Nachdem M. pagane und christliche Gottesvorstellungen in Philosophie, Theologie und Volksfrömmigkeit untersucht hat, kommt er im fünften Kapitel zum antiken Judentum. Besonders deutlich ist von einem Körper Gottes in den Texten des Shi'ur Qoma die Rede, in dem sich auf die Ezechiel-Vision zurückgehende Beschreibungen des himmlischen Palastes (*Hekhal*) und des göttlichen Thronwagens (*Merkava*) finden. Dabei macht M. auf die Auffälligkeit aufmerksam, dass bei diesen Darstellungen auf männliche Attribute und Charakteristika von Gottes Körper zurückgegriffen wird, dagegen philosophische Kategorien der Geschlechtslosigkeit oder Übergeschlechtlichkeit keinerlei Rolle spielen. Die im Shi'ur Qoma beschriebene Schönheit und Wohlgestalt Gottes weckt bei M. Assonanzen an die platonische Lehre von Gott als oberstem Prinzip der Schönheit. Bei den detaillierten Beschreibungen von Gottes Körpermaßen dagegen geht es für M. nicht um die Harmonie der Proportionen, sondern um den Versuch, eine unpassende Anschauung *ad absurdum* zu führen. Daher urteilt er richtig: „Im Grunde liegt eine sachliche, wenn auch nicht traditionsgeschichtliche Analogie zur sogenannten *Theologia negativa* vor." (220)

Im sechsten Kapitel beschäftigt sich M. mit der spätantiken Theologie. Dass er dabei auch (wieder) auf die frühchristlichen Pseudo-Clementinen sowie Melito von Sardes und Irenäus von Lyon zu sprechen kommt, erscheint chronologisch ungeschickt und ist auch inhaltlich nicht geboten; diese Exkurse wären am besten im zweiten Kapitel aufgehoben. Einen breiten Raum nimmt dagegen zu Recht die anthropomorphistische Kontroverse ein. Dabei stellt, wie M. deutlich macht, „Anthropomorphismus" ein tendenziöses Schlagwort dar, das eine von ägyptischen Asketen mehrheitlich vertretene Lehre bezeichnet, wonach Gott körperlich zu denken sei. M. warnt hier davor, monastische Einfachheit nicht mit Einfältigkeit zu verwechseln, denn hinter dieser Idee stecke eine hochreflektierte theologische Anthropologie, die den Menschen seelisch und körperlich als *imago Dei* ansehe und deshalb auch beim göttlichen Urbild einen Körper annehme. Der Anthropomorphismus fungiere zudem als Weg, „sich Gott gleichsam als lebendige Person vorzustellen in einer konkret gelebten Frömmigkeit, ihn nicht nur als transzendentes Prinzip zu denken" (357). Die nun folgende Kontroverse stehe im Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten, in denen die Anhänger des Origenes als Gegner der Anthropomorphiten auftraten. Der aus dem Umfeld der Kappadozier stammende und origenistisch geprägte Evagrius Pontinus habe eine solche Imagination kategorisch abgelehnt und stattdessen zur Meditation das sogenannten Jesus-Gebet empfohlen. M. verknüpft an diesem Beispiel wieder einmal sehr schön Frömmigkeitsgeschichte mit einem theologischen Diskurs.

Im siebten Kapitel richtet M. den Blick auf antike Diskurse zur Körperlichkeit Jesu Christi in den christologischen Kontroversen. Die landläufige These, dass die Inkarnation das *proprium specificum* des Christentums auf dem bunten Markt antiker Religionen darstellt, erfährt von M. eine Differenzierung: Dies gelte für ein Verständnis von Inkarnation im engeren Sinne, d. h. die Fleischwerdung einer Person von deren Geburt bis zu deren Tod, im Unterschied zu einem Verständnis im weiteren Sinne, das auch die temporäre Verkörperung von Göttern, wie sie die griechisch-römische Mythologie kennt, umfasse. Bei den christologischen Debatten, das Verhältnis von Gottheit und Menschheit auch für den Körper Christi zu klären, lassen sich M. zufolge zwei Grundlinien unterscheiden: Die Abwertung des Körpers auf der einen Seite und die Aufwertung zu einem vollkommenen Körper auf der anderen Seite. Die erste Seite firmiert kirchengeschichtlich unter dem Begriff „Doketismus". M. macht auf die Problematik aufmerksam, diese Position aus wenigen direkten Quellenzeugnissen und polemischen Referaten christlicher Häresiologen zu bestimmen. So zeigt er beispielsweise schlüssig (*pace* Harnack), dass die Marcion von seinen Gegnern unterstellte Lehre, Christus sei ein *phantasma* gewesen, eine Missinterpretation sei und Marcion wohl davon ausgegangen sei, Jesus Christus habe einen Engelskörper besessen. M. spannt in diesem Kapitel weiter einen Bogen von der Frage nach der Leibhaftigkeit Christi über die nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes bis hin zu der nach der Gleichgestaltung des Märtyrerkörpers mit dem *corpus Christi*.

Abgerundet wird diese Studie durch ein Schlusskapitel, welches das Resümee der Untersuchung darstellt. Dabei komm M. zu folgendem Schluss: „Der in den biblischen Schriften bezeugte Gott kann nicht ohne substantiellen Verlust auf ein körperloses, schlechthin transzendentes Wesen reduziert werden, wie in dieser Tradition eine von platonischer Philosophie geprägten Bibelinterpretation seit der Antike üblich ist." (419) M. spricht sich somit vorsichtig für eine „Entplatonisierung" des Christentums aus, die auch bestimmte Einseitigkeiten auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie wie eine Abwertung der Körperlichkeit zugunsten einer Aufwertung der Leiblichkeit des Menschen korrigieren soll. Er plädiert weiter für eine Wahrheit des (biblischen) Mythos bei gleichzeitiger Notwendigkeit der Entmythologisierung. Wie das zu bewerkstelligen ist, führt M. nicht weiter aus. Denn darin sieht er nicht mehr die Aufgabe seiner Monographie – die er, wie anfangs erwähnt, als historische Untersuchung versteht –, sondern ein Projekt zukünftiger Forschungen.

M.s glänzend geschriebene Monographie erfüllt alle Erwartungen, die man an ein Standardwerk stellen kann. Längere Zitate erscheinen eingerückt im Fließtext; fremdsprachliche Zitate werden dabei immer übersetzt und finden sich im Original, zitiert nach der jeweiligen Standardedition, in einer Endnote. Der polyglotte Patrologe zeigt eine beeindruckende Kenntnis der lateinischen, griechischen, hebräischen, syrischen und koptischen Quellen. Die Bibliographie der Sekundärliteratur, die knapp 100 Seiten umfasst und ca. 1500 Titel zählt, legt Zeugnis ab für eine stupende Rezeption der älteren und neueren Forschung. Ein Stellen- sowie ein Personenregister ermöglichen dem Leser, bequem nach Personen zu suchen oder Zitate aus bestimmten Werken nachzuschlagen.

Es bleibt diesem großartigen Werk eine große Leserschaft von Studierenden und Forschenden aus den von M. bearbeiteten Gebieten der Theologie, Philosophie, Orientalistik sowie Altertums- und Religionswissenschaften zu wünschen. Ebenso wünschenswert wäre es, wenn die systematischen Disziplinen der Theologie und Philosophie M.s Anregungen aus dem Schlusskapitel aufgreifen und für den Diskurs über moderne Gottesbilder fruchtbar machen würden. J.-M. Pinjuh

Steiner, Niccolo: *Diego Laínez und Alfonso Salmerón auf dem Konzil von Trient*. Ein Beitrag zur Eucharistie- und Messopferthematik (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge; 8). Stuttgart: Kohlhammer 2019. 469 S., ISBN 978–3–17–034116–6 (Paperback); 978–3–17–034117–3 (PDF).

Als ich vor gut 50 Jahren auf der Suche nach einem Dissertationsthema schließlich bei der Eucharistielehre des Trienter Konzils landete, ohne zu ahnen, wie es um die Quellen dieses Konzils bestellt war, stieß ich überraschender Weise auf das Problem, dass nach über 400 Jahren wichtige Quellen zur Eucharistielehre zwar schon in Umschrift in Würzburg lagerten, ohne dass ich aber auf sie Zugriff erhalten konnte. Die Tatsache, dass dies heute gottlob anders geworden ist, macht der Verf. schon unter dem Forschungsüberblick (23–43) deutlich. Leider trifft sich das auch mit dem Befund, dass der Höhepunkt der Trientforschung überschritten ist – jedenfalls was die Quellenlage und die kirchengeschichtlichen Zusammenhänge betrifft. Der Verf. hebt als zuletzt stattfindendes Jubiläumsjahr des Trienter Konzils das internationale Symposium von 2013 an der Akademie in Freiburg i. Br. hervor. Nicht zu vergessen wäre freilich, dass im ökumenischen Gespräch im Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" das Konzil von Trient noch einmal einen hohen Stellenwert erhielt. Doch das ist nicht das Thema der vorliegenden Arbeit. Der Verf. wendet sich darin den beiden wichtigsten Ordensbrüdern der Gesellschaft Jesu zu, deren Leumund in der Konzilsforschung bis in jüngste Zeit nicht sehr hoch war: Er will Diego Laínez und Alfonso Salmerón (und mehr nebenbei Claude Jay und Petrus Canisius) neu bewerten.

Die Überschrift des zweiten Kapitels, „Diego Laínez und Alfonso Salmerón – Zwei Theologen dreier Päpste auf dem Konzil von Trient" (47–92), lässt aufhorchen. Darin wird der Werdegang der beiden Theologen an den Universitäten Alcalá und Paris dargestellt. In Paris werden sie die ersten Gefährten des Ignatius. Das Kapitel bietet einen lesenswerten Einblick in die Biographien und zugleich in die bewegte Papstgeschichte dieser Jahre. Immer wieder verweist der Verf. darauf, dass sich die beiden Jesuitentheologen auch seelsorglich um einzelne Konzilsteilnehmer kümmerten und zum Teil auch Exerzitien geleitet haben. Man kommt aus dem Staunen nicht heraus, dass die beiden Spanier nach nur gut zehn Jahren bereits als päpstliche Theologen im Konzil in Trient auftauchen und deshalb von den klassischen Orden als Neulinge mit Argwohn betrachtet wurden.

Die weitere Gliederung der Arbeit bezieht sich konsequenterweise auf die drei Tagungsperioden des Trienter Konzils: Trient I mit Bologna 1545–47 und 1547/48 (93–214), Trient II 1551/52 (215–364) und Trient III 1562/63 (365–432). Die Eucharistie- und Messopferdebatte steht im Zentrum der Arbeit, indem sie diese Debatten mit Blick auf den Beitrag der beiden päpstlichen Theologen beleuchtet. Für die erste Periode greife ich nur ein Beispiel heraus, Laínez' Votum vom 17. Februar 1547. Mir ist in meiner Arbeit die Bedeutung dieses Votums wegen der Dürftigkeit des Protokolls nicht aufgefallen. Der Verf. verweist jedoch mit Recht darauf, dass sich Laínez auf Innozenz III. (*De sacrificio* IV, 6) bezieht, wonach Jesus „mit einer Segnung konsekriert hat und nicht mit jenen Worten: *Dies ist mein Leib*" (133). Laínez interpretiert dies wie folgt: „Und diese vom Priester vorgetragenen Worte werden in der Art der Rezitation ins Gedächtnis gerufen, wie Christus sie ausgesprochen hatte, und aus diesen Worten heraus geschieht die Konsekration durch den Priester." (ebd.) Der Verf. meint, hier habe Laínez „ein skotistisches Verständnis der Sakramente" (ebd.) eingeführt. Die Rezitation sei nicht allein ausschlaggebend, sondern (auch) der Wille des Priesters, das zu tun, was die Kirche tut. Der Verf. stellt der Position Laínez' das Votum Consiliis gegenüber, der auch mir aufgefallen ist (vgl. J. Wohlmuth, *Realpräsenz und Transsubstantiation*. Bd. I, 233–238; Bd. II, 116 f.). Ich bezweifle, dass ausgerechnet Laínez so skotistisch orientiert war, dass er die Konsekration so sehr dem Willen des Zelebranten zuspricht (153–155). Hier wäre über die Performativität der Einsetzungstexte erneut nachzudenken. Consilii hat in Bologna auch zum Messopfer gesprochen, was der Verf. mit Recht hervorhebt

(182–187). Hier findet sich ein Musterbeispiel der verschiedenen Ordenstraditionen, die um das bessere Verständnis und nicht über die Alternative „Glaube oder Häresie" streiten. In Bologna, wo Claude Jay (190–193) und Salmerón (nach Consilii) über das Messopfer gesprochen haben, erweist sich Salmerón als hochgebildeter Theologe. Den Tod Jesu verbindet er mit der Schlachtung der Osterlämmer und folgt so dem johanneischen Kalender. Damit bekräftigt er u. a. sein Theorem der *oblatio in coena*. Der Verf. erweist sich hier als vorzüglicher Interpret und nennt auch weitere Voten anderer Konzilstheologen (190–211). Diese Passage sei zur Lektüre besonders empfohlen. Die Zusammenfassung der ersten Sitzungsperiode skizziert deren Grundlinien (212–214). Dies erleichtert – wie auch bei allen weiteren Zusammenfassungen – die Lektüre. Hilfreich sind die wiederholt vorgestellten Textentwürfe und Kurzfassungen der Debatten durch die beiden Jesuitentheologen. Das Konzilssekretariat erhält durch sie eine immer größere Leitungsaufgabe.

In der zweiten Sitzungsperiode sprechen Laínez und Salmerón im September vor der 13. Sitzung zu einzelnen Artikeln über die Eucharistie als Sakrament. In gegenseitiger Absprache (225–240) befasst sich Laínez dabei v. a. mit der Sprachform der Metaphorik und unterscheidet sie von der eigentlichen Rede. Der Verf. bemerkt, Laínez nehme „eine gewisse Vorbildfunktion für die folgenden Theologenvoten" (231) ein. Salmerón spricht nur zum Artikel über die Kommunion unter beiden Gestalten (232–240) und erweist sich hier als ausgesprochen konservativer Theologe, den der Verf. mit Recht kritisch beurteilt (236). Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die nun angereisten Theologen wie Melchior Cano oder auch Johannes Gropper (vgl. die Aufzählung 317 f.) die beiden Jesuiten in den Schatten stellen, wie der Verf. in der Rückschau durchblicken lässt (364). An der 13. Sitzung, die gut dokumentiert ist (275–282), hält sich die Mitwirkung der päpstlichen Theologen in Grenzen. Damit tritt bei ihnen der Streit um die Transsubstantiation kaum in den Vordergrund. Ich stimme mit dem Verf. völlig überein, dass die dogmatisch verbindliche Lehre der Sessio XIII nicht in der *Doctrina* vorliegt, sondern allein in den Kanones (275–289).

Eigentlich sollte die Lehre über das Messopfer der Sessio XIII folgen. Deshalb spricht Laínez bereits am 7. Dezember zum Messopfer (297–309); sein Votum löst ein interessantes Echo aus. Hoch interessant ist es, dass zwei Stimmen von außen auf Laínez reagieren, nämlich der Bischof von Naumburg, Julius Pflug, und zwei Tübinger Lutheraner, die als Gäste im Konzil weilten (309–319). Weitere Voten von Ruard Tapper, Melchior Cano (320–327) und Johannes Gropper (334–339) folgen und verdienen besondere Aufmerksamkeit. Als alles fast verabschiedungsreif auf dem Tisch liegt, muss die Sitzungsperiode abgebrochen werden; die Anreise der Protestanten unterblieb. Rückschauend würdigt der Verf. das Wirken der beiden Jesuitentheologen in der zweiten Periode (362–364).

Nach Eröffnung der dritten Sitzungsperiode 1562/63 stieg die Zahl der Theologen bis auf 100 an. Laínez reiste zum Konzil nun in seiner Eigenschaft als Ordensgeneral und erreichte somit den Rang eines Konzilsvaters. Zu Salmerón gesellte sich Petrus Canisius. Die Arbeit begann erneut mit dem Messopferdekret (vgl. 368–372). Der Verf. hebt Salmeróns Beitrag besonders hervor (377–383) und ergänzt ihn mit weiteren Theologenvoten (383–386). Sie münden in den Augustentwurf des Messopferdekrets (186 f.), an das sich die Generaldebatte anschließt, in der Laínez als Jesuitengeneral sprechen wird. Beide hebt der Verf. natürlich eigens hervor, zumal Salmerón mit einer fast dreistündigen Rede die Theologendebatte geprägt hatte. Dessen enorme Kenntnisse der atl. Beweistexte für die Messe fallen auf, aber der Verf. bezweifelt mit Recht, dass man das Wort „Messe" aus dem Hebräischen ableiten könne (378). Wie die beiden Testamente aufeinander bezogen sind, wird von Salmerón nicht problematisiert. Salmeróns Paulusinterpretation, die über den Hebräerbrief als paulinische Schrift noch weit hinausgeht, erhält großes Lob (379). In seiner Theologie der Menschwerdung und der Beschreibung des Abendmahlssaales finden sich bei Salmerón Anspielungen auf das Exerzitienbuch (380–382). Sein theologisches Anliegen bleibt die These von der *oblatio in coena*, die er mit Laínez teilt; beide

beziehen sich wohl auf das Exerzitienbuch. Als letzte Redner in der Generalkongregation hebt Laínez (393–398) den Opfergedanken erneut besonders hervor. Das Neue besteht dem Verf. zufolge darin, dass der Ordensgeneral das Kreuzesopfer in seiner Einmaligkeit betonte und auch das ganze Leben Jesu darauf hin ausrichten wollte. Wieder geht es Laínez um eine Theologie, „die durch die Exerzitienerfahrung geprägt und geformt wurde" (396). Die Konzentration auf die *oblatio in coena* erhält eine „Weitung", indem ein einzelner Akt zu einem Prozess des Lebens wird. Das Kreuz steht im Zentrum (und somit auch die Messe) (397 f.). Bedenkt man, wie polemisch Laínez gegen die Reformatoren auftritt, wenn er von „gottlosen und ruchlosen Männern" (394) spricht, wünscht man sich, dass sich die Kontrahenten nicht nur in der Kontroverse der Lehre gegenübergestanden, sondern auch die geistliche, ja mystische Dimension ihrer Theologien ins Gespräch gebracht hätten. In einem Exkurs wird der Laienkelch behandelt (400–403) – wie der Eichstätter Weihbischof Haller spricht sich auch Laínez dagegen aus. Der Verf. vermutet, dass sein Votum letztlich dazu beigetragen habe, dass sich das Konzil der Entscheidung enthielt und sie dem Papst überließ.

In einer abschließenden Würdigung des Messopferdekrets vom 17. September 1562 wird festgehalten, dass darin „die enge Rückbindung an die Eucharistie als Sakrament" und „somit die Einheit von Mess- und Kreuzesopfer erreicht" (410) war. Darüber lässt sich meines Erachtens streiten. Im weiteren Verlauf des Konzils bis zu seinem Abschluss bleiben die Jesuiten im Hintergrund. Laínez gehört als Ordensgeneral zu den Unterzeichnern der Konzilsakten (430). Die Zusammenfassung der dritten Periode hält fest, dass Salmerón alle drei Perioden mitgestaltete. Bezüglich des Beitrags des Ordensgenerals zur Messopferdebatte wird „zum ersten Mal so etwas wie eine eigene, jesuitische Art, Theologie zu treiben, fassbar" (431 f.). Nicht zuletzt wegen der Quellenlage könne man aber noch nicht „von einer systematischen Jesuitentheologie sprechen" (432). Die jesuitische Mitarbeit bei den Textvorlagen des Messopferdekrets war eher gering, was sich aber nach Seripandos Tod ändern sollte.

In der „Zusammenfassung und Würdigung" (433–437) hebt der Verf. mit Recht hervor, dass die jesuitische Beteiligung am Konzil von Trient sich in den drei Perioden trotz eines erheblichen Personalwechsels bewährte. Ich kann es dem Verf. nicht verdenken, dass er auch ein wenig Stolz durchschimmern lässt; denn mit Recht schätzt er die Arbeit der beiden Theologen, die immer deutlicher als päpstliche Theologen wahrgenommen wurden. Alles, was sie an Bildung und neuer Frömmigkeit aus den Exerzitien mitbrachten, setzten sie zum Wohl der Kirche und des Stuhles Petri in Rom ein. In der Zweiteilung der Eucharistie als Sakrament und Opfer, die Trient meines Erachtens nicht überwunden hat, erhält der Opfercharakter der Messe gegenüber der Realpräsenz bei Laínez und Salmerón das größere Gewicht. Insgesamt sind es zwei Aspekte, an denen die Mitwirkung der beiden Jesuiten am deutlichsten wird: erstens bei der Überwindung des Theorems der doppelten Gerechtigkeit in der Rechtfertigungsdebatte und zweitens bei der Hervorhebung der *oblatio in coena* und der Bedeutung des Kreuzesopfers in der Feier der Messe. Darüber hinaus unterstützten sie das „Büro" Massarellis in der konziliaren Textproduktion nachweislich, was nicht immer von allen geschätzt wurde. Der Impuls der Exerzitienfrömmigkeit, die der Theologie „zu einer prozesshaften Sichtweise des Erlösungsgeschehens" verhalf, reiche dem Verf. zufolge nicht aus, um bereits von einer ‚Jesuitentheologie" zu sprechen (437). In der Lehre von der Einmaligkeit des Kreuzesopfers ziehen beide Theologen an einem Strang. Vielleicht hätte der Verf. in diesem Punkt noch mehr betonen sollen, dass die *oblatio in coena* nicht gegen die Einmaligkeit des Kreuzesgeschehens steht (vgl. die Übersetzung in CODdt. III, 732 f.). Gottlob verhindert die Verwendung des Terminus *repraesentare* auch jeden Verdacht auf Wiederholbarkeit des Kreuzestodes (vgl. 409–411). Als päpstlicher Theologe und Ordensgeneral wollte Laínez leider jede Spur von Konziliarismus verwischen. Der Verf. hält grundlegend fest: „Laínez und Salmerón gehören zu den

großen, zum Teil vergessenen katholischen Theologengestalten des 16. Jahrhunderts und des Tridentinums." (437)

Die vorliegende Dissertation des Verf. ist eine theologie- und dogmengeschichtliche Meisterleistung. Ich wünsche ihr eine an Theologiegeschichte interessierte Leserschaft. Ich selbst hätte mich gefreut, wenn sich der Verf. an den (wenigen) Stellen, wo sich seine Interpretationen und meine treffen, und bezüglich der Hermeneutik konziliarer Texte kritisch mit meiner Position auseinandergesetzt hätte. Dadurch hätte die vorliegende Arbeit ihren Vorrang noch bekräftigt. Eine Monographie über Salmerón von Niccolo Steiner würde ich sehr begrüßen. J. Wohlmuth

Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu. Vorbereitung, Durchführung und Auswirkungen. Unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse im Wallis. Herausgegeben von *Paul Oberholzer* (Studia Oecumenica Friburgensia; 88). Münster: Aschendorff 2019. XIV/678 S., ISBN 978–3–402–12225–9 (Hardback).

Kanonensalven von den Bergen um Brig verkündeten am 4. September 1814 die Wiederherstellung des Jesuitenordens, genau 4 Wochen nachdem am 7. August in Rom seine gesamtkirchliche Wiederherstellung in der Bulle Pius VII. „Sollicitudo omnium ecclesiarum" verkündet worden war. Und gleichzeitig erfuhr man, dass es hier schon Jesuiten gab, die seit 1810 „geheim" dem in Russland fortexistierenden Orden angehörten, jetzt aber aus ihrer Verborgenheit heraustraten. Insofern ist dieses Datum der Beginn der neuen Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum, zumindest ihrer öffentlichen Erscheinung.

Zum 200-jährigen Gedenken daran fand vom 3. bis 7. September 2014 in Brig ein öffentlicher Kongress statt, dann Anfang Oktober desselben Jahres ein weiterer mehr fachwissenschaftlicher in Fribourg. Die Vorträge beider, die sich freilich nach diesen Kategorien nicht unterscheiden lassen, sind in diesem Sammelband enthalten. Die 30 Autoren, von ihnen 11 Jesuiten, bieten ein buntes Spektrum von Themen und Forschungen. Es reicht von den Weisen des „Überlebens" des Jesuitischen in der Aufhebungszeit von 1773 bis 1814 über die Modalitäten des Neuanfangs zu der Entfaltung in den ersten Jahrzehnten, ist aber noch einmal speziell auf die Schweiz und die Wahrnehmung des Jesuitenordens in ihr bis zur Aufhebung des Jesuitenartikels 1973 fokussiert.

Wir beschränken uns hier auf die Kommentierung der Beiträge, die wichtige neue Erkenntnisse liefern. 1805 wurde ja die Schule in Sitten durch die als „Jesuitenersatz" gegründeten „Väter des Glaubens" von Niccolo Paccanari („Paccanaristen") übernommen; diese Gruppe ist bekanntlich die erste Keimzelle der neuen Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Bereich. Sie löste sich aber unter Führung von Sineo della Torre bereits 1806 von Paccanari und nahm auf Initiative Papst Pius VII. Verbindung mit den Jesuiten in Russland auf, was 1810 zur zunächst „geheimen" Eingliederung führte. *Eva Fontana Castelli*, die 2007 die derzeit klassische Publikation über die Paccanaristen verfasst hat, stellt diese Zusammenhänge aufgrund neuer Funde aus dem Römischen Jesuitenarchiv (ARSI) dar („I Padri della Fede del collegio di Sion ed il loro ruolo nella restaurazione della Compagnia di Gesù"; 99–128). Aus dem Originaltext des Absagebriefs an Paccanari (abgedruckt auf 109 f.) geht hervor, dass man in Sitten offensichtlich durch das Netzwerk der „Amicizie" Kenntnis von den Vorwürfen gegen Paccanari hatte, die dann zu seiner Verurteilung durch die römische Inquisition führten.

Aber „wann wurden die Väter des Glaubens Jesu von Sitten wirkliche Jesuiten?" Schon 1810 oder erst 1814? Hier liefert *Paul Oberholzer SJ* den vielleicht interessantesten und am Weitesten führenden Beitrag (145–184) des Sammelbandes. Von der Bevölkerung, so in einer Schreinerrechnung von 1807, wurden sie von Anfang an als „Jeswitter" betrachtet. Aber der Sittener Bischof de Preux wusste noch 1814 nichts von einer offiziellen Mitgliedschaft im Orden und bat, nachdem er von der gesamtkirchlichen Wiederherstellung gehört hatte, in Rom darum, sie offiziell

aufzunehmen. Aus den verschiedenen Quellen lässt sich schließen, dass sie 1810 nur „in foro interno" vom im russischen Polozk residierenden Generalobern Brzozowski aufgenommen wurden, was erst 1814 „in foro externo" saniert wurde. War es vielleicht ähnlich bei den Jesuiten in England und den USA (wo 1805 der Orden wiederentstand)? Jedenfalls bestand dort bis 1814 eine kirchenrechtlich unklare Situation (vgl. 153 f.). Ein weiteres interessantes Ergebnis: Bei der Berufung der „Paccanaristen" auf die Schule von Sitten durch Landeshauptmann Augustini 1805 liegen „konterrevolutonäre" oder „restaurative" Tendenzen ferne. „Grundanliegen war, den Ansprüchen eines zeitgemäßen Schulwesens gerecht zu werden, um für die [Helvetische] Republik Beamte und Priester auszubilden." (181)

Über die Jesuiten in den USA (Maryland und Pennsylvania) zwischen Aufhebung und Wiedererrichtung handelt *Johanna Schmid* (257–275), die dabei die Darstellung ihres Buches „Amerikanisierung oder Gegenkultur" von 2013 (Rezension in ThPh 89 [2014] 303–305) aufgreift. Hier bestanden Differenzen zwischen den amerikanischen und den aus Europa kommenden Jesuiten, wobei die ersteren politisch-ideologisch „progressiv", aber pastoral konservativ waren, die anderen umgekehrt. Während die amerikanischen Jesuiten eine überzeugt republikanische Einstellung vertraten, waren letztere – geprägt durch die Erfahrungen mit der Französischen Revolution – monarchistisch und anti-revolutionär. In den pastoralen Methoden jedoch waren die ersteren dem alten ländlichen Amerika der Plantagen verhaftet, die letzteren urban, so Anton Kohlmann, der auf New York als Zentrum setzte statt auf Maryland, wo die Gesellschaft Jesu „auf ewig wie in einem Grab verscharrt sein wird" (272).

Neue Aspekte über die Hintergründe der Wiederherstellungsbulle „Sollicitudo omnium ecclesiarum" bietet *Roberto Regoli* („La Curia romana e la restaurazione della Compagnia di Gesù tra Roma, Vienna e Lucerna"; 315–342). Pius VII. verfolgte seit Beginn seines Pontifikats 1800 das Ziel, den Jesuitenorden auch gesamtkirchlich wiederherzustellen, aber im Einvernehmen mit den Höfen, hier unterstützt durch Kardinalstaatssekretär Consalvi (den der Jesuit Angiolini, der forsch und ungestüm vorangehen wollte, deshalb als Gegner der Wiederherstellung betrachtete; vgl. 321 f.). Auch nach dem Sturz Napoleons hielt Consalvi an dieser Linie fest und wollte erst den Wiener Kongress abwarten. Der Papst jedoch sah, möglicherweise durch den Einfluss von Kardinal Pacca (vgl. 328), jetzt den Moment für rasches einseitiges Handeln gekommen. Dennoch zogen sich die Dinge etwas in die Länge: Die feierliche Wiederherstellung, ursprünglich für das Ignatiusfest geplant, konnte erst eine Woche später, am 7. August, verkündet werden. Hintergrund waren Differenzen im Kardinalskollegium, wie man mit dem Aufhebungsbreve „Dominus ac Redemptor" Clemens XIV. von 1773 umgehen solle. Kardinal di Pietro, der eine direkte Desavouierung des Aufhebungs-Papstes partout vermeiden wollte (vgl. 329 f.), fand zwar keine Gefolgschaft bei der Mehrheit der Kardinäle, setzte sich aber schließlich doch beim Papst durch.

Weitere Beiträge befassen sich mit der öffentlichen Wahrnehmung des neu entstandenen Ordens, v. a. in der Schweiz und dort bis zum „Abstimmungsjahr" 1973. *René Roca* („Die Wahrnehmung des Jesuitentums in der Schweiz im frühen 19. Jahrhundert"; 401–414) kommt zu dem Schluss, dass es bis 1830 einen politisch starken Antijesuitismus nicht gab, erst dann wurde aus politischen Motiven die „Jesuitenfrage" durch die Liberal-Radikalen geschaffen. *Frank Jehle* (415–427) bietet einen Überblick über die Sicht der Jesuiten im Schweizer Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert – exemplifiziert im 19. Jahrhundert an den anti-jesuitischen Schriftstellern Jeremias Gotthelf, Gottfried Keller („Jesuitenzug") und Conrad Ferdinand Meyer, im 20. Jahrhundert an Arthur Frey (noch anti-jesuitisch), dann Karl Barth und v. a. Werner Kägi, dem das Hauptverdienst für den Fall des Jesuitenartikels zukommt, der aber deshalb auch oft unter der Gürtellinie angegriffen wurde. Der Autor verkneift sich nicht die Bemerkung: „Er [Kägi] würde sich wohl wundern, wenn er feststellen müsste, dass wir heute mit dem Minarettverbot wieder einen Ausnahmeartikel in der Bundesverfassung haben."

(427) *Franz Xaver Bischof* behandelt die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu im Urteil Wessenbergs (443–456). Sein Anti-Jesuitismus hat eine seiner Wurzeln in seiner Gymnasialzeit bei den Augsburger Ex-Jesuiten von St. Salvator in den Jahren 1790–1792: gute Latinität, aber sonst Vernachlässigung von allem, was zu einer modernen Bildung gehöre (vgl. 445 f.). Sein Urteil über den neu entstandenen Orden, dessen Funktion und die historischen Faktoren seines Aufstiegs in den „Freimüthigen Blättern" 1830 und in der Frankfurter liberalen „Deutschen Zeitung" 1847 ist natürlich extrem parteiisch, entbehrt aber nicht der scharfsichtigen historischen Analyse.

„Auf dem Weg zu einer neuen Identität" ist die Überschrift fünf weiterer Beiträge. *Miguel Coll SJ* (459–480) stellt die Komplikationen und Intrigen dar, die bei der 20. Generalkongregation 1820, der ersten der neuen Gesellschaft Jesu und überhaupt der ersten Generalkongregation seit 62 Jahren, ihren Zusammentritt zunächst verzögerten, bis es mithilfe von Kardinal Consalvi und Papst Pius VII. gelang, die Blockade zu lösen. Letzten Endes trat in diesen Konflikten die Heterogenität der verschiedenen Stränge ans Licht, die die Neuentstehung des Ordens vorbereiteten (vgl. 477 f.), nicht zuletzt das Problem der „Paccanaristen", die in Rom nach wie vor Misstrauen ausgesetzt waren. *Marc Lindeijer SJ* („Verus Jesu socius"; 481–514) zeigt, wie der spätere General Roothaan in seiner Zeit in Brig (1820–1823) als Verkörperung des Ordensgeistes und der wahren Observanz eingeschätzt wurde. *Georg Schmidt SJ* („Das Ordensrecht und die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu"; 515–523) beleuchtet die ordensrechtliche Seite. *Peter Henrici* (525–532) stellt Joseph Kleutgen als einen „berühmten unbekannten [?] Briger Jesuit[en]" vor. Seltsamerweise führt er das Verhalten Kleutgens im Skandal der Nonnen von S. Ambrogio immer noch auf Naivität und Unklugheit zurück, wenngleich er in der Fußnote das Buch von Wolf zitiert, der doch diese traditionelle Deutung klar widerlegt hat (vgl. 529 f.). Schließlich stellt *Urban Fink* (533–575) Peter Joseph de Preux vor, den ersten Alumnen des neuen Germanicums, nachher Bischof von Sitten und „Speerspitze des Ultramontanismus in der Schweiz".

Neben den Sammelbänden „Jesuit Survival and Restoration" von 2015 (Rezension in ThPh 91 [2016] 457–60) und „The Jesuit Suppression in Global Context" von 2017 (Rezension in ThPh 93 [2018] 602–05) gehört dieses Werk wohl zu den wichtigsten Publikationen, die im Gefolge des Jubiläumsjahres 2014 erschienen sind und das Gesamtgeschehen von Aufhebung, „Überwintern" und Neuerrichtung beleuchten. K. Schatz SJ

Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach. Herausgegeben von *Julia Knop* und *Michael Seewald*. Darmstadt: wbg Academic 2019. 334 S., ISBN 978–3–534–27136–8 (Hardback); 978–3–534–74396–4 (EPUB); 978–3–534–74395–7 (PDF).

Anders als das historisch reichhaltige 100-Jahr-Jubiläum, das unter dem Zeichen des II. Vatikanums und der Öffnung vieler neuer Quellen stand, hat das 150-Jahr-Gedenken des I. Vatikanums für die geschichtliche Forschung praktisch nichts Neues gebracht, da die verfügbaren Quellen so gut wie ausgeschöpft sind und neue Fragestelllungen sich kaum noch abzeichnen. Das einzige nennenswerte Ergebnis sind hier zwei Publikationen, die das wissenschaftlich Erarbeitete leicht lesbar zusammenfassen: die englische von John O'Malley (vgl. die Rezension in ThPh 94 [2019] 297 f.) und die deutsche von Bernward Schmidt („Kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils", Freiburg i. Br. 2019). Was sich aber immer noch lohnt, ist eine kirchlich-theologische Zwischenbilanz.

In diesem Sammelband präsentieren 17 Autorinnen und Autoren aus verschiedenen theologischen Disziplinen und Konfessionen sehr unterschiedliche Überblicke und Reflexionen, die sich sowohl auf das Konzil von 1869/70 als auch auf die Theologiegeschichte der letzten zwei Jahrhunderte beziehen. Gegliedert ist er in vier Teile:

„Das Konzil im Kontext seiner Zeit", dann (entsprechend der Konzilskonstitution „Dei Filius") „Offenbarung, Glaube und Vernunft", schließlich (entsprechend „Pastor aeternus") „Die Theologie des Papstamtes" und am Ende „Das Konzil als ökumenische Herausforderung".

Zwei Beiträge, wieder entsprechend den beiden Themen bzw. Konstitutionen des Konzils, sind dem „Konzil im Kontext seiner Zeit" gewidmet. *Florian Raab* behandelt freilich in seinem Beitrag („‚Woher der religiöse Zweifel?' Zur Krisendiagnostik deutschsprachiger Apologeten im Umfeld des Ersten Vaticanums"; 11–27) nicht das Konzil, sondern exemplifiziert an zwei Apologeten, Franz Hettinger und dem Dominikaner Albert Maria Weiß, die Frage, ob die Theologen in der Zeit des I. Vatikanums und danach so unsensibel für die Herausforderungen der Moderne waren, wie vielfach behauptet. Bei allem Ungenügen der konkreten Antworten zeigt sich jedenfalls ein Ernstnehmen der Krise des religiösen Glaubens, die sich nicht durch theoretische Argumentation aus der Welt schaffen lässt. Speziell für Hettinger stellt der Autor die Frage, ob nicht sein Konzept – „die Zügelung der Leidenschaften als durch den Menschen initiierter Akt göttlicher Gnade – einer theologischen Anthropologie, die in gesundem Maße sowohl Autonomie als auch Selbstbeschränkung berücksichtigt[, entspricht]. Hat daher die Generation der Konzistheologen [gemeint: des II. Vatikanums] der Autonomie des Menschen, wenn es um die heikle Frage der Selbstkontrolle geht, womöglich etwas mehr zugetraut, als sie leisten kann?" (19) Die Frage liefe auf ein vielleicht zu einseitig optimistisches Menschenbild hinaus, als Reaktion auf frühere umgekehrte Einseitigkeiten. – Es folgt der Beitrag des Rezensenten („Positionierung der Kirche in der Moderne. Hintergrund der Unfehlbarkeitsdefinition"; 28–50). Wie schon im 3. Band seiner Vatikanumsgeschichte („Kirche und gegenwärtige Weltsituation"; 29–47) zeigt er auf, dass ein wesentlicher Aspekt der konziliaren Unfehlbarkeitsdiskussion letzten Endes um das Verhältnis der Kirche zur Moderne ging.

Vier Beiträge beziehen sich auf „Offenbarung, Glaube und Vernunft" und damit auf „Dei Filius". *Ursula Schumacher* („Recta ratio fundamenta fidei demonstret? Das Spannungsverhältnis von Glaube und Vernunft in der Sicht des Ersten Vaticanums"; 53–72) stellt im Anschluss an Pottmeyer den komplexen Zusammenhang jenseits von Rationalismus und Fideismus dar. Die heute erkennbaren Grenzen sind das Desinteresse an inneren Gründen sowie der Umstand, dass bei Konflikten der Fehler nur auf Seiten der Vernunft (oder einer „häretischen" Glaubensdeutung) gesehen wird. – *Bernhard Fresacher* („Kommunikation der Offenbarung. Das revelatorische Prinzip von Dei Filius [1870] im Vergleich zu Dei Verbum [1965]"; 73–93) wendet sich gegen die These Secklers von der Wende von einem „instruktionstheoretischen" zu einem „kommunikationstheoretischen" Verständnis der Offenbarung. Vielmehr werde in „Dei Verbum" das „Souveränitätsmodell" (des Lehramtes allein) durch ein „Konnektivitätsmodell" der gegenseitigen Bezugnahme und Ergänzung von Lehramt, Heiliger Schrift und Tradition ersetzt (vgl. 79–81). Die Einheit liege nicht mehr beim Magisterium, sondern beim Heiligen Geist, wenngleich damit auch viele Fragen offen blieben (91 f.). – Eigentlich nicht vom I. Vatikanum, sondern von Evangelisierungskonzepten nach dem II. Vatikanum, von Paul VI. bis zu Franziskus, handelt *Christian Bauer* („Vom Lehren zum Hören?"; 94–116). Nach „Evangelii nuntiandi" von Paul VI. (1975), welches von einem „Hören auf die Zeichen der Zeit" ausging, sei die „Neu-Evangelisierung" bei Johannes Paul II. und Ratzinger/Benedikt XVI. wieder eine Rückkehr zum offenbarungstheologischen Horizont des I. Vatikanums, während Franziskus wieder die Linie von „Evangelii nuntiandi" weiterführe. – Wieder zurück zu „Dei Filius" führt *Benedikt Paul Göcke* („Gottesbeweise, Offenbarung und propositionaler Gehalt. Über den Glauben nachdenken mit Dei Filius"; 117–134). Er zeigt auf, dass natürliche Gotteserkenntnis für katholisches Denken und seine Verantwortung vor der Vernunft unverzichtbar und außerdem vor dem Hintergrund der gegenwärtigen metaphysischen Diskurse vertretbar ist.

Sieben Beiträge behandeln die Theologie des Papstamtes, darunter freilich nur einer, jedoch vielleicht der wichtigste des Sammelbandes, die Unfehlbarkeit. *Hans-Joachim Höhn* („Päpstliche Unfehlbarkeit – oder: Dogmen als Machtworte?"; 137–155) geht von dem wichtigen Prinzip aus, dass notwendiges Korrelat der „Unfehlbarkeit" die absolute Verlässlichkeit „im Leben und Sterben" sein müsse, welcher der Inhalt der angeblichen Glaubensaussage entsprechen müsse. „Unfehlbar" könne nur das vorgetragen werden, auf dessen Inhalt man sich unbedingt verlassen können muss. Von da aus sieht Höhn z. B. eine „unfehlbare" Aussage der Nicht-Möglichkeit des Priestertums der Frau als innerlich unmöglich an (153 f.). Der Rezensent hat in modifizierter Form in den „Stimmen der Zeit" vom Juli 2020 diesen Gedanken aufgegriffen. Denn zunächst einmal könnte man erwidern: Gehört nicht in der inkarnatorischen Heilsordnung die Heilsgestalt und damit Gültigkeit der Sakramente auch zu dem, worauf im Letzten Verlass sein muss? Gleichwohl scheinen hier negative Aussagen, die als solche keine Heilsperspektiven eröffnen, nicht denselben Stellenwert wie positive zu haben, sondern eher den von (ihrer Natur nach „vorläufigen") „Warnschildern". Insofern würde ich der Bestimmtheit, mit der Höhn das Nein zum Frauenpriestertum abzulehnen scheint, nicht beipflichten, jedoch eine „unfehlbare" Entscheidung hier auch nicht für möglich halten.

Kaum die Möglichkeit einer solchen Öffnung weisen freilich die beiden Beiträge zum päpstlichen Jurisdiktionsprimat von *Georg Bier* („Im Zeichen des Jurisdiktionsprimats"; 155–171) und *Thomas Schüller* („Der Papst – kirchenrechtlich ein absolutistischer Wahlmonarch"; 172–195) auf. Der Papst kann alles – und wie viel Dezentralisierung oder Zurücknahme faktisch geschieht, entscheidet er selbst und kann es auch wieder zurücknehmen: Darauf läuft, wie Bier zeigt, die gegenwärtige Theorie und Praxis immer wieder hinaus. Dies gelte auch, wenn er offensichtlich, wie Papst Franziskus in „Amoris laetitia", frühere Positionen wie die Nichtzulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Eucharistie modifiziert und sachlich auf die damals von Rom zurückgewiesene Position der oberrheinischen Bischöfe von 1993 zurückkommt; ausschlaggebend sei dann allein der Änderungswille des Papstes (vgl. 161). Hier könnte man freilich fragen: Wie aber, wenn solche Änderungen (wie nicht erst diese) offensichtlich dadurch zustande kommen, dass die frühere päpstliche Position einfach nicht mehr allgemeine Gefolgschaft findet? Offenbart hier nicht die Geschichte die Wirklichkeitsferne einer solchen Konstruktion? Schüller bleibt nur die Hoffnung auf eine „von ökumenischer Grundhaltung getragene Relecture der Papstdogmen […], das heißt einer in der Sache gebotenen Abrüstung primatialer Machtansprüche, die im Kern jedoch den Dienst an der Einheit der Christenheit nicht nivelliert" (195). Dies ist freilich das Dilemma: Man mag noch so viel von „Dienst" reden – wenn er effektiv sein will, muss er mit realen Kompetenzen und mit der Vollmacht zu Entscheidungen, die nicht immer allen gefallen, verbunden sein, auch mit dem nie auszuschließenden Risiko verhängnisvoller Fehlentscheidungen. Und auch Bier gibt zu: „Dass eine päpstliche Intervention in die Diözesanleitung im Einzelfall hilfreich sein kann, zeigt der so genannte ‚Missbrauchsskandal' […]. Das – wenn auch mitunter zögerliche – Eingreifen der Päpste hat hier (noch) größeren Schaden abgewendet." (168 f.) Man kann eben in der realen sündigen Welt und auch sündigen Kirche nur das eine oder andere haben. Die Hoffnung auf einen „Papa angelicus" gehört der Welt der Utopie und nicht der geschichtlichen Realität an. Durch den päpstlichen Jurisdiktionsprimat ist eben Universalkirche nicht nur Angebot, sondern auch je nachdem hilfreiche, herausfordernde, manchmal auch schmerzliche Realität.

In den folgenden drei Beiträgen von *Michael Seewald* („Der Papst als Souverän und die Kirche als Gemeinschaft. Zur dogmatischen Weiterentwicklung des Ersten Vatikanischen Konzils"; 196–216), *Julia Knop* („Synodalität von oben nach unten. Der lange Schatten des Ersten Vaticanums"; 217–232) und *Johanna Rahner* („Ecclesia docens – Ecclesia discens. Von der Hartnäckigkeit eines Vorurteils und wie man es verabschieden kann"; 233–252) geht es nicht um das Verhältnis von Papst und

Bischöfen, sondern von Papst bzw. Hierarchie einerseits, „Communio fidelium" bzw. „sensus fidelium" anderseits, konkret um den „synodalen Weg" und die nicht nur beratende Funktion des Kirchenvolkes. Ohne auf die einzelnen Beiträge einzugehen, wäre hier vom Standpunkt des Kirchenhistorikers die Frage angebracht: Wo wird in der Geschichte so etwas wie „Glaubenssinn des Kirchenvolkes" konkret, sofern man nicht den jeweils statistischen Durchschnitt oder die Mehrheit der nominell Gläubigen darunter versteht (man käme dann für viele Zeiten auf manch krausen Aberglauben)? Und in wirklichen Konfliktzeiten standen nicht „Hierarchie" und „Kirchenvolk" gegeneinander, sondern sowohl Hierarchie wie „Kirchenvolk" waren gespalten; dies gilt auch „salvo Newman" für die arianische Krise des 4. Jahrhunderts. Und wo wesentliche und zukunftsweisende Impulse nicht von der Hierarchie ausgingen, kamen sie durchweg von Minderheiten, häufig von Orden. Dies alles steht im Kontrast zu einem rein „hierarchiezentrierten" Kirchenbild, fördert jedoch auch keineswegs ein „demokratisches". Was wirklich „sensus fidelium" ist, ist nur durch eine „Unterscheidung der Geister" zu bestimmen. – Ein anderes Thema berührt *Mariano Barbato* („The Medium is the Message"; 253–266), nämlich das der medialen Selbstdarstellung des Papsttums, die mit Pius IX. begann. Nach dem medialen Fiasko unter Benedikt XVI. (Regensburger Rede, Williamson-Affäre) herrsche unter Franziskus die Strategie der „Entscheidungsverweigerung" (262 f.), durch die bei bleibender Agenda der Volksnähe und des Sozialen „heiße Eisen" auf die hinteren Plätze verwiesen werden.

Die ökumenische Herausforderung behandeln aus evangelischer Sicht *Anne Käfer* (269–287), aus alt-katholischer *Andreas Krebs* (288–303) und aus (rumänisch-)orthodoxer *Daniel Benga* (304–317). Die Möglichkeit einer weiterführenden Antwort von römisch-katholischer Seite eruiert *Dorothea Sattler* („Aufzuheben? Ökumenische Aspekte in der Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils"; 318–332). Einerseits sieht sie einen Weg in der Begrenzung des universalen Geltungsanspruchs auf die sieben ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends (vgl. 330). Die historische Problematik einer solchen Sicht hat der Rezensent schon anderweitig dargelegt: Sie lebt von einer Idealisierung der alten Konzilien, und Glaubensaussagen können eben nur wahr oder falsch, verbindlich oder unverbindlich für alle sein, müssen aber freilich nicht für alle gleich bedeutsam sein (wie auch die Konzilien des ersten Jahrtausends nach Chalkedon für die Westkirche nicht dieselbe Bedeutsamkeit hatten und haben). Andererseits spricht Sattler dann in der Folge von einer „Aufhebung" im Sinne einer „Erhöhung" durch den Bezug zur Gotteslehre und zur Christologie: „Angesichts der sich formierenden Religionskritik erschien es in dieser Zeit wichtig, den religiösen Wahrheitsanspruch auch personell zu verorten" (ebd.); der Papst könne Sprecher des gemeinsamen christlichen Glaubens werden, was eine Konsultation der getrennten Christen bzw. eine dahingehende Selbstverpflichtung des Papstes keineswegs ausschließe (vgl. 331). K. Schatz SJ

Ruh, Ulrich: *Edward Schillebeeckx.* Leben und Denken. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2019. 190 S., ISBN 978–3–451–37815–7 (Hardback); 978–3–451–82815–7 (PDF).

Den zehnjährigen Todestag des flämischen, den Großteil seines Lebens aber in den Niederlanden tätigen Dominikanertheologen Edward Schillebeeckx (1914–2009) nimmt Ulrich Ruh, langjähriger Chefredakteur der *Herder Korrespondenz*, zum Anlass für diese Veröffentlichung, die in die Abschnitte „Leben" (43–75) und „Denken" (79–184) eingeteilt ist. Sie bringt dem Leser eine der prägendsten Gestalten der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts näher und lädt dazu ein, zu dem einen oder anderen großen Werk von Schillebeeckx zu greifen, wie etwa zu den beiden Jesusbüchern von 1975 und 1977. Ruh stützt sich dabei v. a. auf Erik Borgman und eigene Recherchen. Er kennt die Niederlande und den flämischen Teil Belgiens, ist der Sprache mächtig und hat als Redakteur den niederländisch-flämischen Katholizismus jahrelang aufmerksam begleitet (vgl. 13–18). Entsprechend spannend und

kompetent ist der kirchliche und theologische Kontext als Koordinatensystem für Schillebeeckx skizziert (vgl. 19–40).

Das Leben Schillebeeckx' wird auf knapp dreißig Seiten dargestellt. Dass Edward Cornelis Florent Alfons Schillebeeckx, geboren in Antwerpen (er hatte dreizehn Geschwister), nicht Jesuit wurde wie sein älterer Bruder Louis (der in die Mission nach Indien ging), hat nach einem autobiographischen Rückblick von 1994 mit Berufungsexerzitien zu tun, bei denen ein strenger Jesuit v. a. über Keuschheit sprach – mit dem Ergebnis einer negativen Entscheidung: „In keinem Fall möchte ich Jesuit werden." (46) An Dominikus faszinierte Schillebeeckx „die Kombination des Intellektuellen mit etwas Universellem und Harmonischen" (47). Bald wurde nach dem Ordenseintritt (1934) und der Priesterweihe (1941) klar, dass er nach Studien in Löwen, Gent und Paris in der Wissenschaft seinen Platz finden sollte: zunächst als Lektor am ordenseigenen Studienkolleg in Löwen, dann an der dortigen Katholischen Universität, bis er 1957 nach Nimwegen berufen wurde: „[A]us dem belgischen beziehungsweise flämischen Theologen Edward Schillebeeckx wurde ein niederländischer" (55). Im niederländischen Katholizismus „gärte" es in diesen Jahren. Das Konzil, auf dem Schillebeeckx den Erzbischof von Utrecht (Kardinal Bernard Alfrink) beriet und maßgeblich an der Konstitution *Gaudium et spes* mitarbeitete (vgl. 63), war für ihn eine „Gnade" (60). Die Zuarbeit für niederländische Bischöfe bedeutete für den theologischen „Newcomer" so etwas wie „einen theologischen Quantensprung" (61).

Als Herausgeber der neugegründeten *Tijdschrift voor Theologie* konnte Schillebeeckx, der zusammen mit Karl Rahner SJ auch zu den Gründern der internationalen Zeitschrift *Concilium* gehörte, gestalten und prägen. Menschliche Existenzerfahrung war für ihn ein „locus theologicus" (66) im Sinne Melchior Canos. Am vielbeachteten, im November 1966 eröffneten niederländischen Pastoralkonzil wie am umstrittenen Holländischen Katechismus (*Glaubensverkündigung für Erwachsene*) war er engagiert beteiligt. Da die niederländische Kirche „zu einem kirchlich-theologischen Experimentierfeld" für reformorientierte Katholiken wurde, geriet sie ins Visier der Glaubenskongregation. Das gilt auch für Schillebeeckx selbst, der (v. a. wegen seiner Christologie) mit drei Lehrverfahren konfrontiert war (vgl. 70–73), „die alle ohne förmlichen Sanktionen […] endeten" (70); Rahner verteidigte ihn. Von Johannes Paul II. im Januar 1980 zu einer Sondersynode in den Vatikan zitiert, sollten die niederländischen Bischöfe „auf Linie" gebracht werden. Umstrittene Bischofsernennungen gehörten dazu (vgl. 74). Im Vorfeld einer für den Papst schwierigen Reise in die Beneluxstaaten im Mai 1985 sprach Schillebeeckx auf einer Großveranstaltung in Den Haag über „Das andere Gesicht der Kirche": Sie wurde zur Geburtsstunde der innerkirchlichen „Achter-Mai-Bewegung", die bis 2003 bestand. Seit 1989 existiert eine „Stiftung Edward Schillebeeckx". Im Jahr 1999, zu seinem 85. Geburtstag, wurde in Nimwegen ein nach ihm benannter Lehrstuhl eingerichtet, der auf Druck des Vatikans in „Lehrstuhl Theologie und Kultur" umbenannt werden musste (vgl. 75). Dort verstarb Schillebeeckx einen Tag vor Weihnachten 2009 und wurde am letzten Tag des Jahres beerdigt.

Im zweiten Teil analysiert Ruh zunächst die frühe Theologie von Schillebeeckx (v. a. dessen Sakramentenlehre), um sich dann ebenso ausführlich wie sachkundig den beiden voluminösen Jesusbüchern (107–142) zu widmen, von denen das erste zeitgleich mit Walter Kaspers *Jesus der Christus* und Hans Küngs *Christ sein* erschien. Die Alternative „Christologie von oben" oder „Christologie von unten" hielt Schillebeeckx für eine künstliche. 1978 verfasste er einen „Zwischenbericht über zwei Jesusbücher" (136 f.), in dem er auf Anfragen einging.

In seiner Abschiedsvorlesung im Februar 1983 gab Schillebeeckx Auskunft über seine Methodik nach über vierzig Jahren im Lehrbetrieb. 1986 hielt er in Amsterdam noch die „Kuyper-Vorlesungen" über „Jesus in unserer westlichen Kultur" (147), in deutscher Übersetzung wurde daraus (als Untertitel) „Von Gott reden in einer gefährdeten Welt" (vgl. 147 f.). Das Thema Jesus ließ ihn nicht los. Aber im Alter

beschäftigte er sich zunehmend neu mit dem kirchlichen Amt und der Gottesfrage. Aus den Gesprächen mit dem Journalisten Francesco Strazzari entstand 1993 ein Buch, in dem er sich für eine „Ekklesiologie in Moll" – Kirche als „Anhang, eine Ergänzung zu dem, was über Gott gesagt werde" (166; vgl. 179) – stark machte. 1994 legte er sein „Theologisches Testament" vor.

In den Schlussüberlegungen (171–184) verortet Ruh den Dominikanertheologen in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Seine Jesusbücher wertet er darin als „entschiedenes Plädoyer dafür, die historisch-kritische Forschung wirklich ernst zu nehmen" (174) – für Ruh „eine Alternative zu einer Konzeption wie der auf den ersten Blick durchaus anziehenden der drei Jesusbücher von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI." (175). Das Abschlussfazit zum imposanten Œuvre „für das, was in Kirche und Welt an der Zeit ist" lautet wie folgt: „Man sollte dieses Werk auf dem weiten Weg von Glaube und Kirche nicht außer Acht lassen, weil von ihm etliche heilsame Impulse für diesen schwierigen Weg ausgehen können." (184) – Apropos: Die auf S. 60, Anm. 5, zitierte Studie von Stefan Gärtner, *Der Fall des niederländischen Katholizismus. Kirche und Seelsorge in einer spätmodernen Gesellschaft* (Katholizismus im Umbruch; 5), ist eine hilfreiche Ergänzung zu Ruhs Vorstellung von Edward Schillebeeckx. A. R. Batlogg SJ

Drobinski, Matthias/Urban, Thomas: *Johannes Paul II.* Der Papst, der aus dem Osten kam. Eine Biographie. München: C. H. Beck 2020. 336 S./Ill., ISBN 978–3–406–74936–0 (Hardback); 978–3–406–74937–7 (EPUB); 978–3–406–74938–4 (PDF).

Anlass für diese Biographie ist der 100. Geburtstag von Karol Wojtyła im Mai 2020. Beide Autoren sind vom Fach: Matthias Drobinski ist seit 1997 bei der *Süddeutschen Zeitung* (SZ) für Kirchen und Religionsgemeinschaften zuständig, Thomas Urban war von 1988 bis 2012 als SZ-Korrespondent vor Ort, hat die politischen Umwälzungen in Osteuropa miterlebt und konnte deswegen polnische Originalquellen ausgiebig sichten und nutzen. Namentlich genannt als Quelle, unter vielen Vatikan-Berichterstattern, sind die Biographen Jacek Moskwa, George Weigel und Marco Politi. „Die Autoren allerdings", heißt es im Vorwort, „mögen kein Heiligenbild des Jahrtausendpapstes schreiben; sie versuchen, sein Handeln darzustellen und sein Denken zu ergründen, seine faszinierende und bewundernswerte historische Leistung genauso zu beschreiben wie seine Grenzen und Fehler." (12) Das lösen sie mit ihrer Darstellung auch ein und kommen zu dem (begründeten) Ergebnis: „Und dennoch kann man diesen Papst groß nennen." (308) Drobinski und Urban bekennen indes auch Farbe angesichts der Selig- und Heiligsprechung im Rekordtempo in den Jahren 2011 und 2014: „Nicht einmal zehn Jahre nach dem Tod Johannes Pauls II. ist das ein riskanter Akt – die historische Bewertung seines Pontifikats steht noch aus." (310)

In fünfzehn Kapiteln, eingerahmt durch Vorwort (9–13) und Epilog (307–310), auf den der Anhang mit Anmerkungen, Abkürzungs- und ausführlichem Literaturverzeichnis sowie der Abbildungsnachweis und ein Personenregister folgen, wird Wojtyła porträtiert. Bis zur Papstwahl in Kapitel 6 (115–131) widmen sich fünf Kapitel mit rund 100 Seiten der familiären Herkunft und Jugendzeit, der Zeit der deutschen Besatzung und den Jahren im Untergrund, den ersten Erfahrungen als Priester und den beiden römischen Studienjahren, um Wojtyła schließlich als den jüngsten Bischof der Volksrepublik Polen (1958) vorzustellen (78–95), der sich, anders als von den Kommunisten erwartet, als „unbequemer Gegner für die Parteiideologen" (96–114) entpuppten sollte. Während des Zweiten Vatikanums 1964 zum Erzbischof von Krakau ernannt, weitete sich der Reiseradius des agilen Kirchenmannes: Mehrmals besuchte Wojtyła polnische Exil-Gemeinden in Kanada und den USA, wo ihm besonders der aus einer polnischen Emigrantenfamilie stammende Erzbischof von Philadelphia, John Krol, nahestand, der bei demselben Konsistorium wie er (1967) zum Kardinal kreiert worden war (vgl. 110). Krol machte Wojtyła später mit Zbig-

niew Brzeziński bekannt, dem Sicherheitsberater von Jimmy Carter. 1973 vertrat Wojtyła die polnische Kirche beim Eucharistischen Weltkongress in Melbourne und machte auf dem Weg dorthin in Manila und Neuguinea Station. 1976 bereiste er wochenlang Nordamerika. Allein zwischen 1973 und 1975 war er elfmal in Privataudienz bei Paul VI., der ihn 1976 einlud, die Fastenexerzitien zu leiten (vgl. 107). Seine letzte Reise vor der Papstwahl führte Wojtyła für fünf Tage nach Deutschland, als Begleiter des polnischen Primas, Kardinal Stefan Wysyzński. Drei Jahre vorher hatte er zusammen mit Kardinal Julius Döpfner Auschwitz besucht – auch das ein „Markstein bei der deutsch-polnischen Verständigung" nach dem historischen Briefwechsel der Bischöfe von 1965/66 (vgl. 114).

Auch wenn die Wahl zum Papst – nach dem Patt im Konklave zwischen Giuseppe Siri (Genua) und Giovanni Benelli (Florenz) – eine Sensation war, gab es nach Drobinski und Urban Indizien für den Außenseiter: So soll Kardinalstaatssekretär Jean-Marie Villot im Mai 1978 (Paul VI. lebte noch) bei einem von dem polnischen Kurienbischof Andrzej Deskur ausgerichteten Essen aus Anlass des Geburtstages von Wojtyła prognostiziert haben, der polnische Kardinal sei beim nächsten Konklave der einzige Mann, der eine Zweidrittelmehrheit auf sich vereinigen könne (vgl. 113). Vor seiner Abreise zum Konklave muss Wojtyła außerdem Mitarbeitern, die spekulierten, ihr Chef werde möglicherweise nicht aus Rom zurückkehren, und bedauerten, er könne dann nicht mehr mit ihnen in der Hohen Tatra wandern, zu verstehen gegeben haben, „dass es auch in den Alpen oder dem Apennin Wanderwege gebe" (119). Der erste Nichtitaliener seit über 450 Jahren, der erste slawische Bischof von Rom überhaupt wurde vom Wiener Erzbischof, Kardinal Franz König, ins Spiel gebracht, der auch John Krol und den Brasilianer Aloísio Lorscheider OFM für Wojtyła gewinnen konnte – mit dem Ergebnis von (je nach Quellenlage) 94, 97 oder 99 der 111 abgegebenen Stimmen (vgl. 122).

Die weiteren Kapitel beschäftigen sich mit dem frischen Wind, der in die Römische Kurie einzog, mit den Auswirkungen in den KP-Zentralen in Warschau und Moskau und mit ersten Maßregelungen der niederländischen Bischöfe sowie des Jesuitenordens (vgl. 164 f.). Dem Attentat vom 13. Mai 1981 und dem „Krieg der Kommunisten gegen das eigene Volk" sind zwei weitere Kapitel gewidmet. Umfangreich ist das Kapitel 11, „Rigider Kurs nach innen, Dialog nach außen" (191–226): Aufwertung des Opus Dei und der Legionäre Christi, der Streit um die Befreiungstheologie, Konfrontation mit den Sandinisten in Nicaragua, der Bruch mit den Lefebvrianern und umstrittene Bischofsernennungen in Deutschland und Österreich, aber auch „Highlights" wie der Besuch der römischen Synagoge oder das (erste) Treffen der Religionen in Assisi 1986. Kapitel 12, „Das Ende des Ostblocks" (227–246), bringt interessante Details, bis hin zu den „Misshelligkeiten", die die erste Reise von Johannes Paul II. ins demokratische Polen (Juni 1991) begleiteten – „nie mehr kam er auf den polnischen Messianismus zurück, dem zufolge die Polen ein auserwähltes Volk seien" (242).

Die Kapitel 13 und 14, „Positionsbestimmung in der globalisierten Welt" (247–272) und „Sorgen im neuen Jahrtausend" (273–291), zeigen, wie sehr dieser Papst ein „Global Player" war und wie direkt er seine auch durch die lange Amtszeit bedingte Autorität einzusetzen wusste. Er machte „Politik". Spannungen v. a. beim Thema Empfängnisverhütung und anderen Reizthemen oder bei der Ökumene (*Dominus Iesus*, 2000) blieben nicht aus, wohingegen sich auch eine Reihe von Initiativen wie das Schuldbekenntnis vom 12. März 2000 in die Kirchen- und Weltgeschichte einschrieben. So sehr sich dieser Papst für die EU einsetzte und den Bischöfen seines Heimatlandes nachdrücklich nahelegte, für den Beitritt zu werben (Umfragen sagten eine Ablehnung voraus), so „blind" verhielt er sich bei der Missbrauchsthematik (vgl. 285–290). Dass ein „Langstreckenpontifikat" (295) von fast 27 Jahren Licht- wie Schattenseiten aufweist, versteht sich von selbst. Auch der damit verbundene Personenkult, der ihm selbst zuwider war, – eine 14 Meter hohe Statue aus zehn Tonnen

Fiberglas steht in Tschenstochau, eine polnische Gemeinde ließ eine Bronzestatue aus Kostengründen in China gießen (vgl. 305) – liegt in dieser Logik.

Das Nachwort (308–310) zieht eine Bilanz, die, wie nicht anders zu erwarten, eine ambivalente ist. Auf der Negativseite schlägt zu Buche: „Die Sexualmoral, die Johannes Paul II. so unermüdlich und voller Eifer predigte, mit der er, der virile Mann, sich ein Leben lang intensiv auseinandersetzte, lebt selbst in der katholischen Kirche nur in den konservativen, manchmal auch reaktionären Nischen." (308) Außerdem sei innerkirchlich „die produktive Diskussionskultur verloren" (ebd.) gegangen; „Zentralismus" und eine zunehmende Gängelung der Ortskirchen prägten die Kirche seit der Wahl im Oktober 1978. Nach außen wiederum war der Vielreisende eine moralische Autorität, die, weil „der geplante Angriff auf den Irak" für ihn „ein völkerrechtswidriger Präventionskrieg" (284) war, dem US-Präsidenten widersprechen konnte. Ohne Johannes Paul II. wäre wohl auch das Aus für den Ostblock anders verlaufen.

Beeindruckend ist die Nachzeichnung des „Beziehungsmenschen" Wojtyła: Lebenslang hielt er Verbindung mit Jugendfreunden wie Jerzy Kluger aus Wadowice (mit dem er sich in Rom wiederholt traf und auch das jüdische Lichterfest Chanukka feierte; 283) oder mit der Schauspielerin Halina Królikiewicz. Der Schneider und Mystiker Jan Tyranowski wurde für ihn nach dem Tod des Vaters (1941) die wichtigste Bezugsperson. An seiner Seite als Sekretär von 1966 bis zu seinem Tod 2005: Stanisław Dziwisz, den er 1998 zum Bischof und 2003 zum Erzbischof machte (Benedikt XVI. ernannte den 66-jährigen 2005 zum Erzbischof von Krakau, ein Jahr später zum Kardinal). Sehr deutlich herausgearbeitet ist, wie frühe philosophische Erkenntnisse Wojtyła grundsätzlich, v. a. aber bei seinen Moralvorstellungen lebenslang prägten. Als Papst bezog er deutlich Stellung – bei der Beurteilung einer potentiellen Seligsprechung des polnischen Primas, Kardinal August Hlond SDB († 1948), wegen der Oder-Neiße-Gebiete sowie beim Streit um den Verbleib der Karmelitinnen am Lagerzaun von Auschwitz.

Manche Lebensumstände und Ereignisse sind etwas (zu) kurz, teilweise holzschnittartig geraten: Bei den römischen Studienjahren (vgl. 52–58) fehlt z. B. ein Hinweis darauf, dass Wojtyła an der Päpstlichen Universität Gregoriana, die von Jesuiten geleitet wird, promovieren wollte, aber wegen fehlender (akademischer) Voraussetzungen bei den Dominikanern am Angelicum landete. Zum Konflikt mit dem Jesuitenorden (vgl. 164 f.), der im Spätsommer 1981 – nach dem Schlaganfall des Generaloberen Pedro Arrupe auf dem römischen Flughafen Fiumicino nach der Rückkehr von einer Fernostreise – zu einer direkten Intervention von Johannes Paul II. durch einen von ihm bestimmten Delegaten (Paolo Dezza SJ) führte, ist anzumerken: Ein klärendes Gespräch zwischen Arrupe und dem Papst war vorgesehen, wurde aber durch das Attentat vom 13. Mai vereitelt.

Corrigenda: In der *camera lacrimatoria* liegen für einen neugewählten Papst drei weiße Soutanen in verschiedenen Größen (nicht drei Messgewänder) aus (vgl. 124). Bekleidet war der aufgebahrte Papst im April 2005 nicht „mit rotem Talar und weißer Stola" (301), sondern im roten Messgewand mit Pallium. Auf S. 225 muss es (ebenso 257, 288) korrekt „Hans Hermann Groër", auf S. 250 „Via della Conciliazione" und auf S. 271 „Dominus Iesus" heißen. – Diese Biographie ist gut gelungen und unterscheidet sich wohltuend von den Portraits anderer Päpste, die mehr einer Heldenbiographie im Stil kommunistischer Propaganda gleichen.

A. R. Batlogg SJ

3. Systematische Theologie

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Band 3: Theologie und Metaphysik. Herausgegeben von *Benedikt Paul Göcke* und *Christian Pelz* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 13,3). Münster: Aschendorff 2019. XXXIX/442 S., ISBN 978–3–402–11920–4 (Hardback).

Die Diskussion um die Wissenschaftlichkeit der Theologie ist historisch wie systematisch eng mit der Frage verknüpft, wie das Verhältnis zwischen Theologie und Metaphysik gefasst werden soll. Jeder theologische Entwurf greift in seiner konkreten systematischen Ausgestaltung unweigerlich auf die Wirklichkeit als Ganze aus und kann daher nur schwerlich von metaphysischen Fragestellungen absehen. Bei allen Unterschieden, die sich zwischen den einzelnen Ansätzen ausmachen lassen, führt uns der Streit um die Wissenschaftlichkeit der Theologie auf die Frage zurück, ob bzw. inwieweit letztere dazu verpflichtet und gegebenenfalls auch in der Lage ist, ihre ontologischen und epistemologischen Implikationen mit den Mitteln der Vernunft auszuweisen (vgl. 423–425). Wie *B. P. Göcke* und *Ch. Pelz* in ihrer Einleitung (VII–XXXIX) betonen, verfolgen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes nicht bloß ein historisches, sondern ein eminent systematisches Interesse. Sie wollen die wachsende philosophische Sensibilität für Religion und Glaube sowie das neue theologische Interesse an Metaphysik konstruktiv aufgreifen und für die theologische Reflexion fruchtbar machen.

In seinen Überlegungen zu einer Kritik der religiösen Einbildungskraft knüpft *Ch. Hengstermann* (1–36) zum einen bei Spinozas „praktische[r] Theologie der religiösen Vorstellungskraft“ (2) und zum anderen bei der platonisch geprägten Vorstellung von Gott als vollkommener Güte, wie sie in der Cambridger Aufklärung vertreten wurde, an. Auf dieser Basis kann in einem zweiten Schritt das theologische Potenzial von D. Hedleys Entwurf zu einer Metaphysik der ikonischen Einbildungskraft (vgl. 22, 29, 31 f.), die für ein symbolisches Erkenntnis- und ein sakramentales Weltverständnis in einer letztlich panentheistisch geprägten Perspektive optiert, ausgelotet werden. *Ch. Schneider* (37–56) zeigt in ihrer Rekonstruktion von Leibniz' Metaphysik wie sich dessen Kritik am Naturalismus und seine Betonung eines Primats des Semantischen zu einer „Metaphysik als eigenständige[r] theoretische[r] Unternehmung“ (54) verbinden, die zur Wahrung ihrer Kohärenz auf einen Gottesbegriff und damit auf eine Theologie angewiesen bleibt (vgl. 38). Wer den Weg von einem platonischen Himmel zu Gott nachzeichnet, wird allerdings auch feststellen müssen, dass im Theorierahmen der Leibniz'schen Monadologie ein personaler Gottesbegriff ohne das hoch problematische „Prinzip des zureichenden Grundes […] sowie ohne das Prinzip des ontologischen Rangs“ (55) nicht zu retten ist.

Der metaphysische Realismus impliziert nach *R. Schneider* (57–78), „dass wir zumindest einige aus der Gottesperspektive wahre Sätze aufstellen können“ (57), die weder rein analytisch noch tautologisch sind. Anders als ihm seine Kritiker unterstellen, muss daraus aber kein pluralitätsfeindlicher Absolutismus folgen. Der metaphysische Realismus ist, wie unter Rückgriff auf Puntels Theorie der irreduziblen Pluralität von Theorierahmen gezeigt werden soll, durchaus mit einem moderaten Wahrheitspluralismus vereinbar (vgl. 74–77). *Ch. Pelz* (79–110) fragt in einem ersten Schritt nach den theologischen Implikationen von Kants Metaphysikverständnis, bevor er in einem zweiten Schritt untersucht, „inwieweit Kants theologische Ausführungen seiner Methode folgen“ (100) oder, anders gesagt, ob dessen Theologie als Wissenschaft der reinen Vernunft gelten kann – womit zugleich die Notwendigkeit der Verbindung von Metaphysik und Theologie aufgewiesen wäre (vgl. 106 f.).

In seinem Plädoyer für einen moralischen Theismus, der sich im Gefolge von Kant gegenüber neueren spekulativen Entwürfen abgrenzt und einen natürlichen Weg

zum Absoluten erschließen will (vgl. 127, 135 f.), beruft sich *Th. Kobusch* (111–140) auf das platonische Tugendverständnis (vgl. 114 f.) und auf die Überlegungen zu einem praktischen Weg der Gotteserkenntnis (vgl. 117, 119, 122), deren Potenzial insbesondere von den kappadokischen Vätern in kritischer Auseinandersetzung mit der negativen Theologie herausgearbeitet wird. In seinem Entwurf zu einer Theologie ohne Übersinnliches kritisiert *P. Rohs* (141–162) Kants Auffassung von Raum und Zeit, die als Basis für seinen transzendentalen Idealismus dienen (vgl. 141, 148 f.). Auch wenn den beiden Anschauungsformen eine spezifische Bedeutung für die konkrete Wirklichkeit zukommt, so wäre doch die „konstitutive Bedeutung des Werdens für mentale Prozesse" (160; vgl. 144) deutlicher herauszuarbeiten und damit die Zeit ontologisch aufzuwerten.

Anhand einer Serie von kritischen Anfragen an den „therapeutischen Entwurf" (163) des protestantischen Theologen K. W. Hector, der mit großer Gelehrsamkeit und auf höchst originelle Weise für eine Theologie ohne Metaphysik eintritt, versucht *Th. Marschler* (163–192) zu verdeutlichen, warum die Theologie nicht auf Metaphysik verzichten kann. Im Sinne der *praeambula fidei* ermöglicht sie nicht nur den Dialog mit anderen Weltanschauungen, sie stützt auch den unaufgebbaren Anspruch der Theologie, „das Ganze der Wirklichkeit […] aus der durch Gottes geschichtliche Selbstmitteilung ermöglichten Perspektive" (188) auf eigenständige und vernünftige Weise zu erfassen. Angesichts der Krise der Transzendenz in der säkularen Gesellschaft, die nach Ansicht der New Traditionalists – deren Kreis hier weiter als bei J. Stout (vgl. 195 f.) gefasst wird – unweigerlich auch zu einer Krise der Theologie (vgl. 193 f.; 207) führen muss, entwirft *M. Borowski* (193–210) eine erste Skizze zu einer Agenda wissenschaftlicher Theologie (vgl. 196, 201–207). Die seiner Ansicht nach allenthalben auszumachende Rückkehr der Transzendenz erfordert einen Paradigmenwechsel und eine neue Sensibilität für die epistemologische Dimension des Narrativen, die uns ermöglichen würde, „die Religiosität des Säkularen und das Säkulare der Religion auch in der Praxis plausibel" (207) zu machen. *M. Knapp* (211–234) fragt in seinem Beitrag nach den „ontologischen Voraussetzungen der Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen" (211; vgl. 214–218). Das Ringen um einen angemessenen ontologischen Rahmen (vgl. 220 f.), der die Herausforderung der anthropologischen Wende (vgl. 214 f.) ebenso wie das damit einhergehende intrinsezistisch-hermeneutische Wirklichkeitsverständnis (vgl. 217 f.) theologisch ernst nehmen könnte, führt Knapp zu einem entschiedenen Plädoyer für eine relationale Ontologie (vgl. 221–226), die jedem theologischen Wirklichkeitsverständnis wenigstens implizit (vgl. 223) zugrunde liegt. Die Affinität zur philosophischen Anerkennungstheorie (vgl. 227–231) könnte helfen, ein differenziertes Verständnis der Kategorie der Relation (vgl. 223 f.) zu entwickeln und das Spezifikum des „Gott-Welt-Verhältnis[ses] als […] Verhältnis wechselseitiger Anerkennung" (227) herauszuarbeiten.

Während *H. Tetens* (235–248) in gewohnt prägnanter Weise für den metaphysischen Gott der Philosophen argumentiert, ohne den der religiös-christliche Glaube an Gott ein hölzernes Eisen und religiöse Rede von Gott sinnlos wäre (vgl. 246), fragt *G. Gasser* (249–278) in seinem Beitrag nach der „Metaphysik und ihr[em] Sitz im Leben theologischer Reflexion" (249; vgl. 250). Ohne die Spannungen zwischen analytischer Metaphysik und systematischer Theologie ausblenden zu wollen, ließe sich doch für eine „vorsichtig hypothetische Metapyhsik" (265; vgl. 274 f.) argumentieren, die dem biblischen Bilderverbot und damit Gott als Geheimnis (vgl. 265–267) ebenso gerecht werden könnte wie den Anforderungen eines modernen Freiheitsdenkens (vgl. 268–272). Eine Theologie, die neuere Ansätze zu einer analytischen Metaphysik bewusst aufgreift, könnte nicht nur ihren ontologischen Verpflichtungen gerecht werden, sie würde auch an argumentativer Klarheit und damit an Glaubwürdigkeit (vgl. 272 f.) gewinnen – nicht zuletzt deshalb, weil Metaphysik in der Tradition des *fides quaerens intellectum* neben den theoretischen auch „praktisch-positive Implikationen" (274) mitführt. Auf Basis

einer präzisen Unterscheidung zwischen Wahrheit und Für-wahr-Halten ließe sich nach *U. Meixner* (279–302) Klarheit über den Status religiösen Für-wahr-Haltens und dessen grundlegende Anfechtungen gewinnen, ohne dabei den berechtigten Wahrheitsanspruch der Schrift aufgeben zu müssen. *Th. Schärtl* (303–342) umreißt „[f]ünf Orte bzw. Aufgaben der Metaphysik in der Theologie" (305), bevor er in einem zweiten Schritt auf die seit Kant drängende Frage nach der Existenz als Prädikat Gottes im Kontext aktueller Diskussionen eingeht.

Nicht zuletzt angesichts der Herausforderungen durch die moderne Naturwissenschaft sieht *K. Müller* (343–372) im „Prozessdenken mit seiner theologischen Konsequenz eines Panentheismus und dem Folgegedanken einer panpsychistischen Metaphysik" (362 f.; vgl. 354 f.) das zukunftsträchtigste Paradigma für eine Theologie, die bereit ist, Rechenschaft über ihr Gottes- und Weltverständnis abzulegen. *V. Gerhardt* (373–392) erinnert an die grundlegende Verbindung von Metaphysik und Theologie, die selbst in Kants kritischer Metaphysik nicht aufgegeben wird (vgl. 381–383). Das Neue wäre – v. a. im Blick auf die „Metaphysik der Sitten" und die Religionsschrift – vielmehr in einer systematischen Reflexion auf die gesellschaftlich praktischen Aufgaben von Religion zu suchen, die ihrer Bedeutung für „die elementare Verbindung von Leben und Kultur" (390) gerecht werden müsste – womit Theologie letztlich zwischen Metaphysik und Lebenswissenschaft zu stehen käme. Im Anschluss an eine geraffte Darstellung möglicher Konzeptionen des Gott-Welt-Verhältnisses – Nebeneinander, Identifikation oder Verschränkung – setzt sich *J. Stoffers* (393–422) in einem zweiten Teil ausführlicher mit drei Modellen eines differenzierten Monismus – prozessphilosophisch orientierter Panentheismus, euteleologischer Panentheismus und thomistischer Theismus – auseinander und versucht kritisch auszuloten, inwieweit in ihrem jeweiligen „Rahmen die einschlägigen Aussagen der christlichen Theologie formuliert" (393) und verständlich gemacht werden können.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes bieten einen breit angelegten Überblick über metaphysische Fragestellungen, die sich im Kontext einer wissenschaftlichen Theologie unweigerlich stellen. Historische Rückblenden sind nicht einfach Selbstzweck. Sie sollen helfen, aktuelle Debatten in einem breiteren Kontext zu verankern, und verfolgen damit ein eminent systematisches Interesse. Die unterschiedlichen Zielsetzungen der einzelnen Autorinnen und Autoren können gerade in ihren jeweiligen Akzentuierungen zeigen, dass Metaphysik keineswegs als eine alles beherrschende Metatheorie verstanden werden muss und darf. Sie wäre eher im Sinne einer variablen Rahmentheorie zu fassen, die der Theologie nicht nur einen Spielraum lässt, sondern eine zuverlässige Hilfe an die Hand gibt, ihr eigenes Wirklichkeitsverständnis kohärent und nachvollziehbar zu artikulieren. Allerdings wäre dabei gerade im Blick auf die lateinische Tradition darauf zu verweisen, dass – wie einzelne Beiträge explizit betonen – die christliche Theologie selbst nicht ohne Einfluss auf das philosophische Denken geblieben ist. Damit ist aber ein Desiderat dieses Bandes und zugleich wohl auch ein Problem der aktuellen theologischen Forschungslandschaft angesprochen: Die meisten Beiträge stammen von Autorinnen und Autoren, die einen dezidiert philosophischen Standpunkt vertreten; die Frage, warum Theologie von sich aus an Metaphysik interessiert sein könnte – nicht nur sein sollte – und wie sich ein solches Interesse gegebenenfalls in ihrer eigenen Arbeit niederschlägt, bleibt damit weiter offen. P. Schroffner SJ

Müller, Gerhard Kardinal: *Der Glaube an Gott im säkularen Zeitalter.* Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2020. 496 S., ISBN 978–3–451–38649–7 (Hardback); 978–3–451–83649–7 (EPUB); 978–3–451–83304–5 (PDF).

Gerhard Ludwig Müller hat im Laufe seines bisherigen Lebens anspruchsvolle Aufgaben wahrgenommen: Er war Professor für Dogmatik an der Universität München, er war (Erz-)Bischof, später Kardinal in Regensburg, bevor ihm in Rom u. a. die Rol-

len des Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre und des Präsidenten der Päpstlichen Bibelkommission anvertraut wurden. Er verstand sich nachdrücklich als Lehrer und Wächter des katholischen Glaubens. Dies kennzeichnet auch jetzt, nachdem er die genannten Aufgaben an seine Nachfolger weitergegeben hat, sein Profil. Das vorliegende, recht umfangreiche Buch ist dafür ein eindeutiger Beleg. Das Motto, das der Verf. seinen Ausführungen vorangestellt hat, lässt es sogleich erkennen: „Stimme eines Rufers in der Wüste. Bereitet den Weg des Herrn […]" (Lk 3,4.6).

Im Oktober 2018 hat Gerhard Ludwig Müller auf Einladung der Katholischen Universität Lublin für Hörer aller Fakultäten sechzig Vorlesungsstunden gehalten zu dem Thema, das jetzt den Titel seines neuen Buches ausmacht: der Glaube an Gott im säkularen Zeitalter. Die enorme Fülle an Stoff, die er damals vor seinen Hörern vorgetragen hat, ist nun in sein Buch eingegangen.

Lässt man die Texte des Verf.s gesamthaft auf sich wirken, so legt es sich nahe, sie unter der Leitkategorie „Apologie" zu subsumieren. Es ist in der Tat das durchgehende Anliegen des Verf.s, die katholische Lehre, wie sie in neuerer Zeit sowohl im *Katechismus der katholischen Kirche* als auch in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils dargelegt wurde, nicht nur nachzuzeichnen, sondern auch zu verteidigen. Die Abgrenzungen, die in allen Themenbereichen vorgenommen werden, erfolgen zum einen gegenüber den alternativen Positionen, die im Zeichen der die Moderne tragenden Aufklärung (religionsphilosophisch) entfaltet und vertreten wurden und werden, zum anderen gegenüber liberalisierenden Tendenzen, die nicht nur die reformatorische, sondern auch die katholische Theologie, sofern sie für moderne Fragestellungen sensibel sind, beeinflusst haben und weiter beeinflussen. Der Verf. nimmt für die Darlegung seiner Positionen die unbestreitbar gewichtige und auch weiterhin tragfähige Tradition der Kirche und ihrer Theologie in Anspruch. Auffallend häufig beruft er sich auf das philosophische und theologische Werk des Thomas von Aquin. Aber auch viele andere Autoren aus früheren und neueren Zeiten werden herangezogen, so z. B. Augustinus aus dem vierten bzw. fünften Jahrhundert und Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aus der jüngsten Zeit. Dass die jeweils einschlägigen Texte aus dem Alten und dem Neuen Testament ausgiebig zitiert werden, fügt sich nahtlos in das vom Verf. gewählte Konzept.

Auf den nahezu fünfhundert Seiten hat der Verf. tendenziell alle Themen einer katholischen Theologie, wie sie sich entwickelt hat und heute lehramtlich vertreten wird, in kürzeren oder längeren Gedankengängen dargelegt. Dass dies der Fall ist, macht den unbestreitbaren Wert dieses Werkes aus. Gleichzeitig kann nicht verschwiegen werden, dass dieses Buch auch seine Schwächen hat. Sie liegen v. a. im Stilistischen und Atmosphärischen, konkret darin, dass sowohl das Buch als ganzes als auch alle seine einzelnen Kapitel keinen strukturell nachvollziehbaren Aufbau aufweisen. Gliederungen sind kaum erkennbar. So entsteht für den Leser der Eindruck, dass ihm allzu lange Wege des Mitgehens zugemutet werden. Oft weiß er nicht, wo er bei der Wahrnehmung der Gedankenabfolge jeweils steht. Wo eine deutliche Struktur des jeweils behandelten Themas nicht erkennbar ist, tritt eine Überfülle motivischer Assoziationen an ihre Stelle. Dies alles macht die Lektüre des Buches unnötig anstrengend, ja stellenweise unergiebig. W. Löser SJ

Vogt, Markus: *Ethik des Wissens.* Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels. München: oekom 2019. 98 S., ISBN 978–3–96238–163–9 (Paperback); 978–3–96238–644–3 (PDF).

Diese Veröffentlichung, für welche sich der Münchener Sozialethiker Markus Vogt ausdrücklich auf Max Webers 1919 an der Ludwig-Maximilians-Universität München gehaltene Vorträge „Wissenschaft als Beruf" und „Politik als Beruf" bezieht, geht der „Diskrepanz zwischen Wissen und Handeln" nach, die für Vogt „auch mit einem tieferliegenden Defizit des gegenwärtigen Selbstverständnisses und der Orga-

nisationsform von Wissenschaft zu tun hat, nämlich einem verkürzten Verständnis von Rationalität, das in der Folge zu einer Marginalisierung ethischer Fragen führt" (7). In vier Teilen entfaltet er seine These: „Wissenschaft zwischen Beobachter- und Akteursrolle" (9–28), „Die soziale Grammatik der Verantwortung" (29–47), „Die Krise der Klugen" (48–63) sowie „Exzellenz der Verantwortung" (64–88).

Vogt erspart dem Leser nicht die Anstrengung des Begriffs, belegt seine Argumente reichlich mit Literatur und besticht mit Präzision. Auch angesichts des Umstands, dass die „transformative Kraft" der Bewegung *Fridays for Future* von Schülerinnen und Schülern ausgegangen ist und nicht von der Wissenschaft, fragt er sich, ob diese „sich damit begnügen kann, die Welt zu denken, oder ob sie auch unmittelbar danach streben sollte, die Welt zu verändern" (21). Wenn ihre Argumente wirklich gehört werden sollen, müsse „über die Generierung von Wissen hinaus auch eine Kultur des Vertrauens in Vernunft dialogisch gefördert werden" (12). „Sustainable Development Goals" lautet ein Stichwort, bezogen u. a. auf die Klimaverträge von Paris: Soll Ethik „mehr sein als eine verharmlosende Sonntagsrhetorik, darf sie nicht dabei stehen bleiben, Wünschenswertes zu beschwören, sondern muss Zielkonflikte und Dilemmastrukturen aufdecken" (31). Prozessbegleitend seien dafür ein „Resilienzkonzept" und „Risikomündigkeit" (46) vonnöten. Das Zeitalter des Anthropozän fordert nach Vogt die philosophische Anthropologie „zu neuen Reflexionshorizonten" (51) heraus – eine Herausforderung, die, wird sie nicht aufgenommen, Universitäten als „randständige Echokammern" (48) erscheinen lasse. Vogt zufolge sollten sie jedoch „strukturpolitische Akteure" (64) sein.

Eine interessante Feststellung erfreut: „In der Neuvermessung der Diskursräume der Wissenschaft kann die Theologie eine wichtige Gesprächspartnerin sein" (76), weil sie „die größte historische Erfahrung mitbringt, zugleich aber auch den vielleicht dringlichsten aktuellen Klärungsbedarf hat" (77). Genau darauf hat auch Papst Franziskus in seiner Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium* über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten von 2017 aufmerksam gemacht – ein Plädoyer für ein Theologiestudium, das *leadership* für eine kulturelle Revolution zum Ziel hat.

A. R. Batlogg SJ

Kirche, reformiere dich! Anstöße aus den Orden. Herausgegeben von *Hanspeter Schmitt OCarm*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2019. 199 S., ISBN 978–3–451–38419–6 (Hardback); 978–3–451–83419–6 (PDF).

An das prophetische Potential von Orden erinnert Papst Franziskus, selbst Jesuit, immer wieder. Und diese verstehen sich gern als Avantgarde der Kirche. Nutzen sie aber ihre Chancen und Möglichkeiten – wirklich und wirksam? Dieser Frage geht der Sammelband nach, und der Herausgeber, Karmelit und Professor für Moraltheologie in Chur, hat dafür sechzehn Autorinnen und Autoren, bis auf *Hubert Wolf* und *Wunibald Müller* Ordenschristen, gewinnen können, deren Beiträge unter dem Titel „Erfahrungen" (20–177) versammelt sind. Eingerahmt sind diese Zeugnisse von der Einführung des Herausgebers, „Höchste Zeit für die Reform der Kirche! …und was Orden und Klöster dazu beitragen" (10–18), und dem „Ausblick" des früheren Abtes von Einsiedeln, *Martin Werlen OSB*, mit dem Titel „Prophetisch knisternd" (180–190), der an Silja Walter erinnert, die 2012 verstorbene Benediktinerin und Dichterin vom Kloster Fahr bei Zürich.

Schmitt plädiert vehement dafür, dass Orden „ihre eigenen Profile, Motive und Lebensweisen in der Kirche" auch „systemkritisch" (18) zur Geltung bringen, zumal Kirche und Orden „Gefahr" liefen, „die in ihrem Verhältnis angelegten Erneuerungspotentiale schleichend stillzulegen oder zu blockieren" (16). Der Kirchengeschichtler *Hubert Wolf* bringt eine Reihe von interessanten Beispielen aus der Ordensgeschichte (20–39), etwa was die Trennung von Leitungs- und Weihevollmacht (*potestas iurisdictionis*, *potestas ordinis*) angeht.

Am meisten beeindruckt haben mich die Beiträge der Ordensfrauen: *Katharina Kluitmann OSF*, Vorsitzende der Deutschen Ordenskonferenz (DOK) schreibt entwaffnend offen: „Ich halte es für ein Missverständnis, die heutige Situation der Orden als Niedergang zu sehen. Wir sind mal wieder im Wandel und machen der ‚großen Kirche' vor, dass nicht alles beim Alten bleiben muss." (41) „Ritualkompetenz" (43) für Abschiede zu entwickeln sei wichtig. Oder: „Wir Orden sind Gottes Ruderboote auf dem Meer der Zeit. Der Tanker Kirche tut sich mit dem Wenden schwerer als wir." (47) *Edith Kürpick FMJ* macht sich für eine erneuerte kirchliche Sozialkultur stark: „Denn welche Wege die Kirche heute auch gehen mag – der Geist bleib ihr großer Inspirator, aber auch ihr Immunsystem." (68) *Katharina Ganz OSF* beschäftigt sich mit dem Anliegen einer gendergerechten Kirche und fordert „ein faires wie paritätisches Miteinander der Geschlechter auf allen Ebenen und in allen Vollzügen unserer Kirche" (77) – dies sei eine Frage der menschlichen wie theologischen Glaubwürdigkeit. *Carmen Tatschmurat OSB* wünscht sich Orden als Initiatoren: „Netzwerke sind keine Strukturen: sie sind beweglicher, sie können reißen und neu geknüpft werden. Das ist ihre Chance" (97). *Gabriela Zinkl SMCB* träumt von einer „Willkommenskultur" (127) für geistliche Berufungen. *Teresa Zukic KK* wirbt für kreative Wege der Evangelisierung abseits traditioneller Methoden und Vorgangsweisen (151–159). Und *Ruth Pucher MC* „nervt" mit einem Plädoyer für eine ansprechende „Glaubensästhetik" (169–177).

Klaus Mertes SJ, *Martin M. Lintner OSM*, *Ulrich Engel OP*, *Anselm Grün OSB*, *Franz Weber MCCJ*, *Zacharias Heynes OSB*, *Wunibald Müller* und *Frère Alois von Taizé* nehmen Missbrauchs- und damit verbundene Leitungsfragen, die Bibel („Elementarisierung des Glaubens im Sinne einer Konzentration auf das Wesentliche"; 83), Glaubenskommunikation an Anders-Orten, die Kraft spiritueller Traditionen, Prophetie an der Peripherie, das Thema Krisen und Beheimatung, eine jugendbewegte Kirche oder die Ökumene in den Blick.

Die Beiträge wirken als Appetizer: Sie sind kurz, flott geschrieben und verzichten auf einen wissenschaftlichen Apparat. Einige Artikel bringen hilfreiche Literaturhinweise. Der Herausgeber bringt die verschiedenen Anstöße auf den Punkt: „Klöster, Orden und spirituelle Gemeinschaften sind unverzichtbare Bausteine einer synodalen, stets auch reformorientierten Kirche." (14) A. R. Batlogg SJ

The Oxford Handbook of Dietrich Bonhoeffer. Edited by *Michael Mawson* and *Philip G. Ziegler* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2019. XIV/499 S., ISBN 978–0–19–875317–9 (Hardback).

Das Spektrum der theologischen Arbeiten von Dietrich Bonhoeffer, der sich auch als zentrale Figur des Widerstands gegen den Nationalsozialismus einen Namen gemacht hat, reicht von der Ekklesiologie über die Schöpfungslehre, die Christologie und die christliche Nachfolge bis hin zur Ethik. Die herausfordernden Lebensumstände haben nicht nur Bonhoeffers Denken geprägt, sie haben ihn selbst zu einem Menschen geformt, dessen Nachwirkungen weit über den eng umgrenzten Bereich von Universität und Kirche hinausreichen (vgl. 1). Das vorliegende Handbuch möchte einen ebenso umfassenden wie zuverlässigen Überblick von den Anfängen bis hin zum aktuellen Stand der Bonhoeffer-Forschung bieten (vgl. 4). In einer bewussten Verbindung von theologischen, historischen und ethischen Perspektiven entsteht ein differenziertes Bild von Bonhoeffers Leben und Werk, das dessen bis heute fortwirkende innovative Kraft würdigt, ohne dabei Probleme und Grenzen seines Denkens auszublenden.

Der erste Teil, „Life and Context" (9–120), setzt bei den Erfahrungen des jungen Bonhoeffer als Student der Theologie ein. Die ersten drei Kapitel verdeutlichen, wie sich im Spannungsfeld von liberaler Theologie, Luther-Renaissance und K. Barth die Grundlagen eines eigenständigen theologischen Profils herauskristallisieren, dessen Konturen durch einen Studienaufenthalt am Union Theological Seminary und die dort geknüpften Freundschaften nochmals geschärft wurden. Damit rückt

der Theologe, dessen „rigorous theological thinking was the large bracket within which all of his life took shape“ (50), klar ins Zentrum des Interesses des vorliegenden Handbuches. Eine primär theologische Perspektive bestimmt auch die folgenden fünf Kapitel, die sich kritisch mit Bonhoeffers Positionen im Kirchenkampf, mit seiner letztlich marginalen Rolle im Widerstand (vgl. 65 f., 72 f., 75) und seinem ebenso theologisch reflektierten wie praktisch konkreten Engagement für die ökumenische Bewegung (vgl. 58 f., 61 f., 77, 79 f., 81, 86, 89 f.) auseinandersetzen. Wie ambivalent Bonhoeffers Verhältnis zu den Juden (vgl. 52–55, 94–96, 393–395) trotz der scharfen Kritik an den Nürnberger Rassengesetzen gewesen ist, lässt sich nicht zuletzt an den Topoi eines theologischen Antijudaismus festmachen, die Texte wie etwa „Die Kirche vor der Judenfrage“ (1933) durchziehen. Allerdings lassen sich in späteren Schriften ein wachsendes Bewusstsein für die Schuld der Christen und Ansätze zu einer positiven theologischen Deutung des Volkes Israel erkennen (vgl. 100 f., 103–105). Wer mit Bonhoeffer „the nature of the biblical witness as a living and evocative word“ (108) versteht und darauf aufbauend die grundlegende Aufgabe des Predigers darin sieht, eine existentielle, ja provokative Botschaft zu vermitteln, kann in seinem Werk auch Anregungen für die Verkündigung des Evangeliums in säkularen Gesellschaften finden.

Die zehn Beiträge des zweiten Teiles, „Theology and Doctrine“ (121–270), sind entlang der klassischen Themenfelder der systematischen Theologie angelegt. Sie spannen einen weiten Bogen von der Schrift als „God's Word and witness to Christ“ (127; vgl. 125 f., 131, 133) über eine Gotteslehre ohne jegliche metaphysische Ambitionen, die den biblischen Gott als gnädigen Gott und als Gott für uns (vgl. 137–139, 147) begreifen will, und eine Christologie, die in der Person Jesus Christus den Angel- und Orientierungspunkt eines jeden „Christian thinking about God as well as about human beings and the world“ (150; vgl. 151, 160, 163) erkennt und deshalb Christi reale Präsenz in der Kirche als Gemeinde (vgl. 157 f., 161 f.) betont, bis hin zu einer trinitarischen Pneumatologie (vgl. 168, 171, 178), die an die Einheit von Wort und Geist anknüpft, um das Wirken des Geistes in Kirche und Welt entfalten zu können. Die folgenden drei Kapitel präsentieren Bonhoeffers verstreute Reflexionen zur Schöpfung (vgl. 179), seine Kritik an der *analogia entis* (vgl. 182 f., 189) und an jeder Form einer natürlichen Theologie (vgl. 192). Sie greifen mit „personhood and sociality, the *imago Dei*, and freedom“ (197) auf zentrale Elemente von Bonhoeffers theologischer Anthropologie zurück und versuchen, letztere angesichts von realen Machtasymmetrien kritisch weiterzudenken (vgl. 208), bevor schließlich drittens die Frage von Sünde und Erlösung zum Thema gemacht werden kann. Bonhoeffers Soteriologie ist nicht nur „inseperable from both the cardinal doctrine of justification and its concomitant grasp of Christ as existing pro me“ (211), sie ist als „person-centered soteriology“ (220; vgl. 223 f.) auch strikt antifunktionalistisch und kann sowohl der Stellvertretung (vgl. 217) als auch der Heiligung (vgl. 220 f.) eine positive Bedeutung zuschreiben. Die Frage, wie Kirche „existing as a community with and for the other“ (225; vgl. 230, 235, 238 f.) selbst in einem religionslosen Zeitalter noch theologisch gedacht und praktisch verwirklicht werden kann, durchzieht das gesamte Leben von Bonhoeffer. Christliches Leben ist auf dieser Linie weniger als persönliches Glaubensbekenntnis, sondern als „life in Christ“ (247) und damit als konkreter Ausdruck eines „public witness to God's word for the world“ (241; vgl. 242, 244, 247, 249 f., 253 f.) zu verstehen. Das letzte Kapitel setzt sich mit Bonhoeffers Eschatologie auseinander und zeigt, wie sich der Fokus seines Interesses von einem eher klassisch-dogmatischen Ansatz zu einer „ethical hermeneutic of secular society“ (268) hin verschiebt.

Der dritte Teil, „Ethics and Public Life“ (271–362), fragt nach den theologischen Grundlagen von Bonhoeffers Ethik. Eine spezifisch christliche Ethik nimmt die konkrete geschichtliche Wirklichkeit in den Blick. Ihr ist es nicht um eine formal-abstrakte Spekulation zu tun, sie stützt sich vielmehr auf „the ultimate reality of God who encounters us in Jesus Christ, and the concrete commandment that conforms

our lives and our world to that reality" (274) – womit auch klar betont wäre, dass christlich verantwortetes Handeln und insbesondere Versöhnung weit über das Feld des bloß Moralischen hinausreichen (vgl. 281). Wie eine dezidiert theologische Ethik in einem christusförmigen Leben der einzelnen Menschen und der Kirche konkret Gestalt gewinnt (vgl. 279 f., 291–294), ist Gegenstand des zweiten Kapitels. Allerdings führt, wie das dritte Kapitel verdeutlicht, die christologische Begründung der Verantwortung für den Anderen, die sich auf das Konzept der „vicarious representative action" (319 f.) stützt, auch an Grenzen, die für die konkrete Ausgestaltung einer christlichen Ethik beachtet werden müssten (vgl. 306). Welche Berührungspunkte, Parallelen und Unterschiede sich zwischen Bonhoeffers Überlegungen zu einem religionslosen Christentum und Ch. Taylors Analysen des säkularen Zeitalters ergeben (vgl. 321 f., 326–329), wird im vierten Kapitel eingehend erörtert. Wer mit dem Verf. des fünften Kapitels Bonhoeffers theologisch grundiertes politisches Denken, das über weite Strecken von Luther beeinflusst ist (vgl. 331 f.), kritisch zu bewerten versucht, wird feststellen müssen, dass es konkreten Herausforderungen vielfach nicht gerecht werden kann (vgl. 341 f.). Das abschließende sechste Kapitel macht deutlich, dass sich Bonhoeffers christliche Friedensethik, anders als oft behauptet, auf ihre „theological components, not on a commitment to nonviolence" (344; vgl. 350, 354, 359 f.) stützt.

Die Beiträge des vierten Teils, „Thinking after Bonhoeffer" (363–446), fragen nach der inspirativen Kraft von Bonhoeffers theologischem Erbe (vgl. 5), ohne dabei die Grenzen seines Denkens unkritisch auszublenden. Solche konstruktiv-kritischen Herangehensweisen, die das produktive Potential von Bonhoeffers Theologie für aktuelle Debatten fruchtbar machen wollen, finden sich beispielsweise in der feministischen Theologie (vgl. 380) oder im Kontext einer theologischen Auseinandersetzung mit Rassismus, dem Bonhoeffer sowohl in Deutschland als auch in den USA – wenn auch in unterschiedlichen Formen – begegnet ist (vgl. 394). Wie das dritte Kapitel zeigt, wirkt sich die Fragilität von christlichen Gemeinschaften nicht nur auf die persönliche Erfahrung von Menschen aus, sie ist auch ein Grund für „the difficulty which the church has bearing witness in this circumstances" (398). Bonhoeffers Konzept einer Arkandisziplin, der Spielraum der Freiheit sowie sein Plädoyer für eine Polyphonie des Lebens könnten konkrete Ansatzpunkte dafür bieten, die gemeinschaftliche Dimension christlichen Lebens und seine Zeugnisfunktion in säkularen Gesellschaften zu stärken. Die Bonhoeffer-Rezeption in Südafrika sowie deren Potenzial für eine „public theology of human dignity and rights" (420; vgl. 426) sind Gegenstand des vierten Kapitels. Das abschließende fünfte Kapitel thematisiert Bonhoeffers Verhältnis zur modernen Philosophie (vgl. 429 f.) – eine Frage, die im Kontext des nachmetaphysischen Denkens erneut an Dynamik gewinnt (vgl. 443 f.).

Der abschließende fünfte Teil, „Studying Bonhoeffer" (447–485), bietet in drei Kapiteln einen Überblick über Texte und Quellen der Bonhoeffer-Forschung. Er präsentiert ausgewählte Biographien und stellt drei Typen der Rezeption vor, deren Spektrum von einem „radical Bonhoeffer shaped by the secularizing theologians of the 1960s" über „the post-Holocaust Bonhoeffer fashioned by advocates of Jewish-Christian reconciliation" bis hin zu einem „populist Bonhoeffer that has emerged in the second decade oft he current century" (472) reicht.

Die Beiträge des Handbuchs geben in ihrer Bandbreite von Perspektiven und Interessen einen guten Eindruck davon, wie fruchtbar und inspirierend Bonhoeffers Erbe bis heute selbst in den Teilen seines Werkes geblieben ist, die zurecht kritisiert werden und auf kreative Weise weitergedacht werden müssen. Obwohl Bonhoeffer selbst keinen reifen systematischen Entwurf vorgelegt hat, lässt sich im Durchgang durch die einzelnen Beiträge dennoch deutlich erkennen, dass seine Argumentation einem klaren theologischen Anliegen folgt. Sie sucht den Dialog mit der Philosophie, lässt sich von den Fragen der Zeit bedrängen und greift zugleich auf klassische Elemente der Theologie Luthers sowie der dialektischen Theologie zurück. Gerade diese Spannung verleiht Bonhoeffers Denken eine Faszination, die ebenso anregend

wie ambivalent ist. Die Beiträge des Handbuches entwerfen das Profil eines Theologen, dessen Ringen um eine reflexive Durchdringung der Selbstmitteilung Gottes an die Menschen uns in unserer Gegenwart immer noch etwas sagen kann, ohne Bonhoeffer als Heiligen präsentieren zu wollen. P. Schroffner SJ

Geck, Philip Jonathan: *Eschatologie und Wirklichkeit Jesu Christi*. Zum Werk von Thomas F. Torrance (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; 168). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019. XI/221 S., ISBN 978–3–525–56480–6 (Hardback); 978–3–647–56480–7 (PDF).

Die traumatischen Erfahrungen zweier Weltkriege haben nicht nur die Einheitsbemühungen der christlichen Kirchen vertieft, sondern auch der „Frage nach der Realität Gottes in der heutigen Welt" (2) und damit der biblischen Rede vom Kommen seines Reiches theologisch neue Dringlichkeit verliehen. Der renommierte englischsprachige Theologe Th. F. Torrance plädiert vor diesem Hintergrund für eine realistische Eschatologie, die neue, durch Gottes Offenbarung erschlossene Realitäten auf eine noch näher zu bestimmende Weise mit unserer geschöpflichen Wirklichkeit zu vermitteln hätte (vgl. 4). In seiner historisch sensiblen Werkinterpretation versucht Geck (= G.) zu zeigen, „an welchem Punkt Torrance' Theologie die Möglichkeit eröffnet, unsere Rede von der neuen Schöpfung und dem erhöhten Christus so zu präzisieren, dass wir ihrer Wirklichkeit ein Stück weit näher kommen" (5) – wobei die Frage der Auferweckung Jesu als eschatologischer *reality check* dienen kann. Der unverstellte Blick auf christologische Grundentscheidungen der frühen Schriften (vgl. 7 f., 189) soll Denkmuster freilegen, die ein vertieftes Verständnis der eschatologischen Wirklichkeit ermöglichen und sein Denken ökumenisch fruchtbar machen.

Der erste Hauptteil, „Eschatologie im Kontext der frühen Christologie" (15–109), legt zentrale Motive, wichtige Traditionslinien und wegweisende Entscheidungen der frühen Christologie von Torrance frei (vgl. 17). In seiner Interpretation der Auburn-Christologie (1938/39) macht G. die „neue Menschheit Jesu Christi als christologisches Leitmotiv" (19; vgl. 20) aus. In Torrance' moralisch und personalistisch geprägter Ontologie (vgl. 22 f., 108) nimmt Christus keine neutrale, „sondern die durch Schuld und Sünde beladene Menschheit" (22) an. Konsequenterweise offenbart der erniedrigte Jesus in seinem Gehorsam (vgl. 16, 22) dann aber auch nicht Gott, „sondern die wahre menschliche Existenz vor Gott" (20; vgl. 107). Die Gottheit Gottes wird nur indirekt enthüllt und bleibt dem soteriologischen Geschehen als ermöglichende Macht nach G. letztlich äußerlich (vgl. 21 f., 190). Diese spezifische Ausdeutung der Menschheit Jesu Christi kann sich auf eine lange Traditionslinie innerhalb der schottisch-reformierten Theologie (vgl. 43–90) stützen. Darüber hinaus greift Torrance auf zentrale Motive der dialektischen Theologie – wie etwa die Dynamik von Verhüllung und Offenbarung (vgl. 20 f.) sowie die wechselseitige Auslegung von Person und Werk Jesu Christi (vgl. 16, 23, 30) – zurück. Wenn sich Gott nach Torrance allerdings erst im auferstandenen Christus enthüllt, bricht bereits an dieser Stelle die Frage auf, ob und inwieweit „die historische Existenz Jesu wirklich […] konstitutiv für die Offenbarung Gottes" (21) sein kann.

Um in dieser Frage einen Schritt weiter zu kommen, geht G. der neuen Menschheit Jesu Christi in ihrer besonderen Verbindung zu Gott nach und versucht zu erschließen, worin die neue Qualität der menschlichen Natur bestehen könnte. Wenn, so die „Neukonfigurierung der christologischen Problemlage" (24), Jesus Christus ganz in die durch Sünde qualifizierte menschliche Natur eingegangen ist, ohne deshalb in ihr aufzugehen, dann ist er allen menschlichen Versuchungen ausgesetzt, ohne aber selbst sündigen zu können. Um die Menschheit in ein neues Verhältnis zu Gott zu setzen, muss Jesus Christus als eine absolute Größe gedacht werden, „die über seiner menschlichen Geschichte steht und deshalb nicht deren Bedingungen unterworfen ist" (24; vgl. 27). Inkarnation kann vor diesem Hintergrund in einem nichtmeta-

physischen Sinn als „Bewegung der Ewigkeit in die Zeit“ (25) gefasst werden, ja sie schafft eine neue Beziehung zwischen beiden und ermöglicht ein Gericht Gottes über die Zeit. Die eschatologisch geprägte Rede von einer neuen Zeit bzw. einer neuen Schöpfung vollzieht sich zum einen in der Wiederkunft Jesu Christi und der damit einhergehenden gnadenhaften Verwandlung der Zeit; zum anderen macht sie deutlich, dass Zeit in der Inkarnation für Gott selbst real wird (vgl. 26). Das Heilswerk Jesu Christi soll darin bestehen, eine neue Weise menschlicher Existenz zu ermöglichen, die insofern ihrer zeitlichen Relativität enthoben wäre, als sie sich in neuer Weise zu Gott verhalten kann – womit zugleich das negative Urteil über den alten Menschen gesprochen wäre, ohne dass sich die neue Zeit positiv füllen lassen würde (vgl. 27 f.). Letztlich schwankt Torrance nach G. in seiner frühen Christologie „zwischen einer existenzphilosophischen Würdigung des Menschlichen in seiner kontingenten Geschichtlichkeit und einer metaphysischen Würdigung des Göttlichen in seiner unveränderlichen Ewigkeit“ (28; vgl. 108).

Zudem bricht in den beiden abschließenden Kapiteln der Auburn-Christologie, die „Auferstehung und Endzeitparusie als unmittelbare Gottesoffenbarung“ (29) präsentieren, die bereits erwähnte Spannung zwischen Menschheit und Gottheit in Jesus Christus in ihrer vollen Schärfe auf. Die Auferstehung wird für Torrance insofern zum Problem, als die Diskontinuität zwischen dem vorösterlichen Jesus und dem auferstandenen Christus nach G. zur „heilsökonomischen Durchgangsstation“ (32) erklärt werden muss, deren Dialektik von Verborgenheit und Offenbarung nur eschatologisch überwunden werden kann. Die angesprochene Diskontinuität spiegelt sich in der Kluft zwischen Gott und Schöpfung (vgl. 32, 37), aber auch in der Unterscheidung „zwischen der Person Jesu Christi als absoluter Größe und seinem Leben in dieser Welt“ (32) wider. Letztlich lassen sich die Widersprüche, die Torrance’ christologisches Programm von Anfang an kennzeichnen, auf Vorentscheidungen in der Gotteslehre zurückführen (vgl. 33, 193). Die Betonung der Unerkennbarkeit Gottes kann „als Plädoyer für eine christozentrische Theologie“ (35) gelesen werden, mit deren Hilfe die Beziehung zwischen Gott und Mensch in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt werden soll. Allerdings bleiben in dieser Perspektive das Heilswerk Jesu Christi und die Heiligkeit Gottes – also letztlich sein Wesen – theologisch unterbestimmt (vgl. 36–38, 40, 192–194). Die neue Menschheit Jesu Christi, die das Versöhnungsgeschehen zwischen Gott und Mensch in den Blick nimmt, kann nach G. als spezifische Form einer Kreuzestheologie (vgl. 40 f.) gelesen werden, die auf Traditionsbestände der schottisch-reformierten Theologie zurückgreift (vgl. 38) und darüber hinaus auch Karl Barth (vgl. 91–106) kritisch rezipiert.

Im Kontext der erstarkenden ökumenischen Bewegung (vgl. 111–115) weitet sich die theologische Perspektive von Torrance. In einer Reihe von programmatischen Texten wirbt er intensiv für eine neue eschatologische Perspektive, mit deren Hilfe „die Gegenwart Christi und seiner neuen Schöpfung in der irdischen Kirche und in dieser Welt“ (111; vgl. 194) erschlossen werden soll. Die im zweiten Hauptteil, „Eschatologie im Kontext der ökumenischen Bewegung“ (111–168), behandelten Texte aus den Jahren 1949 bis 1956 zeichnen sich folgerichtig durch eine dynamische Verbindung zwischen Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie (vgl. 122) aus. Bereits in zwei Texten von 1949 – einem Gutachten zur Eschatologie und dem sogenannten Amsterdam Essay – versucht Torrance, „die Gegenwart der neuen Schöpfung in der Kirche zum Ausdruck zu bringen“ (115; vgl. 120 f.) und damit die ökumenische Bewegung sowie die Sendung der Kirche in der Welt theologisch zu reflektieren. Mit Hilfe einer christologischen Denkfigur deutet er „das Wesen der Kirche in Analogie zur hypostatischen Vereinigung der beiden Naturen in Jesus Christus“ (123). Er versteht „die Kirche in Christus als neue Schöpfung, die sich in der ersten Schöpfung vollzieht“ (124; vgl. 195), ohne sie dabei zu affirmieren. Zwar hat die Kirche als eschatologische Wirklichkeit bereits an der Fülle Christi Anteil, dennoch steht sie als irdische unter einem eschatologischen Vorbehalt, der ihre äußere Gestalt relativiert (vgl. 124 f.). Letztlich versammelt der lebendige Christus

„die Gläubigen durch sein Wort als seine Kirche und seinen Leib" (125) und schafft damit die irdische Kirche in *sacramental con-corporation* (Torrance). Mit der hier vorgeschlagenen Bestimmung des Verhältnisses „zwischen dem leiblich auferstandenen Christus und der Kirche als seinem Leib" (115; vgl. 127) soll nicht nur der Einheit Christi mit seiner Kirche, sondern auch ihrer „markante[n] Rolle in der Heilsökonomie Gottes" (126) Rechnung getragen werden.

Trotz aller Bemühungen kann Torrance die dualistischen Tendenzen seiner frühen Christologie nie ganz abschütteln. In *The Atonement and the Oneness of the Church* (1954) unternimmt er den Versuch, seinen klar christozentrisch geprägten Ansatz mit Hilfe der Versöhnungslehre (vgl. 129, 189) zu reformulieren. Der Verweis auf Leben und Sterben Jesu soll Raum für die irdische Kirche schaffen, „die an Christus Anteil gewinnt, indem sie sein Versöhnungswerk nachvollzieht" (116) und somit die neue Menschheit Jesu Christi schon ansatzweise verwirklicht. Allerdings werden im Fortgang der Argumentation nach G. Inkarnation und Versöhnung auf eine Weise unterschieden, die Torrance' anfängliche Intention zunichte macht (vgl. 130). Zugleich zeigt sich ein neuer Fluchtpunkt der Argumentation im sakramentalen Leben der Kirche (vgl. 133) – insbesondere in Taufe und Eucharistie, die auf Inkarnation und Versöhnung bezogen werden können. Insofern die menschliche Selbsthingabe Jesu als kausaler Grund der Versöhnung gedeutet wird, ergeben sich nach G. dabei aber auch höchst problematische Folgen, die eine klare Unterscheidung „zwischen dem Versöhnungswerk Christi und dem Handeln der Kirche" (134) zu verwischen drohen und in den abstrakten Dualismus der christologischen Analogie münden (vgl. 135).

Mit den Aufsatz „Eschatology and Eucharist" (1952), der das Abendmahl in eine eschatologische Perspektive rückt und es explizit als Auferstehungsereignis deutet (vgl. 137, 203), vollzieht Torrance einen grundlegenden Blickwechsel. Neben einer stärkeren Betonung der Himmelfahrt, die das Potential der Rede von einer neuen Schöpfung freilegt (vgl. 138), rückt insbesondere die Eucharistie als sakramentaler Vollzug der Realpräsenz Christi in den Fokus der Aufmerksamkeit. Letztere ist nach G. „eben nicht auf die Alternative von bruchloser Kontinuität oder völliger Transzendenz […] festgelegt, sondern beinhaltet Formen der Gegenwart Christi, die nicht weniger real als sein historisches Leben oder die Ostererscheinungen sind" (144) – mit anderen Worten: Die Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi und die Feier des Abendmahls erhellen sich wechselseitig.

Ihre ausgearbeitete Gestalt erhält die so verheißungsvolle Abendmahlstheologie in der Monographie *Kingdom and Church* (1956), in der die Zusammenhänge zwischen Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie wie in einem Brennglas gebündelt werden (vgl. 116). In einem kritischen Durchgang durch Luthers dialektische Eschatologie und „Calvins Eschatologie der neuen Menschheit Jesu Christi" (153) fragt Torrance nicht nur nach der konkreten Gegenwart des Reiches Gottes, sondern erhebt den Anspruch, etwas Gültiges über die Theologie der beiden Reformatoren sagen zu können (vgl. 146). Während Luthers Abendmahlslehre ein doketistisches Auferstehungsverständnis vermittelt (vgl. 147, 151 f.), ermöglicht Calvins „aktive Eschatologie" (153), der zufolge die Kirche schon mit Christus auferstanden sei, teleologische Kontinuität und eschatologische Diskontinuität der neuen Schöpfung mit Hilfe der beiden eschatologischen Topoi der Himmelfahrt Christi und des Abendmahls so miteinander zu verbinden (vgl. 154), dass den Anforderungen einer realistischen Eschatologie Rechnung getragen werden kann (vgl. 157 f.) – eine Perspektive, die sich auch in der kritischen Diskussion der „Gegenwart Christi in Calvins Lehre vom Abendmahl" (158; vgl. 160, 163) bestätigt. All diese positiven Ansätze können aber nicht über die Spannungen in Calvins Abendmahlslehre, in der sich eine Lokalisierung des Leibes Christi im Himmel mit einer leiblichen Vergegenwärtigung im Geist verbindet, hinwegtäuschen. Das Ringen um ein realistisches Verständnis des erhöhten Christus führt „zu einer innovativen Pneumatologie" (163), die neue Denkmöglichkeiten einer leiblich-pneumatologischen Gegenwart eröffnet. Torrance selbst reformuliert den Unterschied zwischen dem erhöhten Christus und

seiner Kirche im Sinne einer „eschatologischen Distanz“ (ebd.) – eine Scheinlösung, die das alte Problem von Kontinuität und Diskontinuität nicht beseitigen kann. Torrance’ Überbetonung der Kontinuität wirft zwei Probleme auf: Eine unmittelbar zugängliche Herrlichkeit Gottes bleibt unterbestimmt und die Christologie wird rein funktional gedacht. Zudem droht seine Argumentation in einen naiven Hyperrealismus zu münden (vgl. 167). Um die neue Schöpfung „von der inhaltlich bestimmten Herrlichkeit Gottes und ihrer Neuschöpfung in Christus her konkretisier[en]“ (167; vgl. 195–197) zu können, müsste der innere Zusammenhang zwischen Eschatologie und Gotteslehre in den Blick genommen werden.

Der dritte Teil, „Eschatologie im Kontext der Schöpfungstheologie“ (169–188), greift die grundlegende Fragestellung nach der Gegenwart des Auferstandenen, die bisher im Zusammenhang mit Kirche und Abendmahl diskutiert wurde, im breiteren Kontext des Dialoges der Theologie mit den Naturwissenschaften auf. Im Zentrum dieses innovativen Ansatzes steht das Verhältnis zwischen Gott und geschöpflicher Wirklichkeit, das nun allerdings unter Rückgriff auf die Kategorien von Raum und Zeit gedeutet werden soll (vgl. 169; 178 f.). In der Studie *Space, Time, and Incarnation* (1969) versucht Torrance zu zeigen, dass Raum und Zeit schon deshalb für Gott real sein müssen, weil sein Heilshandeln dieser konkreten Welt gilt (vgl. 171). Allerdings widersetzt sich die Transzendenz Gottes einer raumzeitlichen Begründung seines Verhältnisses zum Menschen, ohne dabei unserer raumzeitlich verfassten Gotteserkenntnis ihre objektive Gültigkeit absprechen zu wollen (vgl. 176) – weshalb „die Frage nach Raum und Zeit für die Theologie weniger ein kosmologisches als ein epistemologisches Problem“ (ebd.) darstellt. Das Problem der radikalen Transzendenz ließe sich nach G. lösen, indem die entscheidende Differenz nicht am Modell der zwei Naturen in Christus, sondern an der Unterscheidung zwischen dem gekreuzigten und dem auferstandenen Christus festgemacht wird. Im Anschluss an Ch. Link könnte sie als eschatologische Differenz ausbuchstabiert werden (vgl. 178 f.), die in der neuen Schöpfung eine neue Wirklichkeit eröffnet.

In der Monographie *Space, Time, and Resurrection* (1976) rückt daher folgerichtig „die Wirklichkeit des auferstandenen Christus“ (181) in den Mittelpunkt – womit der schon früher angedeutete Zusammenhang zwischen Christologie und Eschatologie pointiert zur Sprache kommt. Wenn allerdings „Christus […] als Einheits- bzw. Konstruktionsprinzip“ (187) dienen soll, gerät nicht nur die Forderung nach einem „christologisch begründeten Realismus“ (181) in den Strudel der Aporien der Zwei-Naturen-Lehre (vgl. 182–187), auch die Rede von einem menschlichen Realismus müsste sich eingestehen, dass sie Gott nur indirekt berührt. Angesichts der drohenden Diskontinuität der Neuschöpfung könnte „[a]llein die Wirklichkeit des österlichen sowie des erhöhten Christus in seiner differenzierten, auch auf die Kirche bezogenen Leiblichkeit“ (188) helfen, das Spezifikum der neuen Schöpfung auf realistische Weise in den Blick zu bekommen.

Der Versuch, eine realistische Eschatologie zu entwickeln, führt, wie G. überzeugend gezeigt hat, immer wieder auf die zentrale Frage nach dem Verhältnis zwischen Gott und seiner Schöpfung zurück. Wenn Torrance dabei Gefahr läuft, „zu realistisch von dem neu geschaffenen Menschen Jesus […] und zu unrealistisch von Gott“ (200) zu denken, so muss doch deshalb das Anliegen, die Wirklichkeit Gottes und seiner neuen Schöpfung vom Handeln Jesu her zu erschließen, nichts von seiner Kraft verlieren. G. zeichnet in seiner Studie ein vielfältiges und differenziertes Bild der Gegenwart des erhöhten Christus in der irdischen Kirche und in der Welt, das gerade an den Punkten, wo es Spannungen im Ansatz von Torrance offenlegt, zum Weiterdenken anspornen kann. Wenn dabei neben der persönlich-existentiellen auch die sakramental-ekklesiologische und die objektiv-naturwissenschaftliche Dimension in den Blick kommen, so sind damit auch zentrale Herausforderungen benannt, die jede theologische Rede vom Kommen des Reiches Gottes aufgreifen muss – eine Aufgebe, die letztlich nur in ökumenischer Perspektive gelingen kann.

P. Schroffner 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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-015 ThPh 95 (2020) 481–507

Die Soziologie des babylonischen Exils und die göttliche Vergeltung bis zur „dritten und vierten Generation“*

Von Dominik Markl SJ

אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן
Kein Mensch versteht Worte der Tora,
ohne über sie gestolpert zu sein.[1]

Kann uns der Dekalog noch überraschen? Zu meinem Erstaunen wurde mir erst vor recht kurzer Zeit eine Spannung innerhalb dieses kurzen und allzu wohlbekannten Textes bewusst: Das Gebot, die Eltern zu ehren, hat darin einen prominenten Platz, doch schon zuvor wird die „Schuld der Väter/Eltern“[2] mit starker Emphase angesprochen – sie betreffe noch die dritte und vierte Generation der Nachkommen. Das Verhältnis zu vorausgegangenen Generationen scheint als bedeutsame und ambivalente Problematik im Hintergrund des Dekalogs zu liegen. In der folgenden Analyse möchte ich der Frage nachgehen, ob das Motiv der göttlichen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“, das in den prominenten Kontexten der Dekaloge (Ex 20,5; Dtn 5,9) und der Gnadenrede (Ex 34,7; Num 14,18) begegnet, als Ätiologie der Dauer des babylonischen Exils gelesen wurde.[3] Diese Frage mag auf den ersten Blick einfach und klar erscheinen, doch involviert sie unter mehrfacher Rücksicht komplexe Probleme. Um diese

---

* Eine englische Fassung dieses Artikels erscheint unter dem Titel „The Sociology of the Babylonian Exile and Divine Retribution ‚to the Third and Fourth Generation‘“ in: *S. Jacobs* (Hg.), The Dynamics of Early Judean Law. Studies in the Diversity of Ancient Social and Communal Legislation, Berlin. Frühere Versionen des Arguments wurden beim SBL Annual Meeting 2017 in Boston sowie beim Colloquium „Alttestamentliche Diskurse über Philosophie, Ethik, Politik, Theologie“ an der Eberhard Karls Universität Tübingen (April 2016) vorgetragen. Cornelia Wunsch, Jean-Pierre Sonnet, Jean Louis Ska, Werner Mayer, Peter Dubovský und Bernhard Weicht danke ich für hilfreiche Gespräche über in diesem Artikel behandelte Probleme. Der Autor ist Research Associate am Department of Old Testament and Hebrew Scriptures, Faculty of Theology and Religion, University of Pretoria, South Africa.

[1] B. Giṭ. 43a, als Kommentar zu Jes 3,6 (והמכשלה הזאת תחת ידיך); zitiert in: *R. Neudecker*, Does God Visit the Iniquity of the Fathers upon Their Children? Rabbinic Commentaries on Exod 20,5b (Deut 5,9b), in: Gr. 81 (2000) 5–24, hier 9 Nr. 10: „One does not understand words of Torah unless one has stumbled over them.“

[2] Der Plural von אב, „Vater“, kann Väter oder Eltern bzw. Vorfahren bezeichnen, ebenso wie sich der Plural von בן, „Sohn“, auf Söhne bzw. Kinder beziehen kann. Da es keinen Grund in den hier diskutierten Texten gibt, diese pluralischen Ausdrücke nur mit Bezug auf männliche Personen zu verstehen, ziehe ich die neutralen Übersetzungen „Eltern/Vorfahren“ und „Kinder/Nachfahren“ vor.

[3] Unabhängig von meiner Auseinandersetzung mit diesem Problem folgt *A. D. Littrell*, The Origin of Divine Punishment Limited to the Third and Fourth Generation (Exod 34:6–7), in: BR 60 (2015) 7–14, einer ähnlichen Intuition. Eine gewisse Beziehung zwischen den drei im Dekalog erwähnten Generationen und dem babylonischen Exil wurden auch vorgeschlagen in *B. Lang*, The Number Ten and the Iniquity of the Fathers. A New Interpretation of the Decalogue, in: ZAW 118 (2006) 218–238, bes. 225–232. Die dort vorgeschlagene Identifizierung der Generationen ist jedoch fragwürdig (siehe unten Anm. 44).

zu klären, werde ich zunächst den polyvalenten Begriff „Generation" diskutieren, sodann die Generationenfolge während des babylonischen Exils rekonstruieren und die Interpretation des Ausdrucks „bis zur dritten und vierten Generation" hinsichtlich verschiedener Kontextualisierungen in Bezug auf das babylonische Exil vorstellen, um schließlich abzuwägen, wie sich das Motiv der göttlichen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation" zu Ätiologien des babylonischen Exils verhält.

1. „Generation" in Soziologie, Psychologie und Demographie

Der Begriff „Generation" ist einfach und klar im Hinblick auf einzelne Familien (im genealogischen Sinn), wird aber komplex, sobald er im soziologischen Sinn auf größere Gruppen innerhalb von Gesellschaften angewandt wird. Die zweitere Verwendung des Begriffs findet sich sowohl im Sprachgebrauch der Gegenwart – beispielsweise die „Kriegsgeneration" – als auch in biblischer Sprache, zum Beispiel „diese böse Generation" (Dtn 1,35; vgl. Num 32,13).[4] Soziologische Theorien zur Klärung dieses Konzepts und Studien zu sozialpsychologischen Dynamiken zwischen Generationen werden hier zunächst in aller Kürze vorgestellt, um sie dann für die Diskussion biblischer Texte sowie mit ihnen verbundener historischer Probleme fruchtbar zu machen.

1.1 „Generation" in Soziologie und Psychologie

Die systematische soziologische Analyse des Begriffs „Generation" begann mit Karl Mannheims klassischem Aufsatz „Das Problem der Generationen".[5] Mannheim sah den „Generationszusammenhang" durch die „*Partizipation* an den *gemeinsamen Schicksalen*" einer „historisch-sozialen Einheit" gegeben.[6] Alterskohorten, die durch spezifische historische Umstände und Erfahrungen in den formativen Jahren – Jugend und frühes Erwachsenenalter – verbunden sind, verstehen sich oft als zur selben „Generation" gehörig. David Kertzer weist unter anderen darauf hin, dass Mannheims Konzept zur Vermischung verschiedener Verwendungsweisen des Begriffs

[4] Dieser Gebrauch von „Generation" könnte von biblischer Sprache beeinflusst sein; vgl. die entsprechenden Übersetzungen in Num 32,13 und Dtn 1,35: דור (MT), γενεά (LXX), *generatio* (Vulgata), *generation* (King James Bible), Generation (Einheitsübersetzung und Elberfelder Bibel). *P. Mollo*, The Motif of Generational Change in the Old Testament. A Literary and Lexicographical Study, Lewiston 2016, hat aufgezeigt, dass der Generationenwechsel innerhalb der Hebräischen Bibel als historiographischer Topos in Erscheinung tritt, wobei Generationen als Charaktere mit ihrem je eigenen Verhalten als spezifische historische Handlungsträger präsentiert werden (ebd. 4).

[5] *K. Mannheim*, Das Problem der Generationen, in: KVS 7 (1928) 157–185, 309–330. Zur forschungsgeschichtlichen Bedeutung dieses Aufsatzes vgl. z. B. *H. A. Becker*, Karl Mannheims „Problem der Generationen" – 80 Jahre danach, in: Zeitschrift für Familienforschung 20 (2008) 203–221, bes. 204. Zur Begriffsgeschichte vgl. *O. Parnes/U. Vedder/S. Willer*, Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte, Frankfurt a. M. 2008.

[6] *Mannheim*, Problem, 309 (Hervorhebungen im Original).

„Generation" geführt hat.[7] Trotz solcher begrifflicher Problemanzeigen ist die Rede von historischen „Generationen" weit verbreitet – auch unter Soziologen.[8] Historische „Generationen" werden insbesondere durch gemeinsame traumatische Erfahrungen wie Kriege oder erzwungene Migration konstituiert.[9]

Sowohl Trauma als auch Migration sind Gegenstand umfangreicher Studien zu ihren generationenübergreifenden Folgen. In diesem Zusammenhang wird „Generation" vor allem im genealogischen Sinn verstanden. Traumatische Erfahrungen werden an nachfolgende Generationen, die Kinder und Kindeskinder der unmittelbar Betroffenen, vermittelt und dabei transformiert.[10] Häufig bleiben dabei traumatische Erfahrungen zwischen den direkt Betroffenen und ihren Kindern in Schweigen gehüllt, während Enkelkinder – die dritte Generation – oft Interesse an den traumatischen Erfahrungen ihrer Großeltern zeigen. Die Verbalisierung traumatischer Erfahrungen gelingt dabei in Gesprächen zwischen Großeltern und Enkeln zuweilen leichter als zwischen Eltern und Kindern. Die Spiegelung der Transformationen von Traumata in der Generationenfolge in der Literatur ist Gegenstand zahlreicher Forschungen.[11] Die transgenerationale Vermittlung von Traumata steht in einem weiteren Zusammenhang mit kultureller Vermittlung und kulturellem Gedächtnis im Allgemeinen. Astrid Erll weist darauf hin, dass dabei die „horizontale" oder „synchrone" Konstruktion von Generationen intrinsisch mit dem Gedanken der „vertikalen" oder „diachronen" Generationenfolge verbunden ist.[12]

Auch in der Migrationsforschung werden umfangreiche Studien zur Generationenfolge durchgeführt. Die Nachkommen von Migranten entwickeln ihre kulturelle Identität in der Auseinandersetzung mit der Herkunftskultur

---

[7] *D. I. Kertzer*, Generation as a Sociological Problem, in: Annual Review of Sociology 9 (1983) 125–149. Kertzer systematisiert vier Kategorien: „generation as a principle of kinship descent; generation as cohort; generation as life stage; and generation as historical period" (ebd. 126).

[8] Vgl. z. B. *B. Giesen*, Generation und Trauma, in: *J. Reulecke* (Hg.), Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert, München 2003, 59–71.

[9] Ebd. 60.

[10] Ein breites Spektrum von theoretischen Modellen und Fallstudien bietet *Y. Danieli* (Hg.), International Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma, New York 1998; *G. Rosenthal* (Hg.), The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime, Opladen ²2010; *M. Keil/P. Mettauer* (Hgg.), Drei Generationen Shoah und Nationalsozialismus im Familiengedächtnis, Innsbruck 2016.

[11] Vgl. z. B. *E. H. McGlothlin*, Second-Generation Holocaust Literature Legacies of Survival and Perpetration, Rochester (NY) 2006; *G. Schwab*, Haunting Legacies, Violent Histories, and Transgenerational Trauma, New York 2010; *V. Aarons/A. L. Berger*, Third-Generation Holocaust Representation. Trauma, History, and Memory, Chicago 2017; *M. Ostheimer*, Die Sprachlosigkeit der Kriegskinder. Zur Symptomatik der traumatischen Geschichtserfahrung in der zeitgenössischen Erinnerungsliteratur, in: *B. Bohnenkamp/T. Manning/E.-M. Silies* (Hgg.), Generation als Erzählung. Neue Perspektiven auf ein kulturelles Deutungsmuster, Göttingen 2009, 203–225; *Parnes/Vedder/Willer*, Konzept, 314–316.

[12] *A. Erll*, Generation in Literary History. Three Constellations of Generationality, Geneology, and Memory, in: New Literary History 45 (2014) 385–409, bes. 395 f.

ihrer Eltern sowie mit jener Kultur, in der sie – anders als ihre Eltern – aufwachsen. Wie sich diese Dynamik gestaltet, hängt unter anderem wesentlich von sozioökonomischen Faktoren ab.[13] Marcus Hansen beschrieb in den 1930er Jahren ein Muster, wonach Kinder von Einwanderern die Kultur ihrer Eltern ablehnten, um sich stärker in die gastgebende Kultur zu integrieren, während die dritte Generation erneutes Interesse an der Ursprungskultur ihrer Großeltern zeige.[14] Diese als „Hansen's law" bezeichnete Theorie wurde in späteren Studien problematisiert und weiterentwickelt.[15] Konflikte, die aufgrund verschiedener Weisen der Akkulturation zwischen den Generationen entstehen, sind weiterhin Gegenstand psychologischer und soziologischer Forschungen.[16]

1.2 „Generationszeit" in der Demographie

Zu unterscheiden von den bisher diskutierten Konzepten ist der demographische beziehungsweise biologische Begriff der „Generationszeit" (*generation time*), der sich in der Demographie auf das durchschnittliche Alter von Frauen bei der Geburt ihrer Kinder bezieht.[17] Die Generationszeit variiert in menschlichen Populationen, beeinflusst durch soziale und ökonomische Faktoren.[18] Ansley J. Coale hat jedoch aufgezeigt, dass die Altersspannen weiblicher Fruchtbarkeit in menschlichen Populationen einige grundsätzliche gemeinsame Merkmale aufweisen.[19] Ausgehend von Daten aus dem 20. Jahrhundert beginnt die Fähigkeit zu Empfängnis und Geburt gewöhnlich mit circa 15 Jahren, sie erreicht ihr Maximum im Alter von 20 Jahren, sinkt leicht bis zum Alter von 30 Jahren und geht ab dem Alter von 35 Jahren

[13] Die kulturelle Anpassung von Immigranten in der zweiten und dritten Generation wurde in den USA intensiv untersucht. Als jüngere Beiträge vgl. z. B. *A. Portes/R. G. Rumbaut*, The Second Generation and the Children of Immigrants Longitudinal Study, in: Ethnic and Racial Studies 28 (2005) 983–999; *R. G. Rumbaut*, Ages, Life Stages, and Generation Cohorts. Decomposing the Immigrant First and Second Generations in the United States, in: International Migration Review 38 (2004) 1160–1205.

[14] *M. L. Hansen*, The Problem of the Third Generation Immigrant, Rock Island (Ill.) 1938.

[15] Vgl. z. B. *E. I. Bender/G. Kagiwada*, Hansen's Law of „Third-Generation Return" and the Study of American Religio-Ethnic Groups, in: Phylon 29 (1968) 360–370; *P. Kivisto/D. Blanck* (Hgg.), American Immigrants and Their Generations. Studies and Commentaries on the Hansen Thesis after Fifty Years, Urbana 1990.

[16] *M. H. Bornstein/L. R. Cote* (Hgg.), Acculturation and Parent-Child Relationships. Measurement and Development, London 2013; *S. S. Chuang/C. L. Costigan* (Hgg.), Parental Roles and Relationships in Immigrant Families. An International Approach, Cham 2018.

[17] In jüngeren Beiträgen wird die biologische Generationszeit mathematisch komplex beschrieben; vgl. z. B. *F. Bienvenu/S. Legendre*, A New Approach to the Generation Time in Matrix Population Models, in: The American Naturalist 185 (2015) 834–843.

[18] Nach der Statistik der OECD Family Database stieg das Durchschnittsalter von Müttern bei der Geburt zwischen 1970 und 2017 in Ländern der OECD um ca. zwei bis fünf Jahre an (vgl. www.oecd.org/els/soc/SF_2_3_Age_mothers_childbirth.pdf; letzter Zugriff: 17.08.2020).

[19] *A. J. Coale*, The Growth and Structure of Human Populations. A Mathematical Investigation, Princeton 1972, 5: „age schedules of fertility in human populations have a number of general features in common."

drastisch zurück.[20] In Kulturen mit früher Heirat werden die höchsten Prozentzahlen in den frühen 20ern erreicht.[21] Vergleichbare Umstände können für Gesellschaften im Alten Orient angenommen werden,[22] da für Frauen frühe Heirat mit circa 14–20 Jahren üblich[23] und zudem die Müttersterblichkeit höher war.[24]

1.3 Anwendung in der Bibelwissenschaft

Zur Erforschung des babylonischen Exils[25] wurden soziologische Methoden und Konzepte in der Bibelwissenschaft seit den 1960er Jahren angewandt.[26] Die Bedeutung des soziologischen Generationenbegriffs für das babylonische Exil wurde erstmals von Walter Groß erkannt.[27] Soziologische Forschungen zu erzwungener Migration und der Generationenfolge von Einwanderern wurden seither insbesondere von John Ahn auf das babylonische Exil angewandt.[28] In seinen Arbeiten beschreibt er „historisches Gedächtnis" (*historical memory*) und „generationales Bewusstsein" (*generational consciousness*)

---

[20] Ebd. 4: „the capacity to conceive and bear children normally begins at about age 15 (following menarche), attains a broad maximum beginning at about age 20, falls slightly by age 30, and then follows an accelerated pace of decline after age 35."

[21] Ebd. 5: „With very early marriage – as in India, Pakistan, and much of Africa – the highest proportions are reached in the early twenties."

[22] Zur Evidenz und methodischen Schwierigkeiten für die Rekonstruktion der Demographie in Babylonien im späten 1. Jahrtausend v. Chr. sowie für Vergleichsmaterial vgl. bes. *E. Gehlken*, Childhood and Youth, Work and Old Age in Babylonia. A Statistical Analysis, in: *H. D. Baker/M. Jursa* (Hgg.), Approaching the Babylonian Economy. Proceedings of the START Project Symposium Held in Vienna, 1–3 July 2004, Münster 2005, 89–120.

[23] *M. T. Roth*, Age at Marriage and the Household. A Study of Neo-Babylonian and Neo-Assyrian Forms, in: CSSH 29 (1987) 715–747, hier 737; *M. Stol*, Women in the Ancient Near East, Boston 2016, 66.

[24] *U. Hübner*, Sterben, überleben, leben. Die Kinder und der Tod im antiken Palästina, in: *Ch. Karrer-Grube [u. a.]* (Hgg.), Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (FS R. Bartelmus), Münster 2009, 49–73, bes. 50–52. Optimistischere Annahmen bei *Roth*, Age at Marriage, 736.

[25] Zur Geschichte des babylonischen Exils vgl. bes. *R. Albertz*, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr., Stuttgart 2001, 46–116; *O. Lipschits*, The Fall and Rise of Jerusalem. Judah under Babylonian Rule, Winona Lake 2005; *O. Lipschits/J. Blenkinsopp* (Hgg.), Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period, Winona Lake 2003.

[26] Vgl. den Forschungsüberblick in *D. L. Smith-Christopher*, Reading Exile Then. Reconsidering the Methodological Debates for Biblical Analysis in Dialogue with Sociological and Literary Analysis, in: *J. J. Ahn/J. Middlemas* (Hgg.), By the Irrigation Canals of Babylon. Approaches to the Study of the Exile, London 2012, 139–157.

[27] *W. Groß*, Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund, Stuttgart 1998, 104–107. Groß zog den Unterschied zwischen Eltern und Kindern in Betracht, nicht jedoch die weitere Generationenfolge im Exil. Die Reflexion des soziologischen Konzepts der Generation wurde auch in einer von Groß betreuten Dissertation angewandt: *B. Biberger*, Unsere Väter und wir. Unterteilung von Geschichtsdarstellungen in Generationen und das Verhältnis der Generationen im Alten Testament, Berlin 2003, bes. 19–39.

[28] *J. J. Ahn*, Exile as Forced Migrations. A Sociological, Literary, and Theological Approach on the Displacement and Resettlement of the Southern Kingdom of Judah, Berlin 2011: Migrationsforschung (ebd. 40–66), die erste Generation der Deportierten (ebd. 67–73), die Generation „1,5", d. h. jene, die als Kinder oder Adoleszenten einwanderten (ebd. 109, 107–112), die zweite (ebd. 160–169) und die dritte Generation (ebd. 223–226).

als Identitätsmerkmale in der Diaspora[29] und wendet diese Einsicht auf die Datierung und Interpretation biblischer Texte an.[30] Darüber hinaus bringt er diese Problemstellungen in Zusammenhang mit den Konzepten des kulturellen Gedächtnisses und des kulturellen Traumas[31] und argumentiert, es seien die Judeo-Babylonier/Perser der dritten oder vierten Generation gewesen, an die der Auftrag zur Rückkehr nach Jehud ergangen sei.[32] Zur genaueren Klärung dieser Problematik wird im Folgenden eine neue Rekonstruktion der Generationenfolge im babylonischen Exil vorgelegt.

2. Generationen von Judäern in Babylonien

Für die Rekonstruktion der Sozialgeschichte des babylonischen Exils müssen die beiden Gruppen von Deportierten von 597 und 587 v. Chr. berücksichtigt werden.[33] 597 wurde vermutlich ein Großteil der kulturellen Elite ins Exil geführt, während 587 die Anzahl der Deportieren höher war.[34] Die Erfahrung von 597/587 und ihr Fehlen bei jenen, die nach 597/587 in Babylonien geboren wurden, dürfte zu einer signifikanten generationalen Differenz geführt haben – zwischen den Eltern, die das Trauma persönlich erlebt hatten, und den Kindern, denen es vermittelt wurde. Das Trauma wurde innerhalb von Familien und Gemeinschaften an nachfolgende Generationen in verschiedenen Formen kulturellen Gedächtnisses weitergegeben.[35] Jene Judäer, welche die historische Wende von 539 v. Chr.[36] und die Aussicht auf eine „Rückkehr" nach Judäa[37] (besonders in ihren formativen Jahren) erlebten, fühlten sich vermutlich ebenso einer „Generation" im Sinne Mann-

[29] *J. J. Ahn*, Diaspora Studies, in: *S. L. McKenzie [u. a.]* (Hgg.), The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation. Band 1, Oxford 2013, 217–225, bes. 220.

[30] *Ahn*, Exile as Forced Migrations; *ders*., Diaspora Studies, 220–224.

[31] *J. J. Ahn*, Story and Memory. Old Testament, in: *S. E. Balentine [u. a.]* (Hgg.), Oxford Encyclopedia of the Bible and Theology. Band 2, Oxford 2015, 332–343, bes. 340.

[32] Ebd. 342.

[33] Zu den Problemen dieser Daten vgl. *Albertz*, Die Exilszeit, 69–73.

[34] Eine dritte Gruppe von Judäern, die 582 v. Chr. nach Babylonien deportiert wurde (Jer 52,30), war vermutlich klein und soziologisch weniger signifikant. *Albertz*, Die Exilszeit, 68 f.; zur komplexen Frage der Zahl der Deportierten vgl. ebd. 73–80.

[35] Vgl. *D. Markl*, The Babylonian Exile as the Birth Trauma of Monotheism, in: Bib. 101 (2020) 1–25, bes. 7–15.

[36] Nach der im Buch Esra präsentierten Historiographie bedeutete das erste Jahr des Königtums von Kyros (538 v. Chr.) mit dem Erlass des Wiederaufbaus des Jerusalemer Tempels eine entscheidende historische Wende (Esra 5,13; vgl. *Albertz*, Die Exilszeit, 103). Zur Bedeutung, die der Eroberung Babels durch Kyros in antiker – inklusive biblischer – Historiographie beigemessen wurde, vgl. *D. Vanderhooft*, Cyrus II, Liberator or Conqueror? Ancient Historiography Concerning Cyrus in Babylon, in: *O. Lipschits/M. Oeming* (Hgg.), Judah and the Judeans in the Persian Period, Winona Lake 2006, 351–372.

[37] Zur Geschichte der Rückkehr vgl. *Albertz*, Die Exilszeit, 102–112. Archäologische Evidenz deutet darauf hin, dass sich die Rückkehr als langsamer Prozess gestaltete. Vgl. *B. Becking*, „We All Returned as One!" Critical Notes on the Myth of the Mass Return, in: *Lipschits/Oeming* (Hgg.), Judah and the Judeans in the Persian Period, 3–18. Die im Folgenden (unter 2.2) vorgestellten Stammbäume sind beispielsweise Evidenz für judäische Familien, die bis zum Ende des 6. Jahrhunderts v. Chr. nicht aus Babylonien nach Judäa zurückkehrten.

heims zugehörig, einer Alterskohorte, die durch die gemeinsame Erfahrung bedeutsamer historischer Entwicklungen verbunden ist.

2.1 Historische Demographie

Wie viele Generationen (im genealogischen Sinn) in Babylonien zwischen 597/587 und 539 geboren wurden, ist zunächst eine Frage demographischer Berechnung. Der folgende Rekonstruktionsversuch der Generationenfolge unter judäischen Exilanten in Babylonien geht von der Annahme aus, dass Frauen ihre Kinder gewöhnlich nicht vor dem 15. Lebensjahr zur Welt brachten und dass Kinder von Müttern im geschätzten Durchschnittsalter von 23 Jahren geboren wurden (siehe oben 1.2).[38] Judäer, welche die Deportation persönlich erlebten, sind als „Eltern" klassifiziert, deren in Babylonien geborene „Kinder" als zweite Generation, deren Kinder als die dritte etc.

	Geboren nicht vor	20 Jahre alt nicht vor	Großteil geboren um	20 Jahre alt um
2. Generation	597/587	577/567	592/582[39]	572/562
3. Generation	582/572	562/552	569/559	549/539
4. Generation	567/557	547/537	546/536	526/516
5. Generation	552/542	532/522	523/513	503/493

Wenn die Mehrzahl der Exilanten der dritten Generation um 569/559 geboren wurde, waren diese 539 um 30/20 Jahre alt. Exilanten der dritten Generation waren demnach eine signifikante Gruppe unter jenen, welche die historische Wende von 539 erlebten. Exilanten der vierten Generation wurden vermutlich nicht vor 567/557 geboren, so dass sie im Jahre 539 jünger als 28/18 Jahre alt waren. Diese Gruppe jedoch wurde in der darauf folgenden Dekade stärker.[40] Für das Jahr 539 lässt sich daher das Zusammenleben von Exilanten einer alternden zweiten Generation[41] mit einer Mehrheit der dritten und einer Minderheit der vierten Generation (vornehmlich im Kindesalter) annehmen. Augenzeugen, welche die Deportation von 587 bewusst miterlebt hatten, wären für damalige Verhältnisse sehr alt gewesen (mindestens 50

[38] *J. J. Ahn*, Forced Migrations Guiding the Exile. Demarcating 597, 587, and 582 B.C.E., in: *Ahn/Middlemas* (Hgg.), By the Irrigation Canals of Babylon, 173–189, bes. 179, schlug eine Generationenfolge vor, der die Annahme einer Generationszeit von 20 Jahren zugrunde liegt, so dass die zweite Generation für 576–556 angenommen wird (vermutlich für Erwachsene) und die dritte für 555–535.

[39] Diese Daten ergeben sich aus der Annahme, dass die Mehrheit der Exilanten der zweiten Generation in der ersten Dekade (597–587/587–577) geboren wurde, woraus sich 592/582 als Durchschnittsdaten ergeben.

[40] Es ist nicht ausgeschlossen, dass 539 v. Chr. schon einige Exilanten der fünften Generation geboren waren (im Falle einer Serie junger Mütter von ca. 15 Jahren). Diese wären jedoch seltene Ausnahmen und umso unwahrscheinlicher in der männlichen Linie.

[41] „Alternd" ist hier relativ zur Lebenserwartung zu verstehen. Wichtige Gründe sprechen für die Annahme, dass nur etwa 20 Prozent der männlichen Bevölkerung das Alter von 45 Jahren erreichte; vgl. *Gehlken*, Childhood and Youth, 107.

Jahre). Augenzeugen der Deportation von 597 waren entsprechend noch außergewöhnlicher.

Die soeben vorgelegte Rekonstruktion basiert auf der Demographie der zeitlichen Entwicklung weiblicher Fruchtbarkeit. Der Altersunterschied zwischen Frauen und Männern bei der Heirat[42] lässt annehmen, dass die „historischen" und „genealogischen" Generationen innerhalb derselben Familie nicht immer übereinstimmten. 539 v. Chr. konnte ein Teenager Enkel von Großmüttern der (in Babylonien geborenen) zweiten Generation und von Großvätern der ersten Generation (welche die Deportation selbst erlebt hatten) sein.[43] Trotz dieser Komplexität ist es wahrscheinlich, dass sich 539 v. Chr. eine Mehrheit erwachsener Judäer als Enkel jener verstand, die selbst die Deportation erlebt hatten, während zugleich Minderheiten der vorangehenden zweiten und der nachfolgenden vierten Generation lebten.[44]

2.2 Evidenz für die Generationenfolge unter judäischen Exilanten

Archive judäischer Familien in Babylonien erlauben die Rekonstruktion von Familienstammbäumen über mehrere Generationen auf der Basis genau datierter Dokumente, die als Testfälle für die zuvor präsentierte demographische Rekonstruktion dienen können.[45] Zwei Beispiele können hier angeführt werden. Die Al-Yahudu-Dokumente lassen den Stammbaum der Familie Aḫīqams über vier Generationen rekonstruieren.[46] Die Daten sprechen für eine Generationszeit von durchschnittlich 20 bis 25 Jahren pro Generation,[47] was den auf vergleichender Demographie basierenden

[42] *Roth*, Age at Marriage, 737, nahm für Frauen bei der ersten Eheschließung ein Alter von 14–20 Jahren an, für Männer 26–32 Jahre. *Gehlken*, Childhood and Youth, 102–103, hingegen präsentiert gute Gründe für die Annahme von etwa 20 Jahren für das Durchschnittsalter von Männern bei der ersten Eheschließung.

[43] Die Prominenz der männlichen Linie in biblischen Genealogien mag zur Annahme verleiten, die Bedeutung der weiblichen Linie sei gering geachtet worden. Während jedoch die offizielle historiographische Genealogie vorrangig patrilinear konzipiert wurde, dürfte die Rolle von Müttern und Großmüttern im Familienleben von großer Bedeutung gewesen sein – besonders unter Exilanten von 587 v. Chr., da vermutlich viele von deren Vätern bzw. Großvätern bei der Eroberung von Jerusalem ums Leben kamen.

[44] Die bei *Lang*, The Number Ten, 228–230, vorgelegte Rekonstruktion ist schwer nachvollziehbar. Lang nimmt eine Generationszeit von 25 Jahren an (ebd. 228), was nicht unrealistisch ist. Im Folgenden jedoch zählt er die nach Babylonien Deportierten als „erste Generation" und jene, die nach Jehud zurückkehrten oder die Rückkehr erwarteten als „zweite Generation" (ebd. 230). Auch wenn es nicht unmöglich ist, dass ein spät geborener Exilant der zweiten Generation diese Option erlebte, wäre dies nur für eine kleine Minderheit möglich gewesen. Die Mehrzahl der noch lebenden Vertreter der zweiten Generation von Exilanten galt 539 schon als alt.

[45] Zur Evidenz von judäischen Exilanten in Babylonien vgl. *T. Alstola*, Judeans in Babylonia. A Study of Deportees in the Sixth and Fifth Centuries BCE, Helsinki 2018.

[46] *L. E. Pearce/C. Wunsch*, Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the Collection of David Sofer, Bethesda 2014, 7f.

[47] *L. E. Pearce*, Identifying Judeans and Judean Identity in the Babylonian Evidence, in: *J. Stökl/C. Waerzeggers* (Hgg.), Exile and Return. The Babylonian Context, Berlin 2015, 7–32, hier 29: „an average of twenty to twenty-five years per generation".

Annahmen entspricht. Die folgende Tabelle zeigt die vier Generationen der Familie Aḫīqams mit der Zählung der Generationenfolge in Babylonien.

Samak-Yāma[48]	geboren vor 597	starb ca. 565–555	erste Generation
Rapā-Yāma[49]	geboren vor 579	starb ca. 532	zweite Generation
Aḫīqam[50]	geboren ca. 560–550	starb ca. 504	dritte Generation
Aḫīqam's Söhne[51]		erwachsen 504	vierte Generation

539 v. Chr. war Aḫīqam wahrscheinlich Adoleszent oder junger Erwachsener. Er war höchstwahrscheinlich ein Exilant der dritten Generation in der männlichen Linie, in der weiblichen Linie möglicherweise schon der vierten Generation.[52]

Der Stammbaum der Familie judäischer Königskaufleute von Ariḫ in Sippar lässt sich über drei Generationen rekonstruieren.[53] Die folgende Liste stützt sich auf die historische Rekonstruktion von Yigal Bloch,[54] der annimmt, dass Ariḫ während der ersten Deportation 597 v. Chr. nach Babylonien kam.[55]

Ariḫ	geboren 620–600		erste Generation
Ariḫs Söhne	geboren 600–570		zweite Generation
Amušê	geboren 600–580	gestorben >534	zweite Generation
Aḫi-Yāma	geboren 585–570	bezeugt 534	zweite Generation
Ariḫs Enkel	geboren 570–550		dritte Generation

Falls diese Rekonstruktion korrekt ist, waren Ariḫs Enkel – die dritte Generation – 539 v. Chr. zwischen circa zehn und 30 Jahren alt, wobei der älteste Enkel selbst ein Kind (der vierten Generation) unter zehn Jahren gehabt haben könnte. Auch dieser Stammbaum zeigt eine relativ lange Generations-

[48] Die Grundlage zur Berechnung der Lebensspanne von Samak-Yāma ist das älteste Dokument, in dem sein Sohn Rapā-Yāma als Akteur erscheint (im Jahr 1 Amēl-Marduk, d. h. 561 v. Chr.; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 107). Wenn Samak-Yāma zu diesem Zeitpunkt mindestens 36 Jahre alt war, ist sein Geburtsjahr nicht später als 597 anzusetzen. Er könnte 587 als Adoleszent nach Babylonien gekommen sein.

[49] Die Geschäftstätigkeit des Rapā-Yāma datiert in die Regierungszeiten von Amēl-Marduk und Nabonid; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 7.

[50] Das älteste Dokument, in dem Rapā-Yāmas Sohn Aḫīqam als Akteur in Erscheinung tritt, ist das siebte Regierungsjahr des Kyros (532 v. Chr.; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 115); etwa zu dieser Zeit übernahm er die Geschäfte.

[51] Die Aufteilung des Erbes unter den fünf Söhnen Aḫīqams datiert auf den 7.7. im 16. Regierungsjahr des Darius (504 v. Chr.; vgl. *Pearce/Wunsch*, Documents of Judean Exiles, 170).

[52] Wenn die Geburt Aḫīqams nicht vor 557 anzusetzen ist, könnte seine Großmutter in Babylonien geboren sein.

[53] Diese Familie wurde identifiziert durch *M. Jursa*, Eine Familie von Königskaufleuten judäischer Herkunft, in: NABU 22 (2007) 23.

[54] *Y. Bloch*, Judeans in Sippar and Susa During the First Century of the Babylonian Exile. Assimilation and Perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule, in: Journal of Ancient Near Eastern History 1 (2014) 119–172, bes. 127–130.

[55] *Bloch*, Judeans in Sippar, 130 Anm. 27. Anders als bei Bloch ist Ariḫ, der die Deportation erlebte, hier als Vertreter der ersten Generation gezählt.

zeit in der männlichen Linie, die in der weiblichen Linie durchaus kürzer sein konnte.

2.3 Jojachins Enkel Serubbabel: Biblische Genealogien

Serubbabel, der politisch prominenteste Vertreter judäischer Rückkehrer in der biblischen Historiographie (Esra 2,2; Hag 1,1), erscheint in der Genealogie von 1 Chr 3,17–24 als Enkel des Königs Jojachin (Jechonja). Die Genealogie präsentiert sieben Generationen der Nachkommen Jojachins.[56] Auch wenn sie als literarisches Konstrukt gestaltet ist,[57] scheint sie nicht ganz unabhängig von der historischen Realität zu sein, da Rationslisten aus dem Palast Nebukadnezars Jojachin und dessen fünf Söhne erwähnen.[58] Jojachin übernahm die Regierung im Alter von 18 Jahren 598/97 v. Chr. (2 Kön 24,8), ergab sich nach drei Monaten an Nebukadnezar und wurde nach Babel deportiert. Die folgende Liste zeigt eine grobe Schätzung der Geburtsjahre der Nachkommen Jojachins:

Jojachin	geboren 615	erste Generation
Jojachins Kinder	geboren 597–580	zweite Generation
Jojachins Enkel	geboren 577–550	dritte Generation
Jojachins Urenkel	geboren 557–520	vierte Generation

Während Serubbabel in 1 Chr 3,19 als Sohn des Pedaia erscheint, nennen ihn andere biblische Texte „Sohn Schealtiels“ (etwa Esra 3,2; Hag 1,1). Für das hiesige Argument ist diese Schwierigkeit von geringer Bedeutung, da die Quellen Serubbabel konsistent als Enkel Jojachins bezeichnen.[59] Serubbabel könnte schon vor der Migration nach Jehud Kinder (der vierten Generation) in Babylonien gehabt haben.[60] Jojachin wird in 1 Chr 3,17 als „der Gefangene“ charakterisiert, seine Nachkommen haben sprechende Namen. Der Name seines Enkels „Serubbabel“ unterstreicht dessen Herkunft als „Same Babels“, während die Namen seiner Kinder auf die Wiederherstellung Judas

[56] Vgl. die Übersicht bei *R. W. Klein*, 1 Chronicles. A Commentary, Minneapolis (Minn.) 2006, 119.

[57] Zu den literarischen Kontexten der sieben Söhne Jojachins vgl. ebd.

[58] Für eine auszugsweise Edition der relevanten Texte vgl. *E. F. Weidner*, Jojachin, König von Juda, in Babylonischen Keilschrifttexten, in: Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud II, Paris 1939, 923–935, bes. 925 f. Eine konzise Zusammenstellung bietet *M. Weippert*, Historisches Textbuch zum Alten Testament, Göttingen 2010, 425–430. Die Texte datieren von ca. 586 bis 570 v. Chr.

[59] Für die bisher vorgeschlagenen Erklärungsversuche und eine nüchterne Einschätzung vgl. *Klein*, 1 Chronicles, 119 f. „Perhaps we should admit that the Bible identifies two people as Zerubbabel's father and that there is no certain way to resolve this conflict“ (ebd. 120).

[60] *Th. Willi*, Chronik. 1. Teilband: 1. Chronik 1,1–10,14, Neukirchen-Vluyn 2009, 177, interpretiert 1 Chr 3,19–20 in dem Sinn, dass die erste Gruppe der erwähnten Kinder Serubbabels (Meschullam, Hananja, Schelomit) in Babylonien geboren worden ist, die fünf in 3,20 erwähnten Söhne hingegen in Jerusalem. Diese Hypothese ist weder widerlegbar noch beweisbar.

anspielen.[61] Die dritte und vierte Generation repräsentieren so den Übergang vom Exil zur Restauration.

Die Hebräische Bibel bietet keine durchgehende Genealogie der Hohenpriesterschaft Jerusalems über das Exil hinweg, doch lassen sich verstreute Hinweise kombinieren. Seraja, der letzte Hohepriester des vorexilischen Tempels, wurde getötet (2 Kön 25,18–21). Nach 1 Chr 5,40–41 wurde dessen Sohn Jozadak ins Exil geführt. Jozadaks Sohn, Joschua/Jeschua, wiederum gilt als erster Hohepriester des nachexilischen Tempels.[62] Historisch ist diese Genealogie nicht unmöglich,[63] doch mag die Angabe in 1 Chr 5,40–41 auf dem Interesse des Chronisten beruhen, genealogische Kontinuität zwischen der vor- und der nachexilischen Hohepriesterschaft zu gewährleisten. In diesem Fall wäre die Genealogie von geringer historischer Verlässlichkeit.[64]

2.4 Die dritte und vierte Generation von Exilanten 539 v. Chr.

Die demographische Rekonstruktion der Generationenfolge (2.1) ergibt sich aus Schätzungen, die auf Vergleichsdaten beruhen. Die historische Evidenz der Stammbäume zweier judäischer Familien (2.2) und die historiographische Präsentation von Genealogien (2.3) entspricht durchaus diesen demographischen Annahmen. Es ist daher wahrscheinlich, dass die vorgeschlagenen Daten nicht substantiell von der historischen Realität abweichen. Die Koinzidenz der Resultate aus vergleichender Demographie, datierten Quellen und historiographischen Genealogien führt zur Annahme, dass sich die Mehrheit judäischer Exilanten im mittleren Erwachsenenalter 539 v. Chr. als Enkel (dritte Generation) derer verstanden, die die Deportation selbst erlebt hatten, und dass eine Minderheit von Exilanten der vierten Generation in der darauf folgenden Dekade demographisch an Bedeutung gewann.

[61] Vgl. *Klein*, 1 Chronicles, 121.

[62] Joschua: Hag 1,1.12.14; 2,2.4; Sach 3,1.6.8–9; 6,11; vgl. Jeschua: Esra 3,2.8.

[63] So könnte man z.B. annehmen, Jozadak wurde ca. 600–590 geboren und 587 als Kind deportiert, er zeugte Joschua mit etwa 35 Jahren (560), und Joschua erreichte ein relativ hohes Alter.

[64] Der Hinweis auf Jozadaks Deportation ist auffällig, da es sich um die erste ausdrückliche Bezugnahme auf das babylonische Exil in den Chronikbüchern handelt; das Exil wird nur noch ein einziges Mal in 1 Chr 9,1 erwähnt. Zum begrenzten historischen Wert der Genealogie Aarons in 1 Chr 5,29–41 vgl. *S. Japhet*, I & II Chronicles. A Commentary, London 1993, 150–153.

3. Göttliche Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“

3.1 Die literarischen Kontexte

Das Motiv, Jhwh „verfolge“ (פקד)[65] die „Schuld“ (עון)[66] der Eltern an den Nachkommen „bis zur dritten und vierten Generation“, begegnet viermal in der Hebräischen Bibel, ausschließlich im Pentateuch: zweimal in den Dekalogen, zuerst durch Gott am Berg Sinai verkündet (Ex 20,5), dann zitiert durch Mose (Dtn 5,9), und zweimal im Kontext der „Gnadenrede“,[67] wiederum zuerst durch Gott am Berg Sinai verkündet (Ex 34,7), sodann zitiert durch Mose bei der Krise der Kundschaftererzählung (Num 14,18). Die Vorkommen bilden ein Muster der Form AABB als zwei göttliche Proklamationen am Sinai (Ex 20,5; 34,7), jeweils später zitiert durch Mose (Num 14,18; Dtn 5,9). Zugleich bilden sie ein Muster der Form ABBA:

Dekalog (Ex 20): das erste Kompendium göttlicher Gebote am Sinai
Gnadenrede (Ex 34): Gott versöhnt sich mit Israel nach der ersten großen Krise mit dem goldenen Kalb
Gnadenrede (Num 14): Mose sucht Gott mit Israel zu versöhnen nach der zweiten großen Krise des Ungehorsams
Dekalog (Dtn 5): das erste Kompendium göttlicher Gebote in Moab

---

[65] Mit „verfolgen“ gibt die Einheitsübersetzung פקד an den diskutierten Stellen wieder. פקד umfasst ein weites semantisches Spektrum rund um die Grundbedeutung „genau beobachten“; vgl. *G. André*, פקד *pāqad*, in: ThWAT 6 (1989) 708–723, bes. 709. פקד bezieht sich häufig auf das göttliche Gericht (ebd. 716–718). *A. Schenker*, Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21.22, Stuttgart 1990, 85–87, interpretiert Ex 34,7 in dem Sinn, dass es sich nicht auf die Bestrafung der Sünden der Vorfahren bezieht, Gott „prüfe“ vielmehr die Nachkommen. Schenker deutet die Passage im Sinn des Prinzips der bedingten Strafe (ebd. 88). Die Verwendung des Ausdrucks פקד עון in anderen Kontexten macht diese Deutung jedoch unwahrscheinlich. In Ps 89,33 bezieht er sich eindeutig auf Strafe („mit Schlägen“); schwerwiegende Konsequenzen begleiten den Ausdruck auch in Lev 18,25 („das Land hat seine Bewohner ausgespien“) und Jer 25,12 („und das Land der Chaldäer – ich mache es zur ewigen Einöde“). Vgl. auch Jes 13,11; 26,21. Darüber hinaus ist in der parallelen Formulierung von Jer 32,18 ein starkes Verb verwendet, das sich deutlich auf Strafe bezieht: „der du die Schuld der Väter vergiltst in den Schoß ihrer Kinder nach ihnen“ (משלם עון אבות אל חיק בניהם אחריהם). *E. Otto*, Deuteronomium 4,44–11,32, Freiburg i. Br. 2012, 272, bietet eine ausführliche Diskussion und schlägt eine kombinierte Deutung vor: פקד impliziere genaue Prüfung, die im Falle eines negativen Ergebnisses zur Strafe führe.

[66] עון ist (neben den Wurzeln חטא und פשע) eines der häufigsten Konzepte im Wortfeld der Sünde in der Hebräischen Bibel. עון konnotiert besonders die Konsequenzen der Sünde – Schuld und Strafe. Vgl. *R. Knierim*, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, Gütersloh 1965, 185–256.

[67] Zu dieser Formulierung und ihrer Rezeption vgl. *H. Spieckermann*, „Barmherzig und gnädig ist der Herr …“, in: *Ders.*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2001, 3–19 [= ZAW 102 (1990) 1–18]; *R. Scoralick*, Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Ex 34,6 f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch, Freiburg i. Br. 2002; *M. Franz*, Der barmherzige und gnädige Gott. Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6–7) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt, Stuttgart 2003.

Die Kontexte und Platzierung der Formulierung in den überlieferten Textgestalten des Pentateuchs verleihen diesem Motiv großes theologisches Gewicht.[68] Es erscheint in der Motivation des ersten und vorrangigen Verbots des Dekalogs – der Verehrung „anderer Götter" und von Bildern.[69] Und es spielt eine entscheidende Rolle für die Überwindung zweier fundamentaler Krisen, in denen Israels Existenz als Volk auf dem Spiel steht (vgl. Ex 32,10; Num 14,12).[70] Im Dekalog entfaltet die Formulierung die Charakterisierung Jhwhs als „eifernd/leidenschaftlich" (אל קנא),[71] da er Schuld bis zur vierten Generation ahnde, aber Treue (חסד) für tausende Generationen bewahre. Die Abfolge dieser Motive ist in der göttlichen Antwort auf die Krise des Götzendienstes umgedreht (Ex 34,6–7). Während das Motiv der göttlichen Barmherzigkeit hier aus kontextuellen Gründen betont ist, bleibt jenes der transgenerationalen Folgen von Schuld doch nicht unerwähnt. Noch eigenartiger ist, dass dieses Motiv auch in Moses Zitat in der Krise der Kundschaftererzählung aufgenommen ist (Num 14,18).[72]

Die Prominenz dieses Gedankens in der Gesamtkomposition des Pentateuchs ist umso erstaunlicher, als er keine klare Entsprechung in den Erzählungen des Pentateuchs findet. Weder die Sünde mit dem Goldenen Kalb noch die verweigerte Landnahme ziehen Folgen bis zur dritten und vierten Generation nach sich.[73] Auch wenn die Erzelternerzählungen in Gen 12–50 vergleichbare familiäre Probleme über drei bis vier Generationen hinweg

---

[68] *K. Schmid*, Kollektivschuld? Der Gedanke übergreifender Schuldzusammenhänge im Alten Testament und im Alten Orient, in: ZAR 5 (1999) 193–222, hier 217: „eine literarisch stark exponierte Aussagenreihe". Die narrative Dynamik, in der diese Passagen sich entfalten, ist nachgezeichnet in *J.-P. Sonnet*, Justice et miséricorde. Les attributs divins dans la dynamique narrative du Pentateuque, in: NRTh 138 (2016) 3–22.

[69] Syntaktisch bilden Ex 20,3–6/Dtn 5,7–10 jeweils eine Einheit, da sich „du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen" auf „andere Götter" zurückbezieht und „denn ich, Jhwh, bin ein eifernder Gott" in den beiden folgenden Partizipialkonstruktionen „verfolgend … und handelnd …" expliziert wird.

[70] *Schmid*, Kollektivschuld, 218 Anm. 104. Der paradigmatische Charakter von Ex 32–34 ist mit jenem von Num 13–14 vergleichbar; vgl. *E. Blum*, Studien zur Komposition des Pentateuch, Berlin 1990, 190f. In beiden narrativen Kontexten wird Israels Sünde spezifisch als עון benannt: Ex 34,9; Num 14,19.34.

[71] Zur Übersetzung des Ausdrucks אל קנא vgl. *D. Markl*, Ein „leidenschaftlicher Gott". Zu einem zentralen Motiv biblischer Theologie, in: ZKTh 137 (2015) 193–205.

[72] *N. MacDonald*, Retribution in the Book of Numbers, in: *D. Hamidović/A. Thromas/M. Silvestrini* (Hgg.), „Retribution" in Jewish and Christian Writings. A Concept in Debate, Tübingen 2019, 13–26, hier 19: „The key part of the citation for Moses' purpose is the first half." MacDonald sieht in der Gottesrede von Num 14,26–35 eine Harmonisierung verschiedener Theologien der Vergeltung (ebd. 19–21).

[73] Eine mögliche narrative Entsprechung in der 40jährigen Wüstenzeit sieht *M. Widmer*, Moses, God, and the Dynamics of Intercessory Prayer, Tübingen 2004, 321: Die Zeitspanne von 40 Jahren „allows a fourth generation to be born in the wilderness. Hence in this context divine visitation up to the fourth generation seems to mean that YHWH's punishment encompasses all succeeding generations born within this timeframe. That said, the succeeding generations only share in the punishment as long as the rebellious generation lives." Falls diese Deutung zutrifft, bleibt erstaunlich, dass die Erzählung an keiner Stelle darauf hinweist, dass Nachkommen bis zu vier Generationen in der Wüste zu leiden hatten. Zur Analogie zwischen Exilsgenerationen und Wüstengenerationen vgl. ebd. 324.

enthalten, scheinen Isaak, Jakob und Josef nicht an den Folgen der Sünden Abrahams zu leiden, sondern eher an den Folgen ihrer eigenen Fehler. Die vierte Generation, die gemäß Gen 15,16 aus der Fremde zurückkehren werde, steht nicht im Zusammenhang mit der Schuld Israels, sondern vielmehr jener der Amoriter.[74] Die Spannung zwischen der theologischen Emphase auf dem Motiv der göttlichen Vergeltung bis zur dritten und vierten Generation und dem Fehlen einer narrativen Exemplifizierung im Pentateuch verlangt nach einer Erklärung (siehe unten S. 504 f.).

3.2 Sind die Eltern in der Zählung eingeschlossen?

Ob die Zählung der Generationenfolge mit den Eltern oder der ersten Generation von Nachkommen beginnt, ist keineswegs unmittelbar deutlich. Im ersten Fall bezieht sich die „dritte Generation" auf die Enkel, im zweiteren Fall auf die Urenkel. Der Ausdruck „die dritte Generation" (בני שלשים) begegnet nur ein weiteres Mal in Gen 50,23, wobei die Referenz nicht eindeutig ist.[75] Eine weitere vergleichbare Formulierung, die „Söhne der vierten Generation", begegnet in 2 Kön 10,30 und 15,12 (בני רביעים / בני רבעים); sie bezieht sich eindeutig auf die vier Generationen der dynastischen Sukzession Jehus (Joahas, Joasch, Jerobeam, Secharja). Die „vierte Generation" meint Jehus Ururenkel Secharja. Falls die masoretische Interpretation von רבעים als pluralisches Nomen parallel zu שלשים (in Ex 20,5; 34,7; Num 14,18; Deut 5,9), im Unterschied zur Ordinalzahl רבעים in 2 Kön 10,30 und 15,12 (die klar aus der Vokalisierung durch die *mater lectionis* in 15,12 [רביעים] hervorgeht), korrekt ist, ist die Parallele nicht vollkommen.[76]

---

[74] *Th. Römer*, The Exodus in the Book of Genesis, in: SEÅ 75 (2010) 1–20, hier 19, schlägt vor, die vierte Generation von Gen 15,16 als Deutung des Dekalogs zu lesen, „according to which Yhwh punishes the faults of the fathers until the fourth generation". Diese Deutung würde voraussetzen, dass der Aufenthalt in der Fremde Ägyptens durch Israels eigene Schuld verursacht ist, während jedoch Gen 15,16 ihn mit der Schuld (עון) der Amoriter in Verbindung bringt. *N. Lohfink*, Die Landverheißung als Eid. Eine Studie zu Gn 15, Stuttgart 1967, 85 f., erwägt, die vier Generationen von Gen 15,16 als groben Hinweis auf die Periode „vom Auszug aus Ägypten bis zur Eroberung Jerusalems durch David" (ebd. 86) zu verstehen, wobei „hierher" (הנה) auf Jerusalem zu beziehen sei, worauf בני שלשים in Gen 14,18 deutlich (und eventuell 15,16 verdeckt) anspiele. Dies biete eine „elegante Lösung des vielbesprochenen chronologischen Problems von Gn 15,13.16" (ebd. 85).

[75] In der Formulierung „und Josef sah für Efraim Kinder der dritten Generation [בני שלשים]" (Gen 50,23) ist es unklar, ob die Zählung bei Josef oder bei Efraim beginnt. Beginnt sie bei Josef, bezieht sich der Ausdruck auf dessen Urenkel; beginnt sie bei Efraim, bezieht sie sich auf Efraims Enkel. Führen diese beiden Interpretationen auch zu keiner sachlichen Differenz, so bleibt die genaue Bedeutung von בני שלשים doch unklar. Der zweite Teil des Verses, „auch [גם] die Kinder Machirs, des Sohnes Manasses, wurden auf die Knie Josefs geboren" verdeutlicht, dass Josef Urenkel sowohl von Efraim als auch von Manasse sah, doch dies klärt nicht das Problem der Generationenzählung.

[76] *F.-L. Hossfeld*, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, Freiburg (Schweiz) 1982, 31, diskutiert Gen 15,16 (דור רביעי) als Parallele und argumentiert unter Berücksichtigung von Ex 6,13–27, Aaron und Mose seien als die vierte Generation (nach Levi, Kehat und Amram) zu verstehen, wobei deren Vater Jakob/Israel von der Zählung ausgenommen sei. Die Sachlage ist jedoch komplizierter, da Jakob/Israel und

Die Sachlage wird noch verkompliziert durch die Variation der kontextuellen Einbettung des Ausdrucks „bis zur dritten und vierten Generation“:

Ex 20,5	לשנאי	על שלשים ועל רבעים		על בנים	פקד עון אבת
Ex 34,7		על שלשים ועל רבעים	ועל בני בנים	על בנים	פקד עון אבות
Num 14,18		על שלשים ועל רבעים		על בנים	פקד עון אבות
Dtn 5,9	לשנאי	ועל שלשים ועל רבעים		על בנים	פקד עון אבות

Die Synopse zeigt, dass nur Ex 34,7 die zusätzliche Formulierung „und an den Kindeskindern“ (ועל בני בנים) aufweist, während nur die zweite Version des Dekalogs in Dtn 5 die zusätzliche Konjunktion (ו) einfügt – „*und* an der dritten und vierten Generation“.[77]

Unter diesen vier Belegstellen bietet allein Dtn 5,9 eine eindeutige Formulierung: „An den Kindern *und* an der dritten *und* an der vierten Generation“ identifiziert deutlich die dritte Generation mit den Enkeln und die vierte mit den Urenkeln. Die übrigen drei Formulieren bleiben zweideutig: „An den Kindern, an der dritten und an der vierten Generation“ (Ex 20,5; Num 14,18) versteht „Kinder“ im allgemeinen Sinn von „Nachkommen“, wobei „an der dritten und an der vierten Generation“ als Apposition gelesen werden kann, welche die Reichweite der Verfolgung eingrenzt, aber nicht den Beginn der Zählung klärt. Die einmalige Variante von Ex 34,7 bietet trotz ihrer größeren Länge keine größere Klarheit. „An den Kindern und an den Kindeskindern“ bezieht sich eindeutig auf Nachkommen über die unmittelbaren Kinder hinaus, während „an der dritten und vierten Generation“ erneut die Ausdehnung der Verfolgung begrenzt, ohne die Zählung zu klären.[78] Die drei Formulierungen in Ex 20,5; 34,7; Num 14,18 erlauben daher jeweils zwei unterschiedliche Deutungen: Die „dritte Generation“

dessen Söhne alle Migranten der „ersten Generation“ in Ägypten sind. Daher ist es möglich, Levi als migrierenden Vater zu zählen, dessen Urenkel Aaron und Mose (die vierte Generation) ins Gelobte Land zurückkehren. Bei dieser Interpretationsmöglichkeit ist der Vater nicht in der Zählung eingeschlossen.

[77] Zur Forschungsgeschichte zu diesem Unterschied zwischen den Dekalogfassungen vgl. *Hossfeld*, Dekalog, 26 f. Die Referenz des zusätzlichen „für jene, die mich hassen“ (לשנאי) ist unklar, und die Interpretation des Ausdrucks ist umstritten. Bezieht er sich auf die Eltern oder die Nachkommen oder beide? *J. Krašovec*, Is There a Doctrine of „Collective Retribution“ in the Hebrew Bible?, in: HUCA 65 (1994) 35–89, hier 51, gelangt zu dem Schluss, „in the end, one has to admit that the interpretation in the sense of inherited guilt is unavoidable“.

[78] Falls man die „dritte“ Generation auf die Enkel bezieht, erklärt sich die Syntax als *catena* (vgl. *Hossfeld*, Dekalog, 29 f.). Auf Graupners Kritik hin konzedierte Hossfeld die Offenheit der Formulierung; vgl. *A. Graupner*, Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld, in: ZAW 99 (1987) 308–329, bes. 314 f.; *F.-L. Hossfeld*, Zum synoptischen Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs, in: *Ders.* (Hg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte (FS E. Zenger), Würzburg 1989, 73–117, bes. 89. Die Formulierung von Ex 34,7 impliziert nicht notwendigerweise, „that the first generation are the sinner's children“, *pace W. H. C. Propp*, Exodus 19–40, New York 2006, 172. Zur Ambiguität der Passage vgl. auch *Scoralick*, Gottes Güte, 60 f.; *M. Konkel*, Sünde und Vergebung. Eine Rekonstruktion der Redaktionsgeschichte der hinteren Sinaiperikope (Exodus 32–34) vor dem Hintergrund aktueller Pentateuchmodelle, Tübingen 2008, 180.

(im Sinn von Dtn 5,9) lässt sich als Enkel verstehen oder als Urenkel (wie in 2 Kön 10,30; 15,1). Es scheint wahrscheinlich, dass die Konjunktion „und" (ו) im Dekalog von Dtn 5 ergänzt wurde, um eben diese Ambiguität zu vermeiden.[79]

3.3 Eine zeitlose anthropologische Aussage

Zahlreiche Interpreten deuten die göttliche Vergeltung „an der dritten und vierten Generation" als allgemeingültige Aussage, ohne jeden Bezug auf eine spezifische historische Situation. Drei bis vier Generationen können gemeinsam in derselben Familie leben.[80] Die eigenen Urenkel sehen zu können, gilt als Zeichen höchsten göttlichen Segens (Gen 50,23; Ijob 42,16). Dieses Motiv begegnet auch in anderen altorientalischen Texten. Ši-gabbar, Priester von Šahr, rühmt sich, „Kinder der vierten Generation" (בני רבע)[81] aufgrund seiner Gerechtigkeit (בצדקתי) gesehen zu haben. In vergleichbarer Weise gratuliert Nabonids Mutter Adad-guppi sich selbst, bei guter Gesundheit vier Generationen ihrer Nachkommen (Ururenkel) gesehen zu haben – aufgrund ihrer frommen Verehrung des Mondgottes Sîn.[82] Drei Generationen von Nachkommen zu sehen, ist bei einem außergewöhnlich langen Leben von 70 bis 80 Jahren realistisch (Ps 90,10).[83]

Kinder leiden unter den Konsequenzen der Taten ihrer Eltern natürlicherweise,[84] und drei bis vier Generationen können zusammen leben und unter dem direkten Einfluss der Ältesten stehen.[85] Der Dekalog könnte durch dieses Motiv Mitleid mit den eigenen Nachkommen evozieren, um

---

[79] Vgl. *C. Levin*, Der Dekalog am Sinai, in: VT 35 (1985) 165–191, bes. 172. Der Dekalog von Dtn 5 enthält mehrere Zusätze und exegetische Modifikationen; als kurze Übersicht vgl. *D. Markl*, The Ten Words Revealed and Revised. The Origins of Law and Legal Hermeneutics in the Pentateuch, in: *Ders.* (Hg.), The Decalogue and its Cultural Influence, Sheffield ²2017, 13–27, hier 21 f.

[80] *A. Dillmann*, Die Bücher Exodus und Leviticus, Leipzig 1880, 211: „[…] bis auf dasjenige Glied herunter, das möglicherweise mit dem Urvater noch zusammen lebend gedacht werden kann." Unter den jüngeren Kommentaren vgl. z. B. *J. H. Tigay*, Deuteronomy, Philadelphia 1996, 66; *J. R. Lundbom*, Deuteronomy. A Commentary, Grand Rapids (Mich.) 2013, 280; *Ch. Dohmen*, Exodus 19–40, Freiburg i. Br. 2004, 355. Ich vertrat dieselbe Ansicht in *D. Markl*, Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes. Die Brennpunkte einer Rechtshermeneutik des Pentateuch in Exodus 19–24 und Deuteronomium 5, Freiburg i. Br. 2007, 109.

[81] *H. Schaudig*, Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Großen samt den in ihrem Umfeld entstandenen Tendenzschriften. Textausgabe und Grammatik, Münster 2001, 501; *V. Hug*, Altaramäische Grammatik der Texte des 7. und 6. Jh.s v. Chr., Heidelberg 1993, 13: „Die Interpretation von רבע als ‚vierte Generation' (KAI) dürfte inhaltlich gut vertretbar sein."

[82] Die Königinmutter starb am 6. April 547 v. Chr. Ihre Stele wurde einige Jahre nach ihrem Tod errichtet (*Schaudig*, Inschriften, 501). Schaudig übersetzt wörtlich aus l II 33 f.: „Meine Kindes-Kindes-Kindes-Kinder, bis zur (von) mir (abstammenden) vierten Generation, sah ich gesund und munter und sättigte mich an Alter" (ebd. 512).

[83] Vgl. z. B. *A. Malamat*, Longevity. Biblical Concepts and Some Ancient Near Eastern Parallels, in: *Ders.*, History of Biblical Israel. Major Problems and Minor Issues, Leiden 2001, 389–400, 394.

[84] *B. Jacob*, Das Buch Exodus, Stuttgart 1997, 563.

[85] Ebd. 564.

von der Sünde abzuhalten.[86] Der Gedanke transgenerationaler göttlicher Vergeltung ist auch außerhalb der Bibel bezeugt,[87] und Exempel für diesen Gedanken finden sich in biblischen Erzählungen.[88] Die Begrenzung der Vergeltung auf die vierte Generation entspreche, so ein Vorschlag, einer alten nomadischen Sitte, nach der Blutrache nicht über die vierte Generation hinaus praktiziert wurde.[89] Wahrscheinlicher jedoch hat der Gedanke kollektiver Verantwortung seinen genuinen sozialen Kontext in einer stark integrierten agrarischen, dörflichen Gesellschaft.[90] Der Ausdruck „an der dritten und vierten Generation" lässt sich zudem mit dem rhetorischen Muster 3/4,[91] der literarischen Form des gestaffelten Zahlenspruchs (x/x+1)[92] und der literarischen Konvention der *topped triad*[93] vergleichen. All diese Beobachtungen sprechen dafür, dass der Gedanke der transgenerationalen Vergeltung innerhalb des natürlich zu Erwartenden liegt und daher keiner Erklärung aus spezifischen historischen Umständen bedarf.

3.4 Transgenerationale Haftung in Asarhaddons Thronfolgeverträgen

Im Gegensatz zu derartigen unversalistischen Erklärungen kontextualisiert Bernard Levinson die Doktrin der transgenerationalen Vergeltung im Hinblick auf neuassyrische Loyalitätseide und insbesondere Asarhaddons Thronfolgeverträge (*Esarhaddon's Succession Treaty* [= EST]).[94] Starke Gründe wurden für die Wahrscheinlichkeit geltend gemacht, dass dieser

[86] *U. Cassuto*, A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967, 243: „to keep man far from sin".

[87] Zu hethitischen Texten vgl. *Lundbom*, Deuteronomy, 281; zu vergleichbaren Motiven in griechischer Literatur vgl. *R. Parker*, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983, 198–206 (bes. 203 zur dritten und vierten Generation); *M. Weinfeld*, Deuteronomy 1–11, New York 1991, 298; *Dillmann*, Die Bücher Exodus und Leviticus, 211.

[88] *V. P. Hamilton*, Exodus. An Exegetical Commentary, Grand Rapids (Mich.) 2011, 333 f.

[89] *S. Segert*, Bis in das dritte und vierte Glied, in: CV 1 (1955) 38 f. Johann Ludwig Burckhardt hatte diese Praxis zu Beginn des 19. Jahrhunderts unter arabischen Beduinen beobachtet.

[90] *R. A. Freund*, Individual vs. Collective Responsibility. From the Ancient Near East and the Bible to the Graeco-Roman World, in: JSOT 11 (1997) 297–304, hier 299: „highly integrated agricultural, agrarian or ‚village' societies." Eine ähnliche Sicht vertritt *B. Halpern*, Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE. Kinship and the Rise of Individual Moral Liability, in: *Ders./D. W. Hobson* (Hgg.), Law and Ideology in Monarchic Israel, Sheffield 1991, 11–107, bes. 59.

[91] Dieses Muster findet 7+1 Mal Verwendung in Am 1,3–3,6; vgl. *R. B. Chisholm*, „For Three Sins … Even for Four". The Numerical Sayings in Amos, in: BS 147 (1990) 188–197.

[92] Eine rezente Behandlung der Thematik mit reicher Bibliographie bietet *A.-R. Pasternak*, Numerical Sayings in the Literatures of the Ancient Near East, in the Bible, in the Book of Ben-Sira, and in Rabbinic Literature, in: Review of Rabbinic Judaism 19 (2016) 202–244. Vier Belege des gestaffelten Zahlenspruchs in der Hebräischen Bibel involvieren die Zahlen drei und vier: Spr 30,15.18.21.29.

[93] *S. Talmon*, The ‚Topped Triad'. A Biblical Literary Convention and the ‚Ascending Numerical' Pattern, in: Maarav 8 (1992) 181–198.

[94] Zum Folgenden vgl. *B. M. Levinson*, Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel, Cambridge 2008, 53 f., bzw. *ders.*, Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel, Tübingen 2012, 60 f.

Text eine frühe Form des Deuteronomiums signifikant beeinflusst hat.[95] Diese Hypothese hat seit der Entdeckung eines Exemplars dieses Textes in Tell Tayinat (das antike Kunulua)[96] noch mehr an Wahrscheinlichkeit gewonnen. Die weite Verbreitung und der politische Einfluss des Textes von seiner Verbreitung 672 v. Chr. bis zum Ende der Regierung Assurbanipals wurde so erneut bestätigt.[97] Die Eidesformulierung (EST § 57) beinhaltet die Selbstverpflichtung zur Loyalität, ist in der ersten Person Plural formuliert und schließt drei Generationen ein:

> Sollte, solange wir, unsere Kinder und unsere Kindeskinder [*anēnu marʾēni marʾē marʾēni*] leben, Assurbanipal, der Großprinz des Nachfolgehauses, nicht unser König, nicht unser Herr sein, sollten wir einen anderen König, einen anderen Prinzen über uns, unsere Kinder und unsere Kindeskinder [*ina muḫḫīni marʾēni marʾē marʾēni*] einsetzen, (dann) sollen die Götter, soviele (hier) namentlich genannt sind, von uns, unserer Nachkommenschaft und der Nachkommenschaft unserer Nachkommenschaft [*ina qātēni zarʾīni zarʾi zarʾīni*] Rechenschaft fordern.[98]

Diese Passage ist für die Pragmatik des Nachfolgevertrags entscheidend und enthält eine einmalige Dichte dreier Formulierungen transgenerationaler Haftung. Darüber hinaus jedoch durchzieht dieses Motiv EST insgesamt.[99] Schon die Einleitung klärt, dass der Loyalitätseid „dich, deine Kinder und deine Kindeskinder" (*issēkunu marʾēkunu marʾē marʾēkunu*; EST § 1) betrifft und dass diese Formulierung nicht auf drei Generationen beschränkt ist, sondern jegliche Nachkommenschaft betrifft, „die nach dieser *adê*-Vereidigung, in zukünftigen Tagen geboren werden" (*ša urki adê ana*

---

[95] Vgl. die einschlägigen Monographien von *E. Otto*, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, Berlin 1999; *H. U. Steymans*, Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, Freiburg (Schweiz) 1995. Skeptische Positionen gegenüber direktem Einfluss von EST präsentieren z. B. *C. Koch*, Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundestheologie im Alten Testament, Berlin 2008; *C. L. Crouch*, Israel and the Assyrians. Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion, Atlanta 2014.

[96] *T. P. Harrison*, Recent Discoveries at Tayinat (Ancient Kunulua/Calno) and Their Biblical Implications, in: *Ch. M. Maier* (Hg.), Congress Volume Munich 2013, Leiden 2014, 396–425; *J. Lauinger*, Esarhaddon's Succession Treaty at Tell Tayinat. Text and Commentary, in: JCS 64 (2012) 87–123; *H. U. Steymans*, Deuteronomy 28 and Tell Tayinat, in: VeEc 34 (2013) 1–13 (http://www.ve.org.za/index.php/VE/article/view/870/1867; letzter Zugriff: 06.09.2020).

[97] *J. Lauinger*, Neo-Assyrian Scribes, „Esarhaddon's Succession Treaty," and the Dynamics of Textual Mass Production, in: *P. Delnero/J. Lauinger* (Hgg.), Texts and Contexts. The Circulation and Transmission of Cuneiform Texts in Social Space, Boston 2015, 285–314; *F. M. Fales*, After Ta'yinat. The New Status of Esarhaddon's adê for Assyrian Political History, in: RA 106 (2012) 133–158.

[98] Übersetzung leicht modifiziert nach *K. Watanabe*, Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons, Berlin 1987, 167. Die Übersetzung hängt wesentlich von der syntaktischen Deutung der Folge der šumma-Sätze ab. Eine alternative Deutung der Syntax bietet *S. Parpola/K. Watanabe* (Hgg.), Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, Helsinki 1988, 50.

[99] *Levinson*, Legal Revision, 54 Anm. 53, wies auf § 25 hin. Zusätzlich verdienen EST §§ 1, 33, 34 besondere Berücksichtigung. Weitere Bezugnahmen auf Kinder bzw. Nachkommen finden sich in §§ 10, 12, 13, 42, 45, 46, 47. Die letzte Fluchsequenz bezieht die Nachkommenschaft unablässig in die harten Konsequenzen der Untreue ein (24 Mal in §§ 62, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 92, 94, 96, 97, 100, 101, 105).

ūmē ṣâti ibbaššûni).[100] In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass die nächste biblische Parallele zu den akkadischen Formulierungen in EST jene von Ex 34,7 ist: „an den Kindern und an den Kindeskindern" (על בנים ועל בני בנים; vgl. EST § 1: *„marʾēkunu marʾē marʾēkunu"* und die analoge Formulierung ebd. § 57), nicht die kürzeren Formulierungen der Dekaloge (und von Num 14,18).[101]

Levinson deutet die Doktrin transgenerationaler Vergeltung im Dekalog als Übertragung dieser altorientalischen Konvention von der politischen in die theologische Sphäre[102] – eine tief im Kontext der neuassyrischen politischen Propaganda verankerte Interpretation. In ähnlicher Weise schlägt Eckart Otto vor, die deuteronomistischen Autoren des Dekalogs hätten das neuassyrische Generationenschema modifiziert, indem sie die vierte Generation hinzufügten, gemäß dem aus rechtlichen Kontexten bekannten Schema x/x+1.[103] Nach Otto jedoch stellt der Dekalog das neuassyrische Schema auf den Kopf, da es nicht um eine transgenerationale Loyalitätsverpflichtung geht, sondern um eine Zeitspanne von vier Generationen der göttlichen Prüfung, während derer Israel zur Einhaltung des ersten Gebots zurückkehren könne.[104] Levinson und Otto legen somit starke Gründe für einen möglichen Ursprung der biblischen Doktrin transgenerationaler Vergeltung auf dem Hintergrund neuassyrischer politischer Propaganda vor.

4. Relektüre vor dem Hintergrund des Exils

Während der Gedanke der transgenerationalen Vergeltung sehr wohl im Kontext der neuassyrischen politischen Propaganda entstanden sein kann, wurde dieses Motiv im Zusammenhang der Katastrophen, die Juda und Jerusalem unter den Babyloniern ereilten, noch bedrängender. Dies wird besonders am Gebrauch des Ausdrucks „Schuld der Eltern" deutlich sowie in den literarischen Zusammenhängen des Dekalogs und der Gnadenrede.

4.1 Die „Schuld der Eltern" (עון אבת) und die Ätiologie des Exils

Eines der Schlüsselmotive auf der Suche nach Erklärungen für das Desaster, das Judäer 597/587 v. Chr. erlitten, war Schuld und in einigen Fällen spezifisch die Schuld vorangegangener Generationen. Die Klagelieder bringen

[100] Vgl. *Parpola/Watanabe*, Neo-Assyrian Treaties, 28; *Watanabe*, Die adê-Vereidigung, 144.

[101] Die Kombination von „Kinder" mit „Kindeskinder" (בנים + בני בנים) begegnet nur selten in der Hebräischen Bibel. Neben Ex 34,7 und Dtn 4,25 erscheint sie nur in genealogischen Zusammenhängen: Ri 12,14 und 1 Chr 8,40. Für den Ausdruck ist jedoch allgemeiner Gebrauch anzunehmen, so dass es nicht notwendig ist, eine direkte Abhängigkeit von EST anzunehmen.

[102] *Levinson*, Legal Revision, 54: „transferring this Near Eastern convention from the political to the theological domain." EST ist freilich nicht rein politisch, sondern involviert auch viele religiöse Motive, da die Götter die Eidleistenden zur Rechenschaft ziehen (§ 57 etc.).

[103] *Otto*, Deuteronomium 4,44–11,32, 729 f.

[104] Ebd. 730.

den Eindruck ungerechten Leidens zum Ausdruck: „*Unsere Eltern* [אבתינו] sündigten, sie sind nicht mehr; wir hingegen, *die Strafe für ihre Schuld* [עונתיהם] müssen wir ertragen“ (Klgl 5,7).[105] Bernard Levinson deutet diesen Vers als kritische Anspielung auf die Lehre transgenerationaler Folgen von Sünde im Dekalog.[106] Über die hier untersuchten Passagen hinaus (Ex 20,5; 34,7; Num 14,18; Dtn 5,9) begegnet der Ausdruck „Schuld der Eltern“ (עון אבת) zehn Mal.[107] Im Folgenden werden sieben von diesen angesprochen, die jeweils deutlich Reflexionen über das babylonische Exil darstellen – drei im Buch Jeremia und vier weitere im Kontext des Bekenntnisses kollektiver Schuld.[108] Diese Passagen unterscheiden sich hinsichtlich des Verhältnisses der Generationen untereinander,[109] doch verbindet sie das gemeinsame Thema der „Schuld der Eltern/Vorfahren“ und ihrer Folgen.

Im Buch Jeremia finden sich drei Bezüge zur „Schuld der Eltern“. Die göttliche Stimme bezieht sie auf das bevorstehende Desaster (Jer 11,10). Eine Wir-Stimme bekennt sie im Zuge der Klage über die Katastrophe, die Juda und Jerusalem ereilt hat (Jer 14,20). Die dritte Stelle, Jer 32,18, ist stark mit den einschlägigen Passagen im Pentateuch verbunden. Im literarischen Setting des „zehnten Jahres des Königs Zidkija“ (Jer 32,1; 588 v. Chr.), während der Belagerung Jerusalems, formuliert Jeremia ein Gebet, in dem er aus dem Dekalog zitiert (חסד לאלפים עשה) und – gemäß der Logik von Ex 34 – die Verfolgung der „Schuld der Eltern in den Schoß ihrer Kinder“ ergänzt. Gott antwortet in Jer 32,26–44, das Desaster und das Exil seien unvermeidlich, doch werde er schließlich das Volk aus dem Exil sammeln. Die in Jer 32,18 kondensierte Theologie göttlicher Treue und Vergeltung bildet so einen

[105] Vgl. die Hervorhebungen bei *Levinson*, Legal Revision, 58. Aufgrund des deutlichen Kontrasts zwischen „Eltern“ und „Kindern“ wird Klgl 5,7 häufig in historischer Nähe zur traumatischen Erfahrung datiert. Vgl. z. B. *Schmid*, Kollektivschuld, 214; *Groß*, Zukunft für Israel, 107; *Th. Wagner*, Die Schuld der Väter (er-)tragen – Thr 5 im Kontext exilischer Theologie, in: VT 62 (2012) 622–635.

[106] *Levinson*, Legal Revision, 58.

[107] Der Singular עון אבת begegnet ohne Suffix nur in Jer 32,18; vier weitere Male kommt er mit Suffix vor: Lev 26,40; Jes 14,21; Jer 14,20; Ps 109,14. Der Pluralausdruck עונת אבת begegnet fünf Mal, jeweils mit Suffix: Lev 26,39; Jes 65,7; Jer 11,10; Dan 9,16; Neh 9,2. Zusätzlich findet sich die Konstruktion „Schuld seines Vaters“ (עון אביו) in Ez 18,17. Die Bedeutung des Motivs wurde erkannt bei *Biberger*, Unsere Väter, 405–440.

[108] Diese Gruppe von durch das Thema des Schuldbekenntnisses verbundenen Belegstellen, wurde identifiziert von *Th. Römer*, Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition, Freiburg (Schweiz) 1990, 411. Im Folgenden werden jene Stellen außer Acht gelassen, die den Ausdruck in anderen Kontexten verwenden: Jes 14,21 (Babelspruch); 65,7 (Bestrafung von Idolatrie in unspezifischem Kontext); Ps 109,14 (Verwünschung eines Einzelnen). „Die Schuld seines Vaters“ in Ez 18,17 richtet sich gegen die Idee transgenerationaler Vergeltung, deutlich als Gegenposition in einem entsprechenden Diskurs. Darüber hinaus bezieht sich Ez 20,4 auf das Problem der Sünden der Vorfahren, doch mit anderer Terminologie. Ezechiel soll die Adressaten an die „Gräuel der Väter“ (תועבת אבותם) erinnern; dieser Ausdruck leitet wiederum eine der ausführlichsten Ätiologien des babylonischen Exils in der prophetischen Literatur ein.

[109] Vgl. die systematischen Behandlungen in *D. Rom-Shiloni*, God in Times of Destruction and Exiles. Tanakh Theology, Jerusalem 2009 (Hebräisch), 286–316, und *Groß*, Zukunft für Israel, 107–125.

hermeneutischen Schlüssel für die folgende historiographische Konzeption von Exil und Restauration.[110]

Innerhalb des Pentateuchs findet sich nur eine weitere Passage, die sich ausdrücklich auf die „Schuld (Singular/Plural) der Eltern" bezieht. Mit zweifacher Emphase kündet die göttliche Stimme das Leid der Exilanten an – und bietet so eine Ätiologie dafür:[111]

> Ihr werdet umkommen unter den Nationen, und das Land eurer Feinde wird euch fressen. Und die Übriggebliebenen von euch werden verwesen wegen ihrer Schuld [בעונם] in den Ländern eurer Feinde; und auch wegen der Schuld ihrer Vorfahren [בעונת אבתם] werden sie mit ihnen verwesen. Und sie werden bekennen [והתודו] ihre Schuld [את עונם] und die Schuld ihrer Vorfahren [ואת עון אבתם] […]. (Lev 26,38–40)

Das Bekenntnis der „Schuld der Vorfahren" bedeutet einen Wendepunkt, woraufhin Gott des Bundes mit den Erzvätern gedenken wird (V. 42) – jener Funke der Hoffnung auf Restauration, den die göttliche Stimme in dieser dramatischen Rede gewährt. Nach Neh 9,2 vollzogen die Rückkehrer ein Bekenntnisritual, das wie eine Erfüllung von Lev 26,40 klingt: „[U]nd sie bekannten [והתודו] ihre Sünden [חטאתיהם] und die Schuld ihrer Vorfahren [עונות אבתיהם]." In vergleichbarer Weise betet Daniel in Babylonien um das Ende des göttlichen Zorns, das Ende des Exils ersehnend, denn „wegen unserer Sünden [בחטאינו] und der Schuld unserer Vorfahren [ובעונות אבתינו] sind Jerusalem und dein Volk zum Hohn geworden für alle um uns herum" (Dan 9,16). Wiederum – wie in Lev 26 und Neh 1 – bildet das Bekenntnis der „Schuld der Vorfahren" ein entscheidendes Motiv am Übergang vom Exil zur Restauration.

Der Ausdruck „Schuld der Eltern/Vorfahren" spielt eine bedeutsame Rolle in der exilischen bis hin zur spätnachexilischen Reflexion des Exils. Während die Klagelieder und Jeremia das Motiv einsetzen, um die Gründe für das Exil auszuloten, legen Lev 26 und andere Texte den Gedanken nahe, das Bekenntnis der „Schuld der Eltern/Vorfahren" sei eine wesentliche Bedingung für die Restauration.

4.2 Das Hauptgebot, das Goldene Kalb und die Historiographie des Exils

Nicht nur der Ausdruck „Schuld der Eltern", sondern auch seine literarischen Kontextualisierungen im Dekalog und in der Gnadenrede sind eng mit historiographischen Reflexionen über das Exil verbunden. Rainer Albertz nennt das Fremdgötter- und Bilderverbot des Dekalogs als erstes Gebot, das die Deuteronomisten „zum Kriterium ihrer weiteren Geschichtsdar-

[110] Vgl. *Römer*, Israels Väter, 412, der Jer 32,18–19 als „hermeneutischen Schlüssel für den folgenden Geschichtsabriß" bezeichnet.

[111] *J. Milgrom*, Leviticus 23–27, New York 2001, 2327, sieht den Zusammenhang dieser Passage mit dem Gedanken transgenerationaler Vergeltung. *J. Joosten*, People and Land in the Holiness Code. An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17–26, Leiden 1996, 122 Anm. 105, weist auf die exklusive Verbindung des Ausdrucks „verwesen (מקק) aufgrund jemandes Schuld (בעון)" (Lev 26,39) mit Ez 4,17; 24,23 hin.

stellung machten".[112] Das Problem der „anderen Götter" (אלהים אחרים) steht betont an der Spitze des Dekalogs (Ex 20,3/Dtn 5,7); es durchzieht das Buch Deuteronomium[113] und begegnet an kritischen Wendepunkten der deuteronomistischen Historiographie, besonders zur Erklärung des Niedergangs von Israel und Juda.[114] Darüber hinaus ist die enge Verbindung zwischen der Übertretung des Bilderverbots und dem Exil im theologischen Schlüsselkapitel Dtn 4 deutlich reflektiert, indem eine ausführliche Auslegung des dekalogischen Bilderverbots (V. 9–22) mit einem ausdrücklichen Ausblick auf das Exil kombiniert wird (V. 23–31).[115] Wenn daher deuteronomistische Geschichtsschreiber den Verstoß gegen das Hauptgebot als entscheidenden Grund für das Exil ansehen, sollte es nicht überraschen, wenn auch dessen dekalogische Verbindung mit dem Gedanken transgenerationaler Vergeltung im Zusammenhang der Ätiologie des Exils gelesen wurde.

Die Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32–34 ist in zwei rahmenden Motiven systematisch mit dem einleitenden Teil des Dekalogs verbunden. Die Akklamation des Volkes – „dies sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten herausgeführt haben" (32,4) – ist eine Persiflage des Prologs des Dekalogs (20,2), während die göttliche Versöhnung in der Gnadenrede (34,6–7) die Motivation des Hauptgebots (20,5–6) invertiert.[116] Die Erzählung vom Goldenen Kalb präsentiert auf diese Weise eine paradigmatische narrative Antwort auf die Frage: Was geschieht, wenn Israel das Hauptgebot bricht? Die göttliche Antwort vom Sinai stellt klar, dass die begrenzte transgenerationale Vergeltung nicht zurückgenommen ist (34,7), dass aber das Übermaß göttlichen Erbarmens, das hier noch über den Dekalog hinaus betont wird (34,6), Versöhnung und Restauration ermöglicht.

Zugleich ist die Erzählung vom Goldenen Kalb intensiv mit der historiographischen Ätiologie des Untergangs des Nordreiches Israel in 2 Kön verbunden.[117] Das Goldene Kalb Aarons ist eine symbolische Antizipation der goldenen Kälber Jerobeams, deren Akklamation als Echo jener vom Sinai widerhallt (1 Kön 12,28; vgl. Ex 32,4). Jerobeams Sünde ist ein Leitmotiv in der folgenden Geschichtserzählung des Nordreiches,[118] und sein Kalb wird sogar noch in der endgültigen Deutung des Untergangs des Nordreiches erwähnt (2 Kön 17,16). Darüber hinaus kehrt das Motiv der „großen Sünde"

---

[112] *Albertz*, Die Exilszeit, 220.

[113] Über den Dekalog hinaus begegnet אלהים אחרים 17 Mal in Dtn 6,14; 7,4; 8,19; 11,16.28; 13,3.7.14; 17,3; 18,20; 28,14.36.64; 29,25; 30,17; 31,18.20.

[114] Dies wird unmittelbar anhand der Konkordanz sichtbar: Jos 23,16; 24,2.16; Ri 2,12.17.19; 10,13; 1 Sam 8,8; 26,19; 1 Kön 9,6.9; 11,4.10; 14,9; 2 Kön 5,17; 17,7.35.37.38; 22,17.

[115] Der Schlüsselbegriff תמונה aus dem Bilderverbot begegnet nirgends in Josua bis Könige. Eine für die Exilsätiologie relevante Verwendung von פסל findet sich nur einmal, im bedeutsamen Zusammenhang der Sünden Manasses (2 Kön 21,7).

[116] Vgl. *Markl*, The Ten Words, 17 f.

[117] *G. N. Knoppers*, Aaron's Calf and Jeroboam's Calves, in: *A. B. Beck [u. a.]* (Hgg.), Fortunate the Eyes That See (FS D. N. Freedman), Grand Rapids (Mich.) 1995, 92–104.

[118] Zur Sünde Jerobeams vgl. *F. Blanco-Wißmann*, „Er tat das Rechte …". Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12–2 Kön 25, Zürich 2008, 54–55, 116–123.

(חטאה גדלה), das eine prominente Rolle in der Erzählung vom Goldenen Kalb einnimmt (Ex 32,21.30.31), nur noch in demselben Reflexionskapitel in Verbindung mit Jerobeam wieder (2 Kön 17,21).[119] Innerhalb des Buches Deuteronomium sind die großen historiographischen Zusammenhänge der Erzählung vom Goldenen Kalb systematisch entwickelt.[120]

Aus der Perspektive jener deuteronomistischen Historiographen, die versuchen, die babylonische Katastrophe zu deuten und Hoffnung für die Zukunft aufzubauen, ist die Erzählung vom Goldenen Kalb daher der paradigmatische Lokus für die Frage, ob und wie Restauration möglich ist. Die Antwort darauf findet sich in der Folge von göttlichem Zorn (Ex 32,10) und Erbarmen (34,6) – einem allgemein altorientalischen Deutungsschema für Zerstörung und Wiederherstellung.[121] Die göttliche Antwort vom Sinai wird auf diese Weise zu einem theologischen Schlüsselmotiv für die Hoffnung auf die nachexilische Wiederherstellung.[122] Aus dieser Perspektive gelesen gewährleistet der Gedanke transgenerationaler Vergeltung (Ex 34,7) zugleich einen ätiologischen Schlüssel für die verzögerten Effekte der göttlichen Vergeltung und daher die Dauer des babylonischen Exils über eine einzelne Generation hinaus.[123]

Die historiographischen Zusammenhänge zwischen der Doktrin transgenerationaler Vergeltung im Dekalog und in der Erzählung vom Goldenen Kalb sind auf diese Weise eng mit Reflexionen über den Niedergang des Nordreiches und das babylonische Exil verknüpft. Während das Hauptgebot vornehmlich mit der deuteronomistischen Aufklärung der Ursachen für das Exil verbunden ist, bezieht sich die Gnadenrede als Antwort auf den

---

[119] Diese Beobachtung verdanke ich meiner Doktorandin Seung-Ae Kim.

[120] Israels „harter Nacken“ (ערף קשה), ein mit der paradigmatischen Idolatrie mit dem Goldenen Kalb verbundenes Attribut (Dtn 9,6.13; vgl. Ex 32,9; 33,3.5), spiegelt bereits Israels zukünftige Apostasie (Dtn 31,27). Zu weiteren Verbindungen und ihrer Interpretation vgl. *J.-P. Sonnet*, The Book within the Book. Writing in Deuteronomy, Leiden 1997, 167–173; *D. Markl*, Gottes Volk im Deuteronomium, Wiesbaden 2012, 202–207; *M. A. Zipor*, The Deuteronomic Account of the Golden Calf and Its Reverberation in Other Parts of the Book of Deuteronomy, in: ZAW 108 (1996) 20–33.

[121] Vgl. *H. Spieckermann*, Wrath and Mercy as Crucial Terms of Theological Hermeneutics, in: *R. G. Kratz/H. Spieckermann* (Hgg.), Divine Wrath and Divine Mercy in the World of Antiquity, Tübingen 2008, 3–16, und andere Beiträge in demselben Band; *U. Berges*, Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen, in: Bib. 85 (2004) 305–330, bes. 314–316; *D. Markl*, Divine Mercy in the Ancient Near East and in the Hebrew Bible, in: *V. Cottoni/F. Körner/D. R. Sarrió Cucarella* (Hgg.), Raḥma. Muslim and Christian Studies in Mercy, Rom 2018, 39–48, bes. 42–44.

[122] Vgl. die Frage zu Ex 34,7 bei *Spieckermann*, Barmherzig und gnädig, 11: „Geht es zu weit, hinter der neuen religiösen Erfahrung geschichtlich die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit zu erkennen?“ Spieckermann nimmt jedoch (ebd.) an, die Formulierung von Ex 34,7 verlängere die Folge transgenerationaler Vergeltung gegenüber Dtn 5,9. Diese Annahme erscheint im Licht der hier vorgelegten historischen Rekonstruktion als unwahrscheinlich.

[123] Ein zusätzlicher Hinweis darauf, dass die Erzählung vom Goldenen Kalb mit der Reflexion über göttliche Vergebung im Kontext des babylonischen Exils verbunden ist, zeigt sich in der Bitte des Mose „vergib unsere Schuld und unsere Sünde“ (וסלחת לעוננו ולחטאתנו), die ihre engsten Parallelen in Jer 36,3 („so dass ich ihre Schuld und ihre Sünde vergebe“) und Jer 31,34 hat („ich werde ihre Schuld und ihre Sünde vergeben“).

paradigmatischen Götzendienst mit dem Goldenen Kalb auf die Hoffnung auf nachexilische Restauration.

4.3 Transgenerationale Vergeltung in Reflexionen über das Exil

Die Lehre der transgenerationalen Vergeltung ist, wie John Barton schreibt, „in der deuteronomistischen Literatur und besonders in den Königsbüchern praktisch entfaltet".[124] Die Zerstörung Judas und Jerusalems wird als göttliche Strafe für die Schuld nicht der Generation zur Zeit der Zerstörung, sondern vielmehr des drei Generationen zuvor regierenden Königs Manasse erklärt.[125] Es liegt daher nahe, dass der Gedanke transgenerationaler Vergeltung während der gesamten Periode des Exils eine wichtige Rolle spielte und die dritte und vierte Generation, welche die historische Wende von 539 v. Chr. und die anschließende Rückkehr erlebten, das Motiv der transgenerationalen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation" auf die Dauer des babylonischen Exils anwandten.[126]

Die Auseinandersetzung mit der Dauer des Exils zeigt sich in der jeremianischen Prophetie der 70 Jahre (Jer 25,11–12; 29,10; vgl. Sach 1,12), einer nachträglichen Idealisierung.[127] In Jer 25 hallt dabei in der göttlichen Stimme der Dekalog wider: „Und es wird geschehen, wenn 70 Jahre voll sind, werde ich verfolgen [אפקד] den König von Babel und jene Nation, das Land der Chaldäer, für ihre Schuld [עונם]" (Jer 25,12). Man mag hier mithören: „wie ich auch Israel für die Schuld ihrer Vorfahren bis zur dritten und vierten Generation verfolgt habe". In vergleichbarer Weise scheint Jeremias Gebet auf den Dekalog anzuspielen (Jer 32,18; siehe oben S. 500). Auch wenn Gott

---

[124] *J. Barton*, Ethics in Ancient Israel, Oxford 2014, 222: „worked out in practice in the Deuteronomistic literature, and particularly in Kings".

[125] *Levinson*, Legal Revision, 56: „[…] the result of divine punishment for the unprecedented iniquities committed not by the generation contemporary with the destruction, but rather by King Manasseh […] who ruled three generations beforehand". Für diese Deutung vgl. auch *Rom-Shiloni*, God in Times of Destruction, 296; *Franz*, Der barmherzige und gnädige Gott, 149. Zu den Verbindungen zwischen der Darstellung Manasses in 2 Kön 21 und Deuteronomium vgl. *E. Gaß*, Die kultischen Vergehen Manasses, die Königsbücher und das Deuteronomium, in: *Ders.*, Menschliches Handeln und Sprechen im Horizont Gottes. Aufsätze zur biblischen Theologie, Tübingen 2015, 157–187. Die Bedeutung des Gedankens transgenerationaler Vergeltung im Hinblick auf das Exil wird auch in Jer 36,31 sichtbar, wo sie auf König Jojakim angewandt ist: „Und ich werde vergelten [ופקדתי] ihm *und seinen Nachkommen* und seinen Dienern für ihre Schuld [עונם]." Vgl. *Franz*, Der barmherzige und gnädige Gott, 149.

[126] In diesem Sinn nimmt *R. Albertz*, Exodus. Band 2: Ex 19–40, Zürich 2015, 313, für Ex 34,7 an, ein spätexilischer Redaktor griff „in die liturgische Formel ein, um sie für seine exilischen Adressaten zu aktualisieren: Indem er neben den Söhnen explizit auch die ‚Kindeskinder' erwähnte, wollte er ihnen, die zwei Generationen nach der Generation lebten, welche die Exilskatastrophe heraufbeschworen hatte, Mut machen, dass sich das Ende der von Gott verhängten Strafzeit langsam näherte."

[127] *Schmid*, Kollektivschuld, 218, und *Ahn*, Diaspora Studies, 220, schlagen vor, die 70 Jahre des Exils mit den drei bis vier Generationen zu korrelieren, indem 20 Jahre für eine Generation zu rechnen seien. Es ist einerseits nicht ausgeschlossen, dass die beiden Konzeptionen miteinander vermittelt wurden, doch sehe ich keine deutlichen Hinweise darauf in den einschlägigen Texten.

„die Schuld der Eltern in den Schoß der Kinder nach ihnen" vergilt, sollte er nun „Gnade an Tausenden (Generationen)" erweisen.

Ähnliche Bezüge zum Dekalog finden sich in den Gebeten Nehemias und Daniels. „Jhwh […] der den Bund und die Gnade [חסד] mit jenen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote bewahren [לאהביו ולשמרי מצותיו]" (Neh 1,5; vgl. Ex 20,6; Dtn 5,10; 7,9).[128] Diese wiederholten Bezugnahmen auf den Dekalog in Gebeten, die das babylonische Exil in persischer und hellenistischer Zeit bedenken, könnten indirekte Evidenz dafür sein, dass das historiographische Schema der göttlichen Vergeltung bis zur dritten und vierten Generation gegenüber seiner Gnade für tausende Generationen über lange Zeit hinweg im Hinblick auf das babylonische Exil gelesen wurde.

5. Vier versus tausend Generationen: Ätiologie und Resilienz

Die vorangehenden Analysen untersuchten begriffliche, historische und literarische Kontexte des Gedankens der transgenerationalen Vergeltung „an der dritten und vierten Generation". Die Frage, ob dieses Motiv als Ätiologie der Dauer des babylonischen Exils gelesen wurde, kann nun mit größerer Klarheit beantwortet werden. Die häufigste Interpretation dieser Formulierung betont ihren allgemeinen anthropologischen Charakter. Spezifischere Interpretationen, die auf vergleichenden Studien basieren, deuten die Idee im Kontext neuassyrischer politischer Rhetorik, besonders im Hinblick auf Asarhaddons Nachfolgeverträge. Das Problem transgenerationaler Haftung gewann im 7. Jahrhundert v. Chr. besondere Brisanz. Zahlreiche Texte jedoch zeigen, dass die „Schuld" vorangehender Generationen (עון אבת) im Zusammenhang des babylonischen Exils und in retrospektiven Reflexionen darüber intensiv diskutiert wurde. Diese Beobachtungen lassen vermuten, dass das Motiv transgenerationaler Vergeltung in der neuassyrischen Periode entstanden sein mag, aber vor dem Hintergrund der Katastrophen, die Judäer in neubabylonischer Zeit erlitten, mehrfach einer Relektüre unterzogen und zu ihrer Deutung interpretiert wurde.

In diesem Zusammenhang ist Konrad Schmids Einsicht bedeutsam, dass das Motiv transgenerationaler göttlicher Vergeltung seinen Sitz im Leben in der Reflexion über Katastrophen großen Ausmaßes hat: „Zum klassischen Arsenal der nicht nur im Altertum als göttliche Strafen interpretierten Katastrophen gehören […] genau diejenigen geschichtlichen Ereignisse wie Zerstörung, Deportation, Hunger oder Pest, die eben nun einmal generationenübergreifenden Charakter haben."[129] Die spezifische Idee der gött-

[128] Vgl. Dan 9,4: „Ach, Herr […] der den Bund und die Gnade denen bewahrt, die ihn lieben und seine Gebote bewahren." Zu den zahlreichen intertextuellen Anspielungen in Daniels Gebet vgl. *J. J. Collins*, Daniel. A Commentary on the Book of Daniel, Minneapolis (Minn.) 1993, 350f.

[129] *Schmid*, Kollektivschuld, 213. Schmid führt dafür Beispiele aus hethitischen (ebd. 208–212) und biblischen Texten an; zu ähnlichen Beobachtungen in der griechischen Literatur vgl.

lichen Vergeltung „bis zur dritten und vierten Generation“ konnte nun auf eine neue, historisierte Weise gedeutet werden.[130] Deuteronomistische Geschichtsschreiber mögen diese Möglichkeit zuerst in den verspäteten Folgen der Sünden Manasses realisiert gesehen haben.[131] Das Motiv gewann jedoch eine neue Nuance nach der historischen Wende der persischen Machtübernahme 539 v. Chr. Historische Demographie, gestützt durch die Evidenz der Stammbäume judäischer Familien und die historiographische Genealogie Jojachins, zeigt, dass sich eine Mehrheit erwachsener Judäer 539 v. Chr. als Enkel der Exilanten der ersten Generation verstanden, während zugleich Vertreter der vierten Generation im Aufwachsen begriffen waren. Soziologische und psychologische Studien zu den Dynamiken zwischen den Generationen in Familien von Migranten und die transgenerationalen Konsequenzen von Traumata verstärken die Wahrscheinlichkeit, dass generationales Bewusstsein für die Exilanten, denen sich nun eine Möglichkeit zur Rückkehr eröffnete, von besonderer Wichtigkeit war. All diese Faktoren sprechen für die Annahme, dass das Motiv der göttlichen Vergeltung „an der dritten und vierten Generation“ tatsächlich nach 539 v. Chr. als Ätiologie der Dauer des babylonischen Exils gelesen wurde.

In Verbindung mit dem Motiv der göttlichen Gnade für tausende Generationen konnten die Spitzenaussagen der göttlichen Offenbarung am Sinai als historisches Schema verstanden werden, das zum einen die sich hinauszögernden Nachwirkungen der Schuld der Vorfahren im babylonischen Exil erklärte und zugleich eine Hoffnungsperspektive auf eine geradezu endlose Zeit der Restauration und des Wohlstands bot, die unter „messianischer“ persischer Herrschaft zu erwarten war. Eine solche Deutung könnte ebenfalls in Texten reflektiert sein, die auf den Dekalog anspielen (Jer 32,18), bis in die spätnachexilische Zeit (Neh 1,9; Dan 9,4). Die Erklärungskraft dieser Interpretation sowie ihr Potential, Hoffnung zu vermitteln, mag das große Gewicht erklären, das dem Motiv der Vergeltung „an der dritten und vierten Generation“ in seinen literarischen Kontextualisierungen in den redigierten Formen des Pentateuchs beigemessen wurde. Seine Wichtigkeit für die Deutung der Geschichte Israels ist im weiteren Zusammenhang der Rolle des Pentateuchs als prophetisches Werk in nachexilischer Zeit zu sehen, besonders im Hinblick auf Israels historische Katastrophen. Während die Stimmen Gottes und Moses die Konsequenzen des Ungehorsams gegenüber den göttlichen Geboten ankündigen – die zu Exil und Diaspora führen sollten – und nur selten Grund zur Hoffnung auf Restauration boten,[132] eröffnen

Parker, Miasma, 202. Schmid betont den Kontrast mit dem Bereich menschlicher Rechtsprechung, in dem das Prinzip persönlicher Verantwortung stark etabliert ist (vgl. bes. Dtn 24,16; 2 Kön 14,5–6).

[130] *Scoralick*, Gottes Güte, 34.

[131] *Barton*, Ethics in Ancient Israel, 222; siehe oben S. 504.

[132] Vgl. Lev 26,33–41; Dtn 4,25–31; 28,36.45–68; 29,21–30,10. Von besonderem Interesse ist das Verhältnis dieser Ankündigungen mit ihren historiographischen Erfüllungen (vgl. z. B. Dtn

die Spitzentexte göttlicher Offenbarung im Hauptgebot des Dekalogs und der Gnadenrede eine Hoffnungsperspektive auf anhaltenden nachexilischen Wohlstand „für jene, die ihn lieben und seine Gebote bewahren".

Warum hat die moderne exegetische Tradition diese „historisierte" Lesart des Dekalogs aus dem Blick verloren? Vermutlich, weil der Dekalog besonders im Christentum als transhistorisches oder gar ahistorisches ethisches Kompendium gelesen wurde[133] – und das Trauma des babylonischen Exils der Erinnerung entwichen ist. Warum kehrt die Sensibilität für diese Lesart heute wieder? Vielleicht, weil meine eigene Generation von Traumata verfolgt wird, die nun drei bis vier Generationen zurückliegen. Die Spannung innerhalb des Dekalogs hinsichtlich der Haltung gegenüber vorangehenden Generationen könnte sich als produktiv erweisen. Die Schuld der eigenen Vorfahren zu beachten, mag sogar zu der Verantwortung gehören, die Eltern zu ehren.

Summary

The motif of divine retribution to the third and fourth generation occurs four times in the Bible, exclusively in the Pentateuch: in the motivation of the Decalogue's principal commandment (Exod 20:5; Deut 5:9) and in the formula of grace (Exod 34:7; Num 14:18). Despite its prominence, the idea has no clear counterpart in the narratives of the Pentateuch. This article examines the role that the idea may have played in the etiology of the Babylonian exile and its duration. Against the background of an explication of the polyvalent term "generation," together with a reconstruction of the sequence of generations in the Babylonian exile and an analysis of the literary and historical contexts of the motif, the article suggests that the idea of transgenerational divine retribution may have originated in the Neo-Assyrian period. At the same time, it is argued that it gained prominence only through its application to the etiology of the Babylonian exile, which lasted to the third and fourth generation.

29,26–27 mit 2 Kön 24,20, sowie Lev 26,34.43 mit 2 Chr 36,21) und mit prophetischen Orakeln. Vgl. dazu die Beiträge in *P. Dubovský/D. Markl/J.-P. Sonnet* (Hgg.), The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah, Tübingen 2016.

[133] Vgl. *D. Markl*, The Decalogue. An Icon of Ethical Discourse, in: *C. Crouch* (Hg.), Cambridge Companion to the Hebrew Bible and Ethics, Cambridge 2020, 9–22.

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** 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

ThPh 95 (2020) 508–522 DOI: 10.23769/thph-95-2020-016

Am Panentheismus führt kein Weg vorbei!?

Ein einflussreiches Argument auf dem Prüfstand

Von Dominikus Kraschl OFM

1. Der Panentheismus im Aufwind

„All cool kids want to be panentheists."[1] Einige Publikationen aus dem Bereich der zeitgenössischen Religionsphilosophie und Theologie erwecken einen solchen Eindruck; sie konstatieren nicht nur einen theologischen Trend, sondern darüber hinaus eine „panentheistische Wende" und einen damit einhergehenden „Paradigmenwechsel".[2] Angesichts solch hochgegriffener Ansagen stellte Gregor Peterson schon vor 20 Jahren fest: „We are all panentheists now."[3] Obschon längst zum *terminus technicus* avanciert, gibt der Ausdruck „Panentheismus" kein klar umrissenes Konzept an die Hand.[4] Oft steht er für einen sensiblen Balanceakt zwischen monistischem Pantheismus und pluralistischem Theismus. Doch der Reihe nach.

Unter den Begriff des Pantheismus fallen gemäß der hier bevorzugten Klassifikation alle Positionen, die die aktuale Welt entweder ganz mit Gott identifizieren oder sie als Aspekt oder Element Gottes erachten.[5] Diese Klassifikation ist nicht die einzig mögliche, aber sie erscheint durchaus konsequent. Wäre die Welt nämlich ein Aspekt, Element oder Teil Gottes, dann wäre Gott (*theos*) im Grunde alles (*pan*). Es gäbe dann im Grunde nichts anderes als Gott – mag er auch echte Teile haben.[6] Im Gegensatz

[1] *O. D. Crisp*, Against Mereological Panentheism, in: European Journal for Philosophy of Religion 11 (2019) 23–41, hier 23.

[2] Vgl. *M. W. Brierley*, Naming a Quiet Revolution. The Panentheistic Turn in Modern Theology, in: *Ph. Clayton/A. Peacocke* (Hgg.), In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World, Grand Rapids 2004, 1–15; *Ph. Clayton*, The Panentheistic Turn in Christian Philosophy, in: Dialog 38 (1999) 289–293; *K. Müller*, Der „Panentheistic Turn" nimmt Fahrt auf. Überlegungen zur Transformation des Theismus in Volker Gerhardts philosophischer Theologie Der Sinn des Sinns, in: *M. Kühnlein* (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden-Baden 2016, 79–89; *ders*., Autonome Subjektivität und Panentheistic Turn der Theologie. Über die Logik eines vermeintlichen Antagonismus, in: *K. Viertbauer/R. Kögerler* (Hgg.), Das autonome Subjekt? Eine Denkform in Bedrängnis, Regensburg 2014, 43–65; *ders*., Paradigmenwechsel zum Panentheismus? An den Grenzen des traditionellen Gottesbilds, in: HerKorr.Sp (2/2011) 33–38.

[3] *G. R. Peterson*, Wither Panentheism, in: Zygon 36 (2001) 395–405, hier 395.

[4] Eingeführt wurde der Ausdruck von Karl Christian Friedrich Krause (1781–1832), einem Zeitgenossen Hegels. Vgl. *B. P. Göcke*, On the Importance of Karl Christian Friedrich Krause's Panentheism, in: Zygon 48 (2013) 364–379.

[5] So u. a. *W. Mander*, Art. Pantheism (2012), in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (https://plato.stanford.edu/entries/pantheism; letzter Zugriff: 01.05.2020).

[6] Ein alternatives Klassifikationsschema ordnet jene Positionen, welche die Welt als echten Teil Gottes auffassen, dem *mereologischen Panentheismus* zu. Aus der Perspektive des christlichen Glaubens scheint mir der mereologische Panentheismus allerdings nicht besonders attraktiv zu sein: Zunächst wäre zu fragen, was genau die Aussage, wir seien ein echter Teil Gottes,

zum monistischen Pantheismus negieren nicht-monistische (pluralistische) Positionen wie der klassische, offene oder personale Theismus eine totale oder auch nur partielle Identität von Gott und aktualer Welt.[7] Stattdessen gehen sie von einer fundamentalen Verschiedenheit von Gott (Schöpfer) und Welt (Schöpfung) aus. Verschiedenheit bedeutet in diesem Fall freilich nicht Beziehungslosigkeit. Aufgrund des Schöpfungsaktes besteht eine (je nach Konzept anders zu bestimmende) Bezogenheit und Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Die Positionen, die sich unter dem Banner des Panentheismus versammeln, gleichen in ihrer Vielgestaltigkeit einem bunten Blumenstrauß.[8] Der Ausdruck „Panentheismus" lässt etliche Deutungen zu, und es gilt zumindest als strittig, ob sich eine halbwegs eindeutige Demarkationslinie zu Bestimmungen des Gott-Welt-Verhältnisses ziehen lässt, die für gewöhnlich nicht als panentheistisch qualifiziert werden.[9] Die Anhänger des Panentheismus sprechen aus diesem Grund gerne von einem „Forschungsprogramm", dessen Einzelprojekte zwar nicht unter einen gemeinsamen Nenner subsumierbar, wohl aber durch Familienähnlichkeiten verbunden seien.[10]

Das für eine panentheistische Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses maßgebliche „en" kann sowohl buchstäblich (im Sinn eines näher zu bestimmenden räumlichen Verhältnisses) als auch metaphorisch verstanden werden.[11] Bereits im erstgenannten Fall ist mehr als nur eine Lesart möglich.[12] Im zweiten Fall fungiert das „en" als Platzhalter für ein regelrechtes Panoptikum theologischer Positionen. Was diese mehrheitlich verbindet, ist

---

bedeuten mag und ob es gute Gründe dafür gibt anzunehmen, dass Gott kontingenterweise existierende Teile besitzt. Sodann stellt sich die Frage, ob und wie eine göttliche Wirklichkeit, die einen unvollkommenen Teil wie unsere Welt aufweist, noch als unüberbietbar vollkommen aufgefasst werden könnte. Darüber hinaus ergeben sich zahlreiche Überhangfragen bezüglich der Gottes-, Schöpfungs- und Erlösungslehre – nicht zuletzt im Hinblick auf ihre Vereinbarkeit mit der biblischen und dogmatischen Überlieferung. Eine Reihe von Argumenten gegen den mereologischen Panentheismus präsentiert und diskutiert *Crisp*, Against Mereological Panentheism.

[7] Anhand der Frage, ob Gott auch ohne Welt existieren könnte, lassen sich Panentheismus und Theismus eher nicht plausibel voneinander abgrenzen, wenn man bedenkt, dass es erstens auch Theisten (wie Thomas Jay Oord) gibt, die Gott nicht die Freiheit zusprechen, eine Welt zu erschaffen oder nicht zu erschaffen, und dass es zweitens Panentheisten (wie Philip Clayton) gibt, die Gott diese Freiheit zusprechen (gegen *B. P. Göcke*, Panentheism and Classical Theism, in: Sophia 52 [2013] 61–75, hier 61).

[8] Für eine gute Übersicht vgl. *J. W. Cooper*, Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present, Grand Rapids 2006.

[9] Vgl. *R. Mullins*, The Difficulty with Demarcating Panentheism, in: Sophia 55 (2016) 325–346, hier 325.

[10] Vgl. *Ph. Clayton*, Panentheism Today. A Constructive Systematic Evaluation, in: *Ders./A. Peacocke* (Hgg.), In Whom We Live and Move, 249–264, hier 252; *B. P. Göcke*, Panentheismus, in: *K. Viertbauer/G. Gasser* (Hgg.), Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven, Stuttgart 2019, 283–294, hier 284.

[11] Vgl. *Clayton*, Panentheism Today, 249.

[12] Vgl. *G. Gasser*, God's Omnipresence in the World. On Possible Meanings of „en" in Panentheism, in: IJPR 85 (2019) 43–62 (https://doi.org/10.1007/s11153-018-9695-9; letzter Zugriff: 06.08.2020); *B. P. Göcke*, Panentheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, in: ThPh 90 (2015) 38–59.

das Plädoyer für einen Mittelweg zwischen der Skylla eines pantheistischen Monismus und der Charybdis eines theistischen Pluralismus.[13] Darüber hinaus gehen so gut wie alle Panentheisten (wenn auch nicht nur sie) von einer wechselseitigen Beeinflussung von Gott und Welt aus.[14] In diesem Zusammenhang postulieren Panentheisten nicht selten, dass die Einheit zwischen Gott und Welt ursprünglicher sei als ihre Verschiedenheit.[15]

Die zunehmende Beliebtheit des Panentheismus verweist auf eine wachsende Unzufriedenheit mit herkömmlichen Spielarten des Theismus.[16] Die folgenden Überlegungen leisten einen Beitrag zur Diskussion um den Panentheismus, indem sie ein ebenso bedeutsames wie einflussreiches Argument für ihn erörtern.[17]

2. Ein Argument für den Panentheismus

Das im Folgenden zu diskutierende Argument stützt sich auf eine Intuition, die das Gottesverständnis betrifft: die Annahme, dass Gott unendlich und (infolge auch) unbegrenzt ist.[18] Philip Clayton, einer der bekanntesten zeitgenössischen Protagonisten des Panentheismus, argumentiert auf dieser Basis wie folgt:

> [I]t turns out to be impossible to conceive God as fully infinite if he is limited by something outside himself. The infinite may without contradiction include within itself things that are by nature finite, but it may not stand *outside* of the finite. For if something finite exists, and if the infinite is „excluded" by the finite, then it is not truly infinite or without limits. To put it differently, there is simply no place for finite things to „be" outside of that which is *absolutely unlimited*. Hence an infinite God must encompass the finite world that he has created, making it in some sense „within" himself. This is the conclusion that we call panentheism.[19]

---

[13] Vgl. *M. W. Brierley*, The Potential of Panentheism for Dialogue Between Science and Religion, in: *Ph. Clayton/Z. Simpson* (Hgg.), Oxford Handbook of Religions and Science, Oxford 2008, 635–651, hier 637 f.

[14] Vgl. *Clayton*, Panentheism Today, 253.

[15] So etwa Klaus Müller im Anschluss an Dieter Henrich. Vgl. z. B. *K. Müller*, Gott: Der Eine in Allem. Response auf Uwe Meixner, in: *G. Gasser/L. Jaskolla/Th. Schärtl* (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 295–312, hier 302; vgl. darüber hinaus *Ph. Clayton*, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in: *Ders./Peacocke* (Hgg.), In Whom We Live and Move, 73–91, hier 82 f.; *W. Pannenberg*, Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Band 1, neu herausgegeben von *G. Wenz*, Göttingen 2015, 432; *S. L. Frank*, Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion, Freiburg i. Br./München 1995, 355–358.

[16] Man könnte hier etwa an den „personal omni-god-theism" denken. Vgl. z. B. *J. Bishop/K. Perszyk*, The Divine Attributes and Non-Personal Conceptions of God, in: Topoi 36 (2017) 609–621.

[17] Einigermaßen befremdlich mutet die nicht weiter begründete, sondern als offensichtlich ausgegebene Behauptung an, die gegenwärtige Glaubenskrise in der westlichen Welt sei Ausdruck einer Krise des Theismus: „Dass der Theismus bzw. Monotheismus knietief in der Krise stecken, pfeifen die Spatzen nicht erst seit Nine Eleven (11.09.01) von den Dächern", so *Müller*, Gott, 301. Für einen Begründungsversuch vgl. *B. P. Göcke*, Jenseits des Theismus, in: *B. Nitsche/K. von Stosch/M. Tatari* (Hgg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus?, Paderborn 2017, 113–135, hier 119.

[18] Vgl. *Ph. Clayton*, The Problem of God in Modern Thought, Grand Rapids 2000, 119.

[19] *Ph. Clayton*, God and Contemporary Science, Edinburgh 1997, 99 (Hervorhebungen im

Argumente dieses Stils haben eine lange Geschichte. Neben dem schon erwähnten Krause gilt Georg Wilhelm Friedrich Hegel als maßgeblicher Wegbereiter und Vorreiter des modernen Panentheismus. Sein philosophisches System lässt sich, ohne hier genauer darauf eingehen zu können, als dialektisch-dynamischer Panentheismus charakterisieren. Hegel argumentiert wie folgt: Wenn das Unendliche dem Endlichen „gegenüberstünde" und auf dieses als anderes seiner selbst bezogen wäre, würde das Unendliche an das Endliche „grenzen" und dadurch selbst begrenzt und verendlicht werden. Das „wahrhaft Unendliche" sei daher zu denken als „Einheit des Endlichen und Unendlichen, die Einheit, die selbst das Unendliche ist, welches sich selbst und die Endlichkeit in sich begreift".[20] Hegels Argument wurde im Laufe der Zeit in verschiedenen Variationen von einer ansehnlichen Reihe von Philosophen und Theologen rezipiert.[21]

Auch Philip Clayton beruft sich auf Hegel.[22] Wie dieser distanziert sich Clayton vom Pantheismus und plädiert dabei für einen Panentheismus, der zwischen offenem Theismus und Prozessphilosophie vermittelt.[23] Er betont, dass Gott zwar *et in toto et in partis* von der Welt verschieden sei, diese aber gleichwohl in Gott existiere.[24] Das Hegel-Clayton-Argument für den Panentheismus lässt sich wie folgt formalisieren:

(1) Gott ist unendlich.	[Prämisse]
(2) Wenn etwas unendlich ist, ist es absolut unbegrenzt.	[Explikation von 1]
(3) Wenn etwas absolut unbegrenzt ist, hat es keine Grenzen.	[Explikation von 2]
(4) Die Welt ist weder mit Gott noch mit einem echten Teil Gottes identisch.	[Anti-pantheistische Prämisse]

Die panentheistische These „Die Welt existiert in Gott" soll nun aufgewiesen werden, indem gezeigt wird, dass ihre Negation in Widerspruch mit der Aussage „Gott ist unendlich" (1) gerät:

Original); vgl. auch *ders.*, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, 81.

[20] Vgl. *G. W. F. Hegel*, Wissenschaft der Logik. Band 1, herausgegeben von *E. Moldenhauer/K. M. Michel*, Frankfurt a. M. 1979, 139f., 158.

[21] Dazu gehören, um nur einige aufzuzählen, *D. Henrich,* Endlichkeit und Sammlung des Lebens, Tübingen 2009, 97; *Müller*, Gott, 301f.; *Pannenberg*, Systematische Theologie. Band 1, 432. Für eine aufschlussreiche Auseinandersetzung mit Pannenbergs Position vgl. *W. L. Craig*, Pantheists in Spite of Themselves? Pannenberg, Clayton, and Shults on Divine Infinity, in: ATI 5 (2012) 3–23 (im Folgenden zitiert nach der PDF-Version, abrufbar unter https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/christian-doctrines/pantheists-in-spite-of-themselves-pannenberg-clayton-and-shults-on-divine-i; letzter Zugriff: 06.08.2020); *F. LeRon Shults/S. J. Sandage*, The Faces of Forgiveness. Searching for Wholeness and Salvation, Grand Rapids 2003, 161–164.

[22] *Clayton*, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, 78f.

[23] Ebd. 87. Prozessphilosophische und -theologische Entwürfe lassen sich, je nachdem, wie man sie modelliert, auch als panentheistische Positionen diskutieren.

[24] Vgl. *Ph. Clayton*, How Radically Can God Be Reconceived Before Ceasing to Be God? The Four Faces of Panentheism, in: Zygon 52 (2017) 1044–1059, hier 1045.

(5)	Es ist nicht der Fall, dass die Welt in Gott existiert.	[Hypothetische Negation der panentheistischen These]
(6)	Wenn die Welt nicht in Gott existiert, gibt es eine Grenze zwischen Gott und der Welt.	[Prämisse]
(7)	Es gibt eine Grenze zwischen Gott und Welt.	[aus 5 und 6]
(8)	Wenn es eine Grenze zwischen Gott und Welt gibt, dann hat Gott (an der Welt) eine Grenze.	[Explikation von 7]
(9)	Wenn Gott eine Grenze hat, ist er nicht absolut unbegrenzt.	[aus 3 und 8]
(10)	Wenn Gott nicht absolut unbegrenzt ist, ist er nicht unendlich.	[aus 2 und 9]

Aus der hypothetischen Negation des Panentheismus „Es ist nicht der Fall, dass die Welt in Gott existiert" (5) lässt sich im Zug des betrachteten Arguments schließen: „Es ist nicht der Fall, dass Gott unendlich ist" (Negation von 2 bzw. 1). Wenn Gott aber existiert und unendlich ist, muss man per *modus tollens* folgern, dass es nicht der Fall ist, dass die Welt nicht in Gott existiert. Und das wiederum ist gleichbedeutend mit der panentheistischen These:

(11) Es ist der Fall, dass die Welt in Gott existiert.

Seiner formalen Struktur nach beansprucht das Argument, durch den Ausschluss des kontradiktorischen Gegenteils die Alternativlosigkeit des Panentheismus zu etablieren. Eine vereinfachte, etwas übersichtlichere Formulierung des Arguments könnte lauten:

(1*) Gott ist absolut unbegrenzt.
(2*) Die Welt existiert entweder in Gott oder nicht.
(3*) Wenn die Welt nicht in Gott existiert, dann ist Gott nicht absolut unbegrenzt.
(4*) Die Welt existiert in Gott.

Dieses Argument, das nachfolgend als *Hegel-Clayton-Argument* bezeichnet sei, ist formal gültig. Aber wie plausibel sind seine Prämissen? Im Folgenden werden wir uns vor allem zu fragen haben, in welchen Weisen sich die Aussage „Gott ist absolut unbegrenzt" verstehen lässt. Darüber hinaus wird zu fragen sein, unter welchen Bedingungen dies jeweils mit einer nicht in Gott existierenden Welt vereinbar oder auch nicht vereinbar sein könnte.

3. Diskussion des Hegel-Clayton-Arguments

Die Annahme, dass Gott unendlich und unbegrenzt ist, wird innerhalb der monotheistischen Denktradition weitgehend geteilt.[25] Gleichwohl lässt sich

[25] Vgl. z. B. *A. Plantinga*, Warranted Christian Belief, New York 2000, 6: „An infinite being

vermuten, dass die Semantik der Prädikate „unendlich“ und „unbegrenzt“ im Kontext der Gotteslehre komplexer ist, als ihr oft sehr unbefangener Gebrauch in der Literatur widerspiegelt.[26] Mit dieser Beobachtung hängt zusammen, dass die Aussagen „Gott ist unendlich“ und „Gott ist unbegrenzt“ hinsichtlich ihrer Bedeutung oft nicht näher erläutert werden. (Eine Analyse möglicher Bedeutungen und sich daraus ergebender Verhältnisbestimmungen der beiden Aussagen kann dieser Beitrag nicht leisten. Im Folgenden konzentriere ich mich zudem auf die Aussage „Gott ist unbegrenzt“; sie ist für das Hegel-Clayton-Argument zentral.)

Ein Grund, warum die Aussage „Gott ist unbegrenzt“ der Spezifizierung bedarf, besteht darin, dass Gott nicht unbesehen alle erdenklichen Prädikate zugesprochen werden können. Man wäre sonst nämlich gezwungen, von Gott widersprüchliche Aussagen zu machen wie zum Beispiel „Gott ist uneingeschränkt wissend und er ist zugleich nicht uneingeschränkt wissend“.[27] Der Ausdruck „unbegrenzt“ scheint im Kontext der Gotteslehre vielfach synkategorematisch gebraucht zu werden: Er wird also nicht (*simpliciter*) prädiziert, sondern präzisiert andere Prädikate in einer bestimmten Hinsicht (*secundum quid*).[28] Wenn wir „erkennen“ beispielsweise als kategorematischen Ausdruck auffassen, dann besagt „Gott erkennt unbegrenzt“, dass Gott *alles*, was erkennbar ist, erkennt. Gottes Erkennen wird mithin durch den synkategorematisch gebrauchten Ausdruck „unbegrenzt“ näher bestimmt. Im Hinblick auf die Aussage „Gott ist unbegrenzt“ lässt sich vorläufig festhalten, dass sie zwar der Erläuterung bedarf, bei Religionsphilosophen und Theologen aber dennoch auf breite Zustimmung stoßen dürfte.

Nach dem bisher Gesagten lässt sich vermuten, dass Claytons Argument entscheidend davon abhängt, ob die Aussage „Gott ist absolut unbegrenzt“ mit der Aussage „Es ist nicht der Fall, dass die Welt in Gott existiert“ widerspruchsfrei vereinbar ist. Dies wiederum hängt davon ab, in welchem Sinn die Aussage „Gott ist absolut unbegrenzt“ verstanden wird. Es legen sich im Wesentlichen drei Lesarten der Aussage „Gott ist absolut unbegrenzt“

[…] is an unlimited being.“ (Nur am Rande sei an dieser Stelle erwähnt, dass Unendlichkeit in der Mathematik nicht gleichbedeutend mit Unbegrenztheit ist.)

[26] Vgl. *B. P. Göcke/Ch. Tapp* (Hgg.), The Infinity of God. New Perspectives in Theology and Philosophy, Chapel Hill (NC) 2018; *Ch. Tapp*, Unendlichkeit Gottes, in: *Th. Marschler/Th. Schärtl* (Hgg.), Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Aschaffenburg 2016, 129–151; allgemein philosophisch vgl. *G. Oppy*, Philosophical Perspectives on Infinity, Cambridge 2006.

[27] Vereinzelt begegnen in der Literatur allerdings auch Versuche, parakonsistente Logiken für die Gotteslehre fruchtbar zu machen. Vgl. *G. Priest*, One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness, Oxford 2014; *A. Maharaj*, Infinite Paths to Infinite Reality. Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion, Oxford 2018.

[28] Thomas von Aquin gebraucht den Ausdruck „infinitus“ sowohl kategorematisch (d. h. im Sinn von „deus est infinitus simpliciter“) als auch synkategorematisch (d. h. im Sinn von „deus est infinitus secundum quid“). Vgl. dazu *Ch. Tapp*, Infinity in Aquinas' Doctrine of God, in: *M. Szatkowski* (Hg.), Analytically Oriented Thomism, Neunkirchen-Seelscheid 2016, 93–115.

nahe. Sie umfassen ein (a) qualitatives, (b) extensionales und (c) lokales Verständnis von Gottes Unbegrenztheit.

Ad (a): Wird Gott im qualitativen Sinn als unbegrenzt bezeichnet, spricht man ihm steigerbare Prädikate (wie mächtig, wissend, liebend) in nicht mehr steigerbarer Weise zu. Derartige Bestimmungen wurden in der neoscholastischen Gotteslehre auch als reine Vollkommenheiten (*perfectiones purae*) bezeichnet, weil sie ihrem bloßen Begriffsgehalt nach keine Begrenzung miteinschließen. Sie können zwar in begrenzter Weise verwirklicht sein, müssen es aber nicht. Dass Gott unendlich und unbegrenzt ist, bedeutet dieser Lesart zufolge, dass er kraft seiner Natur alle (miteinander vereinbaren) vollkommen machenden Eigenschaften im Modus der Unüberbietbarkeit verwirklicht.[29] Im Sinn der *Perfect-Being-Theologie* besagt die Aussage „Gott ist unbegrenzt" dann nicht, dass Gott keinerlei Grenzen aufweist, sondern dass ihm genau jene Bestimmungen zukommen, die zusammengenommen die Verwirklichung unüberbietbarer Vollkommenheit konstituieren. William L. Craig drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus:

> „[I]nfinity" serves as an umbrella-term for capturing all those properties which serve to make God the greatest conceivable being. In saying that God is infinite, we mean that God is necessary, self-existent, omnipotent, omniscient, holy, eternal, omnipresent, and so forth.[30]

Einem Panentheisten wie Clayton mag ein anderes Verständnis von „Gott ist unbegrenzt" vorschweben. Er muss sich jedoch dazu verhalten, dass es mindestens eine andere (nämlich die gerade erläuterte) Lesart des Ausdrucks gibt. Dass Gott unbegrenzt ist, hängt in diesem Fall nicht davon ab, was abgesehen von Gott noch der Fall ist. Die Attribute „unendlich" und „unbegrenzt" kommen Gott nicht relativ zu anderem, sondern vielmehr absolut zu. Eine nicht in Gott existierende Welt würde von daher nichts daran ändern, dass Gott unendlich und unbegrenzt ist. Das Hegel-Clayton-Argument greift deshalb in diesem Fall nicht.[31]

Ad (b): Betrachten wir nun die extensionale Lesart von „Gott ist absolut unbegrenzt". Clayton versteht in seinem Werk *The Problem of God in Modern Thought* unter einer ontologischen Grenze das, wodurch „a thing is this rather than another", wodurch etwas dieses und nicht ein anderes

[29] Zu dieser Konzeption vgl. u.a. *Y. Nagasawa*, Maximal God. A New Defense of Perfect Being Theism, Oxford 2017; *Ch. Tapp*, Reference to an Infinite Being, in: *D. Schönecker* (Hg.), Plantinga's „Warranted Christian Belief". Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga, Berlin 2015, 41–64, bes. 59–63.

[30] *Craig*, Pantheists in Spite of Themselves, 23.

[31] Falls allumfassende räumliche Ausdehnung ein vollkommen machendes Gottesattribut sein sollte, könnte es naturgemäß nichts geben, was außerhalb Gottes existierte. Dieses Problem behandle ich unter Ad (c). An dieser Stelle gehe ich mit herkömmlichen Spielarten des Theismus davon aus, dass Gott keine räumliche Ausdehnung besitzt. In diesem Fall wäre übrigens auch zu fragen, was es überhaupt heißen soll, dass die Welt außerhalb von Gott existiert. Wenn Gott keine räumliche Ausdehnung besitzt, scheint eine solche räumliche In-Beziehung-Setzung nicht angebracht zu sein.

ist.[32] Welche Implikationen besitzt ein so geartetes Verständnis für das Hegel-Clayton-Argument? Die Antwort kann nur sein: Da Gott in diesem Fall durch jedwede von ihm verschiedene Entität begrenzt würde, müsste Gott letztlich die Totalität all dessen sein, was ist (und sein könnte).[33] Die extensionale Lesart impliziert eine pantheistische Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt. Dafür lässt sich folgendermaßen argumentieren:[34]

(1) Gott ist unendlich.
(2) Wenn etwas unendlich ist, ist es absolut unbegrenzt.
(3) Wenn etwas absolut unbegrenzt ist, hat es keine Grenzen.
(4) Wenn etwas von etwas anderem derart verschieden ist, dass zwei distinkte Entitäten gegeben sind, dann begrenzt das eine das andere.
(5) Wenn eines etwas anderes begrenzt, dann hat es Grenzen.

Nehmen wir nun hypothetisch an, dass die Welt weder mit Gott identisch noch ein echter Teil Gottes ist, dann erweist sich das als nicht damit vereinbar, dass Gott unendlich und unbegrenzt ist:

(6)	Gott ist von der Welt verschieden; sie ist weder mit ihm identisch noch ein echter Teil von ihm.	[Hypothese]
(7)	Also begrenzt die Welt Gott.	[aus 4 und 6]
(8)	Also hat Gott Grenzen.	[aus 5 und 7]
(9)	Also ist Gott nicht absolut unbegrenzt.	[aus 3 und 8]
(10)	Also ist Gott nicht unendlich.	[aus 2 und 9]
(11)	Also, wenn Gott von der Welt verschieden ist, dann ist Gott nicht unendlich.	[Konditionaler Aufweis aus 6–10]

Von da aus können wir per Kontraposition aus 1 und 11 schließen:

(12)	Also ist Gott nicht (*et in toto et in partis*) von der Welt verschieden.	[aus 1 und 11]

Die extensionale Lesart von „Gott ist absolut unbegrenzt" führt mithin in einen pantheistischen Monismus. Diese Konsequenz dürfte Panentheisten ungelegen kommen, sofern sie die Welt nicht als echten Teil Gottes auffassen wollen.[35] Zudem birgt die extensionale Lesart folgende kontraintuitive

[32] *Clayton*, Problem of God, 125.

[33] Zu Letzterem vgl. z. B. *Y. Nagasawa*, Modal Panentheism, in: *A. A. Buckareff/Y. Nagasawa* (Hgg.), Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine, Oxford 2016, 91–105; vgl. dazu überdies *Ph. Clayton*, Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action, Minneapolis 2008, 152.

[34] Das Argument übernehme ich mit einigen Modifikationen und Ergänzungen von *Craig*, Pantheists in Spite of Themselves, 7 (sofern Craig wiedergegeben wird, handelt es sich um meine Übersetzung; D. K.).

[35] Siehe Anm. 6 dieses Beitrags. Clayton zufolge sind die Geschöpfe, obwohl von Natur aus von Gott verschieden, mit ihm durch ein „allumfassendes göttliches Feld" vereint, in dem sie existieren. Derartige Formulierungen bleiben aus meiner Sicht entweder dem pluralistischen Theismus verhaftet oder sie fassen die Welt als echten Teil Gottes auf, wozu sich Clayton aber, soweit ich sehen kann, nicht klar und eindeutig bekennt. Vgl. *Ph. Clayton*, Creation ex Nihilo and Intensifying the Vulnerability of God, in: *Th. J. Oord* (Hg.), Theologies of Creation. Creatio Ex Nihilo and Its New Rivals, New York/London 2015, 17–30, hier 25. Lorenz Puntel zufolge weist das Sein im Ganzen sowohl eine notwendige Seinsdimension als auch eine

Konsequenz: Sofern Gott nichts erschafft, ist er unbegrenzt, da ihn nichts begrenzt. Macht Gott aber von seiner Allmacht Gebrauch, indem er *ex nihilo* etwas von ihm Verschiedenes erschafft – und sei es nur ein Staubkorn –, begrenzt er sich dadurch selbst!

Will man am Projekt eines Panentheismus festhalten, der die Welt weder mit Gott noch mit einem Teil Gottes identifiziert, könnte man versuchen, bei einer „dialektischen Logik" à la Cusanus oder Hegel Zuflucht zu nehmen. Clayton formuliert im Zusammenhang der panentheistischen Verhältnisbestimmung von Gott und Welt: „Univocal language breaks down here, as it often does when we try to express dialectical relations."[36] Der dafür zu zahlende Preis scheint jedoch hoch zu sein: Erstens zieht der Rekurs auf eine dialektische Logik, sofern er vor allem dazu dient, die eigene Position zu retten, den Verdacht auf sich, eine Ad-hoc-Annahme zu sein. Zweitens ist nicht klar, warum man zu einer dialektischen Logik Zuflucht nehmen sollte, wenn mit der qualitativen Lesart a eine konsistente und (wenigstens aus der Sicht vieler Religionsphilosophen und Theologen) sachlich adäquate Gebrauchsweise der Aussage „Gott ist unbegrenzt" vorliegt. Der Panentheist sollte möglicherweise einsehen, dass der Sprachgebrauch, der ihm vorschwebt, mehr Probleme aufwirft, als er löst. Drittens erscheint die Berufung auf eine dialektische Denkform, welche die zweiwertige Logik verabschiedet, im Licht des Hegel-Clayton-Arguments für den Panentheismus inkonsequent, sofern dieses den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch stillschweigend bereits voraussetzt. Es war ja argumentiert worden: Entweder existiere die Welt in Gott, oder sie existiere nicht in Gott; die zweite Option sei auszuschließen, weil sie einen logischen Widerspruch impliziert (denn der unbegrenzte Gott wäre durch die Welt begrenzt und also nicht mehr unbegrenzt); folglich sei die erste Option zu bejahen, der zufolge die Welt in Gott existiert. Das Argument lebt von der Anerkennung des Satzes

vollständig von dieser abhängige, kontingente Seinsdimension auf. Allerdings identifiziert er Gott nicht nur mit der notwendigen Seinsdimension, sondern auch mit dem Sein im Ganzen, das er auch als „ursprüngliche Seinsdimension" und „Gesamtraum, der aber Gott selbst ist", bezeichnet. Mir erschließt sich Puntels Position nicht. Sie wäre in meinen Augen schlüssig, wenn die „kontingente Seinsdimension" ein echter Teil Gottes wäre, was Puntel aber nicht positiv behaupten zu wollen scheint. Vgl. *L. B. Puntel,* Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.-L. Marion, Tübingen 2010, 263–267.

[36] Vgl. *Clayton*, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, 82 f. Ausdrücklich und in Anknüpfung an Cusanus beruft sich der russische Religionsphilosoph Simon L. Frank auf eine transrationale (transzendental-dialektische) Denkform: „Die Gottheit ist im Vergleich mit allem übrigen und in Beziehung zu ihm gerade *deshalb* etwas wirklich ‚ganz anderes', weil sie sich über den alles übrige umfassenden *Gegensatz zwischen ‚Andersheit'* und *‚Nichtandersheit'* erhebt. […] Aus der Transrationalität der Beziehung (der Gottheit zu allem anderen) folgt, daß hier die *tiefste* und *radikalste Andersheit* mit der *tiefsten, innerlichsten Verwandtschaft* oder *Ähnlichkeit* zusammengehen." (*Frank*, Das Unergründliche, 357 f. [Hervorhebungen im Original]) Wolfhart Pannenberg spricht etwa davon, dass Gott die Differenz zwischen einem und allem transzendiert, möchte dies aber nicht in einem monistischen, sondern in einem dialektisch-relationalen Sinn verstanden wissen (sinngemäßes Zitat nach *Craig*, Pantheists in Spite of Themselves, 7).

vom ausgeschlossenen Widerspruch, dem zufolge Gott nicht (zugleich und in derselben Hinsicht) unbegrenzt und begrenzt sein kann.

Wir können vorläufig festhalten: Das Hegel-Clayton-Argument ergibt keinen Sinn, wenn Gottes Unbegrenztheit als qualitative Bestimmung (im Sinn von Lesart a) aufgefasst wird. Ebenfalls problematisch erweist sich das Hegel-Clayton-Argument, wenn es im extensionalen Sinn (von Lesart b) aufgefasst wird. In diesem Fall wird der Ausdruck „unbegrenzt" im Sinn von „alles" interpretiert. Das wiederum hätte für das panentheistische Projekt zur Folge, dass die (von Gott in gewissem Sinn verschiedene) Welt als echter Teil Gottes erachtet werden müsste und somit der Panentheismus in den Pantheismus kippen würde.

Sofern Clayton unter einer Grenze in einem sehr grundsätzlichen Sinn das versteht, wodurch „a thing is this rather than another"[37], impliziert sein Argument nach William L. Craig letztlich eine Bestreitung von Gottes Unendlichkeit:

> Now since Clayton emphatically affirms that God and the world are not identical, but are ontologically distinct, it follows immediately that God is not infinite, since He is bounded by the world. Even if the world exists in God, the world remains as distinct from God as a bacterium in the stomach of a cow is distinct from that cow. Just as the cow is not a bacterium and so has a boundary to its existence set by that bacterium (and vice versa as well), so God is not the world and so has a boundary to His existence. It follows then that God is not absolutely unlimited (He is not the world) and therefore, according to the argument, is finite.[38]

Ad (c): Im Sinn einer dritten Lesart könnte Gottes absolute Unbegrenztheit schließlich auch als unbegrenzte räumliche Ausdehnung aufgefasst werden. Das hätte zumindest den Vorteil, dass dem „en" ein buchstäbliches Verständnis unterlegt würde, wodurch sich der Panentheismus gut von anderen Positionen abgrenzen ließe.[39] Obschon Clayton das „en" andernorts als Metapher für eine Interdependenz von Gott und Welt bezeichnet,[40] liebäugelt er in *God and Contemporary Science* damit, Gott die Attribute umfassender zeitlicher und räumlicher Ausdehnung zuzusprechen:

> [S]pace and time must be thought theologically so that their origin within God becomes clear. […] As God can be present to every now while still summing all now's within the eternal Now that transcends and encompasses finite time, so also God can

[37] *Clayton*, Problem of God, 125.

[38] *Craig*, Pantheists in Spite of Themselves, 16.

[39] Vgl. *Mullins*, The Difficulty with Demarcating Panentheism, 342. Zur Annahme einer räumlichen Ausgedehntheit Gottes vgl. *J. R. Gordon*, Rethinking Divine Spatiality. Divine Omnipresence in Philosophical and Theological Perspective, in: HeyJ 59 (2018) 534–543. Die Auffassung vertrat bekanntlich bereits Newton; vgl. z. B. *Isaac Newton*, De Gravitatione et aequipondio fluidorum, in: *A. R. Hall/M. B. Hall* (Hgg.), Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton. A Selection from the Portsmouth Collection in the University Library Cambridge, Cambridge 1962, 89–156, hier 137; *H. Hudson*, The Metaphysics of Hyperspace, Oxford 2006; *ders*., Omnipresence, in: *Th. P. Flint/M. C. Rea* (Hgg.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford 2009, 199–216.

[40] Vgl. z. B. *Clayton*, Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective, 83.

> be present here while still subsuming all here's within a divine space that transcends and encompasses physical space.[41]

Ebenso wie die absolute Zeit (*divine time*, *eternal Now*), welche die endliche Zeit übersteigt und umfasst, sei der absolute Raum (*divine space*) Ausdruck von Gottes absoluter Unbegrenztheit. Beides verbinde den notwendig existierenden, unendlichen Schöpfer mit der kontingenten, endlichen Schöpfung und ermögliche Gottes buchstäbliche Gegenwart an jedem Raum-Zeit-Punkt des Universums. Mit der Schöpfung komme es somit zu einer Art Einbergung des physischen Universums in den göttlichen Hyperspace.

Die räumliche Lesart ergibt allerdings nur Sinn, wenn „keine Grenze haben" ausschließlich räumlich und nicht im Sinn von „wodurch etwas dieses und nicht ein anderes ist" verstanden wird. Craig wirft Clayton vor, diese Zusammenhänge nicht klar vor Augen gehabt zu haben:

> [I]t is bewildering that Clayton could have thought that by embedding the universe spatio-temporally in God he had done anything to remove the boundaries to God's existence. He seems to have been misled by his own naive language of the impossibility of the infinite's existing „outside of" the finite. He proposes to solve the problem by embedding the world „within" God. This breezy solution completely fails to appreciate that the exteriority with which one is grappling is not spatial but ontological. Any being that is distinct from another is bounded by that other on this analysis, regardless of where they happen to be spatio-temporally located. So even if God has the world inside of Him, He is bounded by the world in that He and the world are two different things. Being thus limited, God, on Clayton's proposal, remains finite.[42]

Claytons Bezugnahme auf einen göttlichen Hyperspace lässt sich retten, wenn Gottes unbegrenzte räumliche Ausdehnung als Implikation seiner absoluten Unbegrenztheit aufgefasst wird. In diesem Sinn könnte Craig wie folgt argumentieren:

(1') Wenn Gott absolut unbegrenzt ist, dann kommt ihm das Attribut unbegrenzter räumlicher Ausdehnung zu.[43]

(2') Wenn Gott das Attribut unbegrenzter räumlicher Ausdehnung zukommt, kann es außerhalb seiner keine räumlich ausgedehnten Entitäten geben.

(3') Also sind alle von Gott verschiedenen, räumlich ausgedehnten Entitäten innerhalb des unbegrenzten Raumes, den Gott aufspannt, zu lokalisieren.

Im Gegensatz zu den eben betrachteten Lesarten a und b lässt sich das Argument für den Panentheismus in diesem Fall einigermaßen problemlos nachvollziehen. Nichtsdestotrotz ist auch die räumliche Lesart von „Gott ist absolut unbegrenzt" etlichen Anfragen ausgesetzt: Wenn Gott aufgrund seiner Natur räumlich ausgedehnt ist, dann gibt es einen absoluten und unbegrenzten Raum. Gegen diese durchaus nicht harmlose metaphysische

[41] *Clayton*, God and Contemporary Science, 89.
[42] *Craig*, Pantheists in Spite of Themselves, 16.
[43] Er umfasst alles räumlich Ausgedehnte, ausgenommen sich selbst.

Vorentscheidung könnte eine Reihe von Gründen sprechen. Diese können hier nicht im Detail diskutiert, sollen aber wenigstens skizziert werden:

(a) Wird die Welt von Gottes Hyperraum umfasst, existiert die Welt nicht außerhalb Gottes, aber Gott außerhalb der Welt.[44] Das mag *per se* noch nicht problematisch sein. Problematisch wäre es jedoch, etwas vorauszusetzen, was nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann: nämlich dass Gott das Attribut unbegrenzter räumlicher Ausdehnung zukommt. Diese Annahme steht nicht nur gegen den theologischen Mainstream, sondern ist selbst unter Panentheisten strittig. Es handelt sich offenbar um eine eklatante Minderheitenposition. Das ist freilich kein Sachargument, darf aber vorweg festgehalten werden.

(b) Nach Auffassung etlicher im Bereich der Philosophie der Physik oder der Naturphilosophie spezialisierter Philosophen spricht die (spezielle) Relativitätstheorie dafür, dass Raum und Zeit miteinander verschränkt und also nicht unabhängig voneinander sind. Für die aus ihrer Sicht extravagant anmutende Annahme eines metaempirischen Raumes (und einer metaempirischen Zeit) müssten gute Gründe ins Feld geführt werden. Die dafür in Frage kommenden philosophischen Gründe werden, weil und sofern die Relativitätstheorie als experimentell bewährt gelten darf, zumindest als vergleichsweise spekulativ und wahrscheinlich auch als kontrovers zu gelten haben.[45]

(c) Sodann steht der Annahme eines absoluten Raumes die naturphilosophische Auffassung entgegen, dass das Universum der konkreten Objekte den Raum unseres Universums aufspannt und der Raum mithin eine ontologisch derivative Größe darstellt. Gemäß dieser Auffassung basiert die Annahme eines potenziell leeren Raumes auf einem Missverständnis bezüglich der Natur des Raumes, sofern gilt: kein Raum ohne konkrete Objekte. „Raum ist nach Standardauffassungen, von Leibniz (über Kant) bis Strawson, ein Epiphänomen, dessen Grundlage die (Form der Anschauung der) Ausdehnung der Dinge ist."[46]

(d) Schließlich ist keineswegs ausgemacht, dass ein absoluter und unbegrenzter Raum überhaupt eine metaphysische Möglichkeit darstellt. Ein unbegrenzter Raum könnte eine unendliche Zahl von Dingen aufnehmen. Philosophen wie William L. Craig haben argumentiert: Eine nicht etwa nur virtuell, sondern aktual unendliche Zahl von Dingen könne nicht existieren, da dies absurde oder zumindest in hohem Maße kontraintuitive Implikationen hätte.[47]

---

[44] Darauf weist hin: *Craig*, Pantheists in Spite of Themselves, 16 Anm. 35.

[45] Vgl. zu dieser Diskussion z. B. *W. L. Craig*, Time and the Metaphysics of Relativity, Dordrecht 2001.

[46] *Ch. Kanzian*, Wie Dinge sind. Noch eine Alltagsontologie, Berlin [u. a.] 2016, 82 Anm. 27.

[47] Vgl. z. B. *W. L. Craig*, Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics, Illinois ^{3}2008, 116–124, der hier u. a. Anleihen bei David Hilberts bekanntem Gedankenexperiment „Hilberts Hotel" macht.

(e) Im Anschluss an platonisch und aristotelisch inspirierte Theologien ließe sich argumentieren, dass räumliche Ausdehnung letztlich Ausdruck metaphysischer Endlichkeit und insofern auch eines Mangels an ontologischer Perfektion ist. Der Grundgedanke wäre dabei: Wenn Gott (als reiner Akt bar jeder Potenzialität) einfach ist, dann sollte er offenbar weder (virtuelle) räumliche noch (virtuelle) zeitliche Teile haben. Räumlich oder zeitliche Teile zu haben, wäre aus dieser Sicht ein Ausdruck metaphysischer Endlichkeit, wie sie Geschöpfen zukommt.

(f) Abgesehen von der Frage, ob räumliche Ausdehnung Ausdruck ontologischer Perfektion ist oder nicht, kann dem panentheistischen Anliegen, Gottes Allgegenwart denkerisch einzuholen, aber auch anders Rechnung getragen werden. Der Theist verfügt hier zumindest über zwei bedenkenswerte Möglichkeiten:

Erstens: Robert Pasnau zufolge nahmen die mittelalterlichen Denker an, dass der *per se* immateriell-raumlose Gott in der materiellen Welt durchaus räumlich gegenwärtig sein kann:

> Medieval Christian authors, despite being generally misread on this point, are in complete agreement that God is literally present, spatially, throughout the universe. One simply does not find anyone wanting to remove God from space, all the way through to the end of the seventeenth century. Of course, no one wanted to say that God has spatial, integral parts. So the universally accepted view was that God exists holenmerically throughout space, wholly existing at each place in the universe.[48]

Die Vorstellung einer ungeteilten Gegenwart lässt sich mithilfe des Verhältnisses der rationalen Seele zum menschlichen Körper veranschaulichen. Als nicht zusammengesetztes und insofern einfaches Formprinzip informiere die Seele den Körper mit allen seinen Teilen: „Sie existiert als ein Ganzes im ganzen Körper und als ein Ganzes auch in jedem Teil des Körpers."[49]

Zweitens: Eine weitere Möglichkeit besteht darin, Gottes Allgegenwart als Eigenschaft zu denken, die mit seinem Wirken einhergeht und von diesem abhängt. In diesem Fall ist Gott in allem gegenwärtig, weil und indem er das Universum als Ganzes und in all seinen Teilen kraft seiner unüberbietbaren Macht, Erkenntnis und Güte erschafft, erhält und lenkt.[50] Eine solcherart kausale und relationale Interpretation von Gottes Gegenwart in der Welt wird unter anderem Thomas von Aquin zugeschrieben.[51] Sie lässt sich mit der Vorstellung verbinden, dass Gott seine Gegenwart an bestimmten Orten in spezifischer und mehr oder weniger intensiver Weise manifestiert:

---

[48] *R. Pasnau*, On Existing All at Once, in: *Ch. Tapp/E. Runggaldier* (Hgg.), God, Eternity, and Time, Farnham [u. a.] 2011, 11–29, hier 19.

[49] *Gasser*, God's Omnipresence in the World, 13 (meine Übersetzung; D. K.). Gasser weist allerdings auch darauf hin, dass die klassischen Beispiele aus der Philosophie des Mittelalters nicht eindeutig für ein buchstäbliches Verständnis einer Gegenwart Gottes im Raum sprechen (ebd. 14).

[50] Vgl. ebd. 15–18.

[51] Vgl. z. B. *J. Jewdab*, God's Omnipresence. A Defense of the Classical View, in: European Journal for Philosophy of Religion 8 (2016) 129–149, hier 147.

> Take Moses and the burning bush as example: The burning bush is not consumed by the fire because God is preventing with His divine power that the natural powers of the fire consume the bush. In addition, God commands Moses to take off his shoes because the place in the direct vicinity of the bush is holy, that is, filled with God's presence due to God's particular action upon and presence in the bush. Thus, in this narrative we can distinguish between a weaker and a stronger form of theophany. The bush not consumed by the fire and from which God speaks to Moses is the very center of God's presence and particular agency. This presence and agency, however, is also emanating to the nearby periphery thereby making the ground around the bush holy. This example highlights how an agentive account of divine omnipresence has the resources to explain how God can simultaneously be present at different places in different degrees.[52]

4. Ergebnis

Dieser Beitrag widmete sich einem Argument für den Panentheismus, das in der Philosophie der Moderne vor allem Hegel stark gemacht hat und heute von Philip Clayton und anderen Panentheisten vertreten wird. Als Ergebnis lassen sich folgende Punkte festhalten:

(1) Das Hegel-Clayton-Argument leidet zunächst an einer Mehr- bzw. Uneindeutigkeit zentraler Ausdrücke. Die Qualifizierung Gottes als „absolut unbegrenzt" lässt mindestens drei Lesarten zu: eine qualitative, eine extensionale und eine lokale. Auch das (Lokal-)Adverb „in" lässt zumindest lokale, mereologische und (in einem näher zu bestimmenden Sinn) relationale Lesarten zu. Bevor nicht bestimmt worden ist, in welchem Sinn die genannten Ausdrücke gebraucht werden, lässt sich schwerlich von einem wohlgeformten und wohlformulierten Argument sprechen.

(2) Das Hegel-Clayton-Argument beansprucht, uns vor zwei einander ausschließende Optionen zu stellen, die kein Drittes zulassen: „Entweder existiert die Welt nicht in Gott und er wird dadurch begrenzt, oder die Welt existiert in Gott und er wird dadurch nicht begrenzt." Diese Alternative erweist sich als problematisch: zum einen, weil die Bedeutung der gebrauchten Ausdrücke nicht klar ist, zum anderen, weil es mindestens eine plausible Lesart von „Gott ist unbegrenzt" gibt, die widerspruchsfrei damit vereinbar ist, dass die Welt nicht in Gott existiert – die qualitative Lesart.

(3) Die Analyse zeigte, dass das Hegel-Clayton-Argument nur im Rahmen einer räumlichen Lesart der Ausdrücke „absolut unbegrenzt" und „in" beziehungsweise „nicht in" einen Sinn ergibt. Aber auch hier bleiben Problemüberhänge. Vor allem stellt sich die Frage, warum wir Gott das Attribut unbegrenzter räumlicher Ausdehnung zuschreiben sollten. Dagegen könnte eine Reihe von Gründen sprechen, die in diesem Beitrag lediglich skizziert, nicht aber ausführlich diskutiert werden konnten. Diese Gründe müssten entkräftet und brauchbare Gründe gegen die theistische Grundannahme

[52] *Gasser*, God's Omnipresence in the World, 17.

eines räumlich nicht ausgedehnten Gottes ins Feld geführt werden, wenn das Argument nicht auf eine *petitio principii* hinauslaufen soll.

(4) Angesichts der in diesem Beitrag angestellten Überlegungen fragt es sich, ob es so etwas wie einen Mittelweg zwischen einem monistischen Pantheismus und einem ontologischen Pluralismus (im Sinn der Negation der These, dass die Welt mit Gott identisch oder ein Teil Gottes ist) überhaupt geben kann. Setzt man die Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch voraus, den Clayton für sein eigenes Argument in Anspruch nimmt, dann scheint ein solcher Mittelweg ausgeschlossen zu sein. Sofern diese Einschätzung zutrifft, sollte der Panentheismus nicht als Alternative zu einem monistischen Pantheismus und einem nicht-monistischen Theismus angesehen werden. (Als Alternative käme, wenn man darauf beharren wollte, nur der mereologische Panentheismus infrage, der die Welt als echten Teil Gottes auffasst, falls man mit dem Autor dieses Beitrags nicht der Meinung ist, dass diese Position sachgemäßer als eine Variante des Pantheismus zu klassifizieren ist.)

(5) Wer das Hegel-Clayton-Argument für unbrauchbar hält, hat das Verhältnis von Gott und Welt freilich noch nicht positiv bestimmt. Eine solche positive Bestimmung hängt vor allem vom favorisierten Gottesverständnis und darüber hinaus vom Weltverständnis ab. Der vorliegende Beitrag ergreift nicht Partei für eine dieser Positionen. Er tendiert im Licht der Ausführungen allerdings zu der Annahme, dass eine fundamentale und vollständige Differenz zwischen Gott und (aktualer) Welt aus jüdisch-christlich-muslimischer Perspektive unhintergehbar ist. An die im Titel dieses Beitrags enthaltene Frage, ob ein Weg am Panentheismus vorbeiführt, wäre daher mit der Gegenfrage zu antworten, ob überhaupt plausible Spielarten des Panentheismus in Sicht sind.[53]

Summary

An influential argument for panentheism, found in Hegel and now advocated by Clayton and others, says that the world must exist in God because otherwise God would no longer be unlimited. He would have a limit at the world and therefore be limited by the world. This article analyzes and criticizes this argument.

[53] Vgl. *P. Hutchings*, Postlude. Panentheism, in: Sophia 49 (2010) 297–300, hier 299. – Zwei anonymen Gutachtern sei für ihre wertvollen Hinweise sehr herzlich gedankt.

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** 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

DOI: 10.23769/thph-95-2020-017 ThPh 95 (2020) 523–545

Kreative Passivität

Überlegungen zur theologischen Anthropologie im Gespräch mit Hartmut Rosa und Eberhard Jüngel

Von Tobias Specker SJ

Am 20. Mai dieses Jahres gab der Soziologe Hartmut Rosa im Deutschlandfunk ein langes Interview zu den Folgen der Corona-Pandemie und wies dabei auch den Religionen eine spezifische Aufgabe zu:

> Wir haben es mit einem Phänomen zu tun, was allenfalls auf einer sehr vermittelten Ebene eine religiöse Bedeutung gewinnen kann. Aber der Diskurs, den wir führen in der Gesellschaft, ist […] vielleicht sogar eine […] Panikreaktion auf Unverfügbares, weil uns das Virus Unverfügbarkeit massiv vor Augen geführt hat. Und wir reagieren gesellschaftlich mit dem Versuch, das wieder verfügbar zu machen […]. Ich glaube, Religion kann und sollte da jetzt nicht so etwas wie Gegenstrategien oder Gegenideen entwerfen. Aber sie kann schon eine Stimme sein, die uns das Verhältnis von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit noch einmal vor Augen führt.[1]

Nun würden wohl wenige Theologen und Theologinnen der Aussage widersprechen, dass Religion mit dem Verhältnis von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit zu tun hat. Prononciert zustimmen würde aber sicherlich Eberhard Jüngel, der formulieren kann: „Zu sein, ohne sich selber zu haben, also ohne sich selbst zu besitzen, und doch nicht nicht, sondern da zu sein – das ist der materiale Gehalt des Geheimnisses kreatürlicher Existenz."[2] Zudem schrieb Jüngel schon 1972: „Der Prozeß menschlicher Selbststeigerung droht die weltlichen Bedingungen menschlicher Existenz zu erschöpfen."[3] Man meint in dieser Warnung die Kritik an der „dynamischen Stabilisierung" und das vom Burnout gezeichnete „erschöpfte Selbst"[4] zu erkennen, das Hartmut Rosa wiederholt als Gegenbild zu seiner zentralen Kategorie der Resonanzerfahrung dient.[5] Nun mag der evangelische Offenbarungstheologe wohl auf den ersten Blick der leicht katholisierenden Allgemeinreligiosität Rosas genauso wenig abgewinnen können wie umgekehrt der

[1] *H. Rosa*, Was in unserer Gesellschaft wirklich systemrelevant ist. Hartmut Rosa im Gespräch mit Susanne Fritz (https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich.886.de.html?dram:article_id=477022; letzter Zugriff: 29.07.2020).

[2] *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen [8]2010, 519.

[3] *E. Jüngel*, Lob der Grenze, in: *Ders.*, Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch, Tübingen 2002, 371–377, hier 375.

[4] *A. Ehrenberg*, Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2004.

[5] „Der rasante Anstieg von Depression- und Burnouterkrankungen, so möchte ich zeigen, resultiert nicht in erster Linie aus Arbeits-, Tempo- oder Anforderungsüberlastung, sondern aus dem *Zusammenbruch der für die Subjekte konstitutiven Resonanzachsen*" (*H. Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin [3]2016, 78 [Hervorhebung im Original]). Vgl. ebd. 179f. und 202–204.

Vorzeigesoziologe einer ökologischen Wachstumskritik dem bürgerlichen Konservativismus des Tübinger Systematikers. Doch wenn Charles Taylor in einer sympathisierenden Auseinandersetzung mit Rosa die Dimension der Rezeptivität hervorhebt und in der Folge die Dimension der „patiency" einer Überbetonung der „agency" gegenüberstellt,[6] so lenkt er den Blick auf diejenige anthropologische Dimension, für die in der Bandbreite gegenwärtiger theologischer Anthropologie gerade Eberhard Jüngel und sein „phänomenologische[r] Primat der Passivität"[7] steht.

Aus dieser skizzenhaften Collage kann nun das spezifische Erkenntnisinteresse in der Auseinandersetzung mit Hartmut Rosa formuliert werden, dessen Position bereits größere Aufmerksamkeit in theologischen Diskursen gefunden hat.[8] So soll hier Rosa in der Weise in das Gespräch mit Jüngel gebracht werden, dass deren Anschlussfähigkeit und wechselseitige Befruchtung innerhalb des Themenfeldes einer theologischen Anthropologie geprüft werden kann.[9] Die Positionen sollen genauer anhand von Jüngels Begriff der „kreativen Passivität" aufeinander bezogen werden: „Resonanz" als theologieaffiner soziologischer Begriff und „kreative Passivität" als phänomenologieaffiner theologischer Begriff, so die These, ergänzen sich in fruchtbarer Weise.[10] Schließlich soll das Zueinander von Rosa und Jüngel auch für das interkonfessionelle Gespräch, spezifisch hinsichtlich des „mere passive (iustificari)", genutzt werden. Michael Seewald formuliert anlässlich des 20. Jahrestages der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (GER): „Was die GER über Passivität und Personalität des Menschen im Geschehen

---

[6] Vgl. *Ch. Taylor*, The Ethical Implications of Resonance Theory, in: *J.-P. Wils* (Hg.), Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa, Baden-Baden 2019, 71–86, hier 75 und 81 f.

[7] *A. Langenfeld/M. Lerch*, Theologische Anthropologie, Paderborn 2018, 143.

[8] „Es leidet nun keinen Zweifel, dass Rosas Resonanztheorie vor allem und gerade im kirchlich-christlichen Milieu auf große Resonanz gestoßen ist. Der Bogen spannt sich vom Kirchentag einerseits, Konventen und Pfarrkonferenzen andererseits über kirchliche Akademien bis hin zu den theologischen Fakultäten" (*M. Laube*, „Eine bessere Welt ist möglich". Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie von Hartmut Rosa, in: PTh 107 [2018] 356–370, hier 357). In systematisch theologischer Hinsicht ist vor allem die Quaestio Disputata „Zu schnell für Gott" von Tobias Kläden und Michael Schüßler, die auch pastoraltheologische Überlegungen einbezieht, sowie der stärker philosophisch orientierte Sammelband „Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa" von Jean-Pierre Wils zu nennen. Während erstere kritisch die Frage einer immanenten Soteriologie untersucht, nimmt der zweite stärker die Frage nach der Gerechtigkeitskonzeption in den Blick. Ertragreich für die vorliegenden Überlegungen ist der soeben zitierte Artikel von Martin Laube in der Septemberausgabe der Monatsschrift „Pastoraltheologie" von 2018, die sich insgesamt der Resonanztheorie Rosas widmet.

[9] Die Überlegungen schließen sich an die knappen Andeutungen Laubes an; vgl. *Laube,* Überlegungen, 361–363.

[10] Von hierher erklärt sich auch die Auswahl Rosas. Natürlich läge es durchaus nahe, Jüngel in das Gespräch mit Bernhard Waldenfels, spezifischer mit seiner Konzeption der Responsivität zu bringen. Waldenfels setzt sich ja selbst in „Hyperphänomene" (Berlin 2012) wiederholt mit der Jüngel-Tradition (spezifisch mit Dalferth und Stoellger) auseinander. Der Mehrwert Rosas ist es, Entsprechungen zu Jüngels Überlegungen nicht nur im phänomenologischen, sondern auch im sozialtheoretischen Kontext zu finden und sie damit noch konkreter und gesellschaftsbezogener zu verorten.

der Rechtfertigung zu sagen hat, ist wenig überzeugend."[11] Ohne diesen Mangel umfassend beheben zu können, wollen die folgenden Überlegungen auch einen Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Passivität und Personalität leisten. Darstellend wird hierzu zunächst die Position Rosas im Blick auf ihre anthropologische Dimension knapp skizziert und sodann der Begriff der „kreativen Passivität" bei Jüngel umrissen. Auswertend werden die beiden Positionen einander zugeordnet, die wechselseitige Bereicherung festgehalten und die Auswertung abschließend auf eine interkonfessionelle Verständigungsmöglichkeit hin verlängert.

1. Rosas „Soziologie der Weltbeziehung": (Auch) eine Anthropologie der Passivität

Eine wichtige Begabung Hartmut Rosas, Professor für allgemeine und theoretische Soziologie in Jena und Direktor des Max-Weber-Kollegs in Erfurt, liegt in seinem Gespür für prägnante Metaphern und in seiner Fähigkeit, sie so in Umlauf zu bringen, dass sie nicht nur Fachgrenzen, sondern auch die der akademischen Welt überschreiten. In diesem Sinne kann man sein bisheriges Werk leicht anhand der drei Metaphern „Beschleunigung", „Resonanz" und „Unverfügbarkeit" gliedern und seine zentralen Anliegen benennen:[12] In der Beschleunigungsmetapher, die Rosas Arbeiten bis zum Beginn der 2010er Jahre charakterisiert, konzentriert sich sein Anliegen darauf, den Entfremdungsbegriff wiederzubeleben. Der Grundgedanke ist, dass Entfremdung[13] durch diejenige Veränderung der Zeitstrukturen bewirkt wird, die für die Moderne charakteristisch ist: Nach Rosa zeichnet sich die Moderne durch das Ineinandergreifen dreier verschiedener Dimensionen der Beschleunigung aus, nämlich der Beschleunigung durch technische Innovationen, der Beschleunigung des sozialen Wandels und der Beschleunigung des Lebens-

[11] *M. Seewald*, Glaube und Rechtfertigung. Zu Kritik und Weiterführung der Gemeinsamen Erklärung aus römisch-katholischer Sicht, in: *B. Oderdorfer/Th. Söding* (Hgg.), Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2019, 111–134, hier 127. Vgl. ebd. 118. Seewald bezieht sich auf Nr. 21 der GER, in der es heißt: „Wenn sie [die Lutheraner] betonen, daß der Mensch die Rechtfertigung nur empfangen kann (mere passive), so verneinen sie damit jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung, nicht aber sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird" (*Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang [Annex] zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Paderborn 1999, 16).

[12] Damit beschränkt sich Rosas Begabung natürlich nicht auf die poetische Fähigkeit zur Metaphernbildung, sondern zeigt sich auch in deren argumentativer Entfaltung; vgl. *Laube*, Überlegungen, 363 f.

[13] „Entfremdung kann dabei zunächst als ein Zustand definiert werden, in welchem Subjekte Ziele verfolgen oder Praktiken ausüben, die ihnen einerseits nicht von anderen Akteuren oder äußeren Faktoren aufgezwungen wurden – sie verfügen durchaus über praktikable alternative Handlungsmöglichkeiten –, welche sie aber andererseits nicht ‚wirklich' wollen oder unterstützen" (*H. Rosa*, Beschleunigung und Entfremdung, Berlin [7]2019, 120).

tempos in einer Verdichtung der individuellen Erlebnis- und Handlungsepisoden.[14] Wenn diese wie in einer Feedback-Schleife zusammenwirken, kommt es zur spezifischen Formation der Moderne, der „dynamischen Stabilisierung": Die Beschleunigung ist nun nicht mehr zum Fortschritt, sondern zum Erhalt des Status quo nötig.[15] Es bedarf der steten immanenten Steigerung durch effizientere Potentialentfaltung, durch originellere Innovation, höhere Produktivität und umfassendere Outputkontrolle, um den Verlust des Erreichten zu verhindern. In der Folge wird auf gesellschaftlicher Ebene die Koordination funktional differenzierter Segmente problematisch, zum Beispiel zwischen ökonomischen Transaktionen, technischen Innovationen und deliberativer politischer Willensbildung.[16] Auf individueller Ebene droht das Individuum in voneinander abgeschlossene, unverbundene Erlebnisepisoden zu zerfallen. Insgesamt diagnostiziert Rosa eine „tiefgreifende, strukturelle Verzerrung der Beziehung zwischen Selbst und Welt"[17], deren verzerrter, das heißt entfremdeter Charakter gerade in einer „Beziehung der Beziehungslosigkeit"[18] liegt. Konsequent führt Rosa in seinem großen Buch *Resonanz* von 2016 das Gegenstück zum Entfremdungsbegriff, nämlich seine Theorie des guten Lebens,[19] als eine „Soziologie der Weltbeziehung" aus, wie es der Untertitel formuliert. Er will damit klarstellen, dass er kein essenzialisierendes, sondern ein relationales Konzept des nichtentfremdeten Lebens vertritt. Zugleich handelt es sich um „Soziologie", denn es geht Rosa sowohl um ein normatives Konzept als auch um die Analyse der gesellschaftlichen Ermöglichungsbedingungen.[20] Inhaltlich konzentriert sich die Theorie des guten Lebens in der Resonanzmetapher, deren Gehalt Rosa wie folgt wiedergibt: „Resonanz ist eine durch Af←fizierung und E→motion, intrinsisches Interesse und Selbstwirksamkeitserwartung gebildete Form der Weltbeziehung, in der sich Subjekt und Welt gegenseitig berühren und zugleich transformieren."[21] Affizierung, Selbstwirksamkeit, Transformation und Unverfügbarkeit stellen komprimiert ihre Basiselemente dar.[22] Das letzte Element, das hier als Teilelement des Resonanzbegriffs auftritt, kann zugleich als dritte prägnante Metapher angesehen werden: In der jüngsten Publikation, die auch eine Art Volksausgabe des umfänglichen Resonanzbuches ist, setzt Rosa die Unverfügbarkeit in den Buchtitel und betont das

[14] Vgl. ebd. 20–33.
[15] Vgl. z. B. *Rosa*, Resonanz, 44.
[16] Vgl. *Rosa*, Beschleunigung, 80 und 99–106.
[17] Ebd. 123.
[18] *Rosa*, Resonanz, 316.
[19] „*Resonanz ist das Andere der Entfremdung*, so lautet die begriffliche Kernthese dieses Buches" (ebd. 306 [Hervorhebung im Original]).
[20] „Dies wirft allerdings die schwierige Frage auf, ob Resonanz kategorial als ein normatives oder ein deskriptives Konzept zu verstehen ist. Tatsächlich behaupte ich, dass sie beides ist" (ebd. 293).
[21] Ebd. 298.
[22] Vgl. *H. Rosa*, Unverfügbarkeit, Wien/Salzburg [4]2019, 38–46.

Moment der Nichtherstellbarkeit der Weltbeziehungen, die die Resonanzmetapher in den Blick brachte. Die Unverfügbarkeit bindet Entfremdungsanalyse und die Theorie des guten Lebens zusammen und akzentuiert noch einmal die widersprüchliche Situation der Moderne: Angetrieben von einer erhöhten Sensibilität für sprechende Weltbeziehungen, die durch Unverfügbarkeit charakterisiert sind, bringt die Moderne anhand der Ressourcenlogik immer mehr Welt in ihre Verfügbarkeit. Einerseits unterläuft sie so systematisch und konstitutiv das Ziel ihrer eigenen Sehnsucht, andererseits bewirkt sie, „dass in vielen Lebensbereichen die lebenspraktische Unverfügbarkeit zurückkehrt, allerdings in verwandelter und beängstigender Form, gleichsam als selbst erschaffenes Monster“[23]. Durch die knapp skizzierten Phasen und Anliegen – so ist nun in einem ersten Schritt zu zeigen – zieht sich eine anthropologische Dimension.

1.1 Die anthropologische Dimension der „Soziologie der Weltbeziehung“

Sowohl die Analyse „beschleunigungsinduzierte[r] Entfremdungserfahrung“[24] als auch die Theorie des guten Lebens in der „Soziologie der Weltbeziehung“ bringen nicht nur sozial-strukturelle Aspekte (wie Mobilität, Verstädterung, Kapitalakkumulation, ökonomisches Wachstum, Innovationsverdichtung), sondern auch eine Umstellung der kulturellen Orientierung in den Blick, so zum Beispiel im Nachweis der konstitutiven Widersprüchlichkeit zwischen Resonanzverlangen und Verfügbarkeitslogik[25] oder in der Unterscheidung von Anverwandlung und Aneignung[26]. Die Analyse kultureller Orientierungen beruht jedoch auf anthropologischen Grundannahmen: So unterscheidet Rosa „Resonanzerfahrungen, Resonanzachsen und Resonanzsphären einerseits und Resonanz als dispositionale Haltung andererseits“[27]. Während erstere in den Bereich der sozialen Analyse gehören,[28] ist die dispositionale Haltung der anthropologischen Ebene zuzuordnen, auch wenn diese natürlich durch gesellschaftliche Prägungen

[23] Ebd. 124.

[24] *Rosa*, Beschleunigung, 146.

[25] Vgl. *Rosa*, Unverfügbarkeit, 45 f., und ausführlich *ders.*, Resonanz, 517–630.

[26] Explizit z. B. in *Rosa*, Resonanz, 318. So spricht Rosa ausdrücklich von einem „kulturellen Paradigmenwechsel“ (ebd. 725).

[27] *H. Rosa*, Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft. Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne, in: *T. Kläden/M. Schüßler* (Hgg.), Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz, Freiburg i. Br. [u. a.] 2017, 18–51, hier 42, und *Rosa*, Resonanz, 325.

[28] Resonanzsphären sind die resonanzermöglichenden bzw. -verhindernden „Institutionen, Praktiken und Vergesellschaftungsmodi“ wie z. B. „Arbeit und Familie, aber auch die Kunst, die Religion und die Natur“ (*Rosa*, Resonanz, 294). Zu Resonanzachsen werden diese Sphären, insofern sie Resonanzerfahrungen stabilisieren (vgl. ebd. 296). Im Hauptteil des Resonanzbuches ordnet sie Rosa drei Dimensionen zu und unterscheidet horizontale (z. B. Familie und Freundschaft), diagonale (z. B. Beziehung zu Objekten und Arbeitsgegenständen) und vertikale (Kunst, Natur und Religion) Resonanzachsen (vgl. ebd. 331–514).

begünstigt oder erschwert wird.[29] Konsequent widmet sich auch der ganze erste Teil des Resonanzbuches den leiblichen, affektiven und kognitiven Weltbeziehungen.[30]

Die dispositionale Resonanz ist nun in Rosas Argumentation eine grundlegende Dimension. So formuliert er im Blick auf die Ontogenese: „Dabei gilt es zu beachten, dass Resonanzbeziehungen nicht als etwas begriffen werden, das erst mühsam kulturell gelernt werden müsste: Kinder und schon Säuglinge erscheinen vielmehr von Geburt an ‚auf Resonanz geeicht' […]."[31] Diesen ontogenetischen Befund weitet er phylogenetisch aus und postuliert, es sei nicht unwahrscheinlich, „dass es just die spezifische Qualität der Resonanzfähigkeit ist, welche die Entwicklung des sozialen Lebewesens Mensch befördert hat"[32]. Dementsprechend folgert er ausdrücklich: „Im Ergebnis erweist sich […] sowohl das Resonanzverlangen als auch die Resonanzsensibilität des Menschen als anthropologisch verankert."[33] Getreu dem „deskriptiv-normative[n] Monismus"[34], der die Methodologie seiner Untersuchungen charakterisiert, schreckt Rosa deshalb auch nicht vor dem Anspruch zurück, in den sozialen Praktiken „Widersprüche zur menschlichen Natur"[35] aufzudecken. Gegen den naheliegenden Vorwurf einer anthropologischen Essentialisierung[36] präzisiert er: „Nach meiner Analyse sind wir nicht von unserem wahren inneren Wesen entfremdet, sondern von unserer Fähigkeit, uns die Welt ‚anzuverwandeln'."[37] Er bestimmt die dispositionale Resonanz damit im Rahmen einer „relationalen Ontologie"[38] beziehungsweise relationalen Anthropologie,[39] die ihn durchaus mit Jüngels Anthropologie verbindet. Denn Jüngel brachte bereits 1975 in

[29] Vgl. *Laube*, Überlegungen, 368.
[30] Vgl. *Rosa*, Resonanz, 83–143.
[31] *Rosa*, Weltbeziehungen, 40.
[32] *Rosa*, Resonanz, 247; vgl. ebd. 120 f. und 134.
[33] Ebd. 269. Nüchtern stellt Bucher fest: „Rosa bietet damit einen zugleich anthropologischen wie soziologischen Entwurf […]" (*R. Bucher*, Was erlöst? Die Theologie angesichts soziologischer [Welt-]Frömmigkeit in spätkapitalistischen Zeiten, in: *Kläden/Schüßler* [Hgg.], Zu schnell für Gott?, 310–333, hier 311).
[34] *H. Haker*, Resonanz. Eine Analyse aus ethischer Perspektive, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 33–44, hier 33. Vgl. *Rosa*, Resonanz, 749.
[35] *Rosa*, Resonanz, 312.
[36] Verhalten formuliert Kühnlein: „Rosas Soziologie der Weltbeziehung ist also dispositionale Phänomenologie, strukturelle Gesellschaftskritik und normative Theorie der Moderne in einem" (*M. Kühnlein*, Die Resonanz spricht nicht. Anmerkungen zur monistischen Weltbeziehungssoziologie von Hartmut Rosa, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 87–98, hier 90). Vgl.: „Man wünschte sich von Rosa an dieser Stelle [Rosas Behandlung der Spiegelneuronen; T. S.] eine ausführlichere Diskussion über das Verhältnis von naturalistisch-anthropologischer Grundlage und sozialphilosophischer Theoriebildung" (*E. L. Neuhann/R. Kaczynski*, Rezension zu: *H. Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, in: Zeitschrift für philosophische Literatur 4/3 [2016] 42–53, hier 47 [https://zfphl.org/article/view/35387/32878; letzter Zugriff: 29.07.2020]).
[37] *Rosa*, Beschleunigung, 144; vgl. auch *ders.*, Weltbeziehungen, 39.
[38] Er meint damit die Gleichursprünglichkeit von „Welt" und „Subjekt"; vgl. *Rosa*, Resonanz, 36 und 256 f.
[39] Vgl. ebd.

seinem Artikel „Der Gott entsprechende Mensch“, ganz in der Linie Karl Barths, die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit seiner Sozialität, mit seiner beziehungshaften Struktur, zusammen: „Des Menschen Gottebenbildlichkeit impliziert also dessen sozietäre Struktur.“[40]

Es ist deutlich geworden, dass hier zu Recht auf Rosas Analysen im Kontext anthropologischer Überlegungen zurückgegriffen wurde. In einem zweiten Schritt gilt es nun herauszustellen, dass die anthropologische Dimension inhaltlich durch die Wertschätzung des Passiv-Pathischen[41] charakterisiert ist.

1.2 Die Wertschätzung des Passiv-Pathischen

Die Wertschätzung des Passiv-Pathischen ist bereits in der Beschleunigungsthematik angelegt. Rosa arbeitet in kritischer Absicht heraus, dass die „dynamische Stabilisierung als Strukturimperativ der Moderne“ nicht nur auf institutioneller wie individueller Ebene Synchronisationsleistungen erheblich erschwert,[42] sondern das Individuum auch dazu antreibt, auf die Verunsicherung mit Ressourcenakkumulation zu reagieren. Diese Strategie läuft jedoch ins Leere, weil das Handeln durch die Akkumulation von Potenzen und Optionen bei gleichzeitiger Unfähigkeit, sie einzulösen, ersetzt wird.[43] In den Resonanzanalysen vertieft Rosa diesen Gedanken:[44] Das der unplanbaren Zukunft und dem steten Wandel ausgesetzte Ich muss möglichst viele ausgebildete Fähigkeiten, physische und psychische Gesundheit, sozial anerkannte Erfahrungen (Reisen, kosmopolitische Gewandtheit, originelle Hobbys, kreativen Output), ja sogar soziale Beziehungen (*networking*) zur Verfügung haben, um sie in allen Unwägbarkeiten einsetzen zu können. Die lebendige Erfahrung wird zum verfügbaren Kapital umgewandelt.[45] Damit aber dominiert ein aktiv herstellendes Charakteristikum über das erfahrend-erlebende Moment.[46] Zumindest implizit sind die Beschleunigungsanalysen

---

[40] *E. Jüngel*, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: *Ders.*, Entsprechungen, 290–317, hier 301.

[41] Die Zusammenstellung der Passivität mit dem Pathischen will bereits hier anzeigen, dass es nicht um einen bloßen Gegensatz zur Aktivität bzw. Spontaneität geht. Einerseits kommen so die Charakteristika des Widerfahrnisses, des Ereignishaften und der Transformation in den Blick, andererseits wird die Aufmerksamkeit auf ein basales Pathos, eine Urpassivität gelenkt. Vgl. *M. Wälde*, Passivität, in: HWPh 7 (1989) 164–168, und *R. Meyer-Kalkus*, Pathos, in: HWPh 7 (1989) 193–199.

[42] Auf institutioneller Ebene stellt sich die Problematik, die funktional differenzierten Subsysteme zu synchronisieren (z. B. die deliberative politische Willensbildung mit der technologischen Innovationsdichte). Auf individueller Ebene wird es schwierig, Kontinuität in Ich-Narrationen zu stiften. Vgl. *Rosa*, Beschleunigung, 99–106.

[43] Vgl. ebd. 134 f.

[44] Er bezeichnet die Akkumulation nun als „Strategie der Reichweitenvergrößerung“ (*Rosa*, Resonanz, 28).

[45] Vgl. ebd. 15–20.

[46] Die Weltreichweitenvergrößerung widerspricht dem zentralen Satz von Bernhard Walden-

damit eine Kritik der Dominanz aktiver über passiv-pathische Welt- und Selbstbeziehungen.

Deutlicher tritt die Wertschätzung des Passiv-Pathischen nun in der Theorie des guten Lebens zum Vorschein. So sind die bereits benannten vier Charakteristika des Resonanzbegriffs – Affizierung, Selbstwirksamkeit, Transformation und Unverfügbarkeit – allesamt auf eine Wertschätzung des Passiv-Pathischen angelegt: Ganz offensichtlich ist die Affizierung passiv-pathisch konzipiert.[47] Bereits hier ist zu betonen, dass die Passivität des Berührtwerdens jedoch mehr ist als ein bloßes Erleiden, gar eine Verletzung.[48] Denn im Berührtwerden herrscht kein Reiz-Reaktions-Muster vor. Vielmehr knüpft Rosa an die Leibphänomenologie von Thomas Fuchs an, dessen phänomenologische Anthropologie das Ich-Bewusstsein mit seiner Fähigkeit zur distanzierten Reflexion aus einem grundlegenden leiblichen Berührtwerden entstehen lässt.[49] Umgekehrt steht auch die entgegengesetzte Bewegungsrichtung, die Selbstwirksamkeit, der Priorisierung des Passiv-Pathischen nicht entgegen. Denn Rosa kritisiert die intentionalistisch-kausalistische Grundtendenz der Selbstwirksamkeitsforschung und bringt sie mit der Empathieforschung zusammen.[50] Für ihn ist Selbstwirksamkeit mehr als Handlungsdurchsetzung und beschränkt sich nicht auf planvolle Gestaltung der Umwelt. Sie ist auch Beziehungsstiftung und Erreichenkönnen von Welt. Ebenfalls ist das Charakteristikum der Transformation passiv-pathisch charakterisiert. Denn dem Ich, das durch die Affizierung verändert wird, ist das Ergebnis der Veränderung notwendig entzogen, soll es zu eigentlichem Resonanzgeschehen kommen: „Wenn sie [die Resonanz] eintritt, verwandeln wir uns, aber es ist unmöglich vorherzusagen, in welche Richtung wir uns verändern […]. [Damit] steht sie in einem grundlegenden Spannungsverhältnis zur sozialen Logik der unablässigen Steigerung und Optimierung […]."[51] Der Eckpfeiler des Passiv-Pathischen aber ist die Unverfügbarkeit, die sich gleich in dreierlei Hinsicht ausprägt: Erstens ist nicht planbar, ob sich Resonanz einstellt.[52] Rosa betont deswegen das Moment des Entgegenkommens: Alles Entscheidende geschieht, weil es sich, weil sich etwas zeigt.[53] Zweitens ist auch dort, wo sich Resonanz einstellt, nicht abzusehen oder gar einzukalkulieren, in welche Richtung man sich durch

---

fels: „‚Erfahrung machen' heißt, etwas durchmachen und nicht etwas herstellen" (*B. Waldenfels*, Topographie des Fremden, Frankfurt a. M. 1997, 19).

[47] Rosa macht dies auch graphisch deutlich, indem er „Af←fizierung und E→motion" einander zuordnet (*Rosa*, Resonanz, 298).

[48] Zur Abgrenzung von der Verletzung vgl. *H. Rosa*, Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 11–31, hier 21 f.

[49] Vgl. *Th. Fuchs*, Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie, Stuttgart 2000, 253–301, und *Rosa*, Resonanz, 83–143, sowie *ders.*, Unverfügbarkeit, 38 f.

[50] *Rosa*, Resonanz, 211–214 und 269–274; vgl. auch *ders.*, Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 191–212, hier 195 f. und 200.

[51] *Rosa*, Unverfügbarkeit, 44.

[52] Vgl. ebd. 51 f.

[53] Vgl. ebd. 58.

das Resonanzgeschehen verwandelt.[54] Drittens ist das Resonanzereignis selbst, auch wenn es durch die Ausbildung von Resonanzachsen und spezifischen Resonanzsphären stabilisiert werden kann, nicht wiederholbar und speicherbar.[55] Dementsprechend ist die Unverfügbarkeit gleichsam der Garant der Resonanz und versetzt das Ich grundlegend in die Position des Empfangenden. Insgesamt ist es also gerechtfertigt, das Moment des Passiv-Pathischen als Mitte des Resonanzbegriffs anzusehen.

Die Zentralität des Passiv-Pathischen zeigt sich schließlich auch darin, dass das Denken Rosas von einer immer deutlicher zu Tage tretenden Kritik der Autonomie durchzogen ist. Während Rosa in *Beschleunigung und Entfremdung* einen positiven Autonomiebegriff vertritt und die Erosion der Autonomie durch die Konkurrenz- und Beschleunigungslogik als das eigentliche Problem ansieht,[56] deutet er das Autonomieverlangen in den Resonanzanalysen kritisch: Es stellt, so Rosa, „nicht die Lösung für ihre Entfremdungserfahrungen dar, sondern bildet eher eine ihrer Ursachen, insoweit es dem Bestreben, *immer mehr Welt in Reichweite und unter Kontrolle zu bringen*, zugrunde liegt“[57]. Resonanz ist deshalb „konstitutiv auf eine erfahrbare Begrenzung von Autonomie angewiesen“[58]. Noch pointierter formuliert Rosa seine „zweite Autonomiethese“ an späterer Stelle: „Allerdings ist der Autonomiegedanke nicht nur zum Opfer des Steigerungsspiels geworden, sondern zählt vermutlich mit zu den ‚Tätern‘.“[59] Bedeutsam ist nun, dass der Kern der Problematisierung von Autonomie explizit in der Tilgung von Passivität und Pathos liegt:

> Autonomie als das Andere der Entfremdung zu bestimmen, so scheint mir, bedeutet daher […] die auf Beherrschung und Verfügbarmachung ausgerichtete ‚intentionalistische‘ Dimension der Selbstwirksamkeit auf Kosten der einwirkenden, prozessorientierten und antwortenden Selbstwirksamkeit überzubetonen und die ‚pathische‘ Seite gelingender Weltbeziehungen aus dem Blick zu verlieren.[60]

Entfremdung als Vorenthaltung von Handlungsmöglichkeiten und Erfahrung von Machtlosigkeit zu bestimmen, greift also zu kurz.[61] Vielmehr steigert die Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten und Verfügbarmachung von Ressourcen das Problem, das bekämpft werden sollte. Konsequent spricht Hille Haker von einem „post-autonomen Freiheitsbegriff“[62]. Doch

---

[54] Vgl. ebd. 44 f. und 63.
[55] Vgl. ebd. 59 f.
[56] So geht es ihm dort um die kritische Feststellung einer „wachsenden Kluft zwischen dem Projekt der Moderne – Autonomie – und der spätmodernen Phase sozialer Beschleunigung“ (*Rosa*, Beschleunigung, 120), in der die ethischen Vorstellungen der Selbstbestimmung durch strukturelle Bedingungen des Handelns „systematisch unterlaufen werden“ (ebd.). Vgl. ebd. 60, 74, 113–121.
[57] *Rosa*, Resonanz, 314 (Hervorhebung im Original).
[58] Ebd.
[59] *Rosa*, Weltbeziehungen, 30.
[60] *Rosa*, Resonanz, 303; vgl. ebd. 314 f.
[61] Vgl. *Rosa*, Weltbeziehungen, 40.
[62] *Haker*, Resonanz, 36; vgl. auch *Laube*, Überlegungen, 365 f. So kann ich der Interpre-

damit, so ist in einem dritten Schritt zu zeigen, redet Rosa in keiner Weise einer Repristination vormoderner Heteronomie das Wort.

1.3 Passivität ohne Heteronomie

Bereits die Metapher der Resonanz baut auf dem Charakteristikum auf, dass sich ein Fremdimpuls in eine Eigenschwingung übersetzt. Und auch in der argumentativen Entfaltung der Resonanzmetapher müht sich Rosa, die Unverfügbarkeit des Resonanzgeschehens von einer bloßen Fremdbestimmung zu unterscheiden und die Eigenbeteiligung im Geschehen zu unterstreichen. So formuliert er dezidiert: „Auf der anderen Seite aber lässt sich von Resonanz nur und erst dann sprechen, wenn auf diese Berührung (oder Anrufung) eine eigene, aktive *Antwort* erfolgt."[63]

Dementsprechend grenzt Rosa die Resonanz vom Echo ab und unterscheidet das Moment einer Synchronresonanz von einer Responseresonanz: Auch wenn die antwortende Eigenfrequenz (Responseresonanz) tatsächlich zu einem Moment des Gleichklangs (Synchronresonanz) führen kann, so geht es keineswegs um dauerhafte Konsonanz, gar um ein Verschwinden der Differenzen, sondern darum, auch Dissonanzen produktiv zu nutzen.[64] Zudem sieht Rosa die „generelle Neigung der (Spät-)Moderne, Resonanzbeziehungen zu passivieren"[65], kritisch. Vor allem aber betont er, dass in der Resonanzbeziehung auch Selbstdifferenz und Selbstdistanzierung nötig seien. Kulturleistungen bauten auf Resonanzblockierung auf.[66] Damit entstehe eine konstitutive Verschränkung von Repulsion und Resonanz, in der die Resonanz sowohl grundlegender als die sich verschließende Repulsion als auch zugleich das Gegenüber zur Repulsion sei, so dass beide zusammen erst die geglückte Erfahrung ausmachten.[67] Mit der grundlegend anthropo-

---

tationslinie von Schüßler, Rosa erhalte die moderne Subjekt- und Geschichtszentriertheit und arbeite der theologischen Erhaltung des modernitätsfreundlichen, „subjektzentrierten Entdeckungsmodus" zu (*M. Schüßler*, Beschleunigungsapokalyptik und Resonanzutopien. Eine theologische Kritik der Zeit- und Sozialphilosophie Hartmut Rosas, in: *Kläden/Schüßler* [Hgg.], Zu schnell für Gott?, 153–184, hier 180) nicht folgen. Dass Rosas Theorie eine „subjektstarke, gesellschaftskritische und religionsaffine Sozialphilosophie" (ebd. 165) sei, wird meines Erachtens der Entwicklung von Rosas Denken nicht gerecht.

[63] *Rosa*, Schlüsselbegriff, 18 (Hervorhebung im Original); vgl. *ders.*, Resonanz, 282 f.

[64] Vgl. *Rosa*, Resonanz, 283 f., und *ders.*, Schlüsselbegriff, 22–24. Dies bringt ihm die entschiedene Kritik von Hilge Landweer ein, die den zweipoligen um einen einpoligen Resonanzbegriff erweitern will (*H. Landweer*, „Gute" und „schlechte" Resonanzen? Ein Vorschlag zur Erweiterung von Hartmut Rosas Resonanztheorie, in: *Wils* (Hg.), Resonanz, 57–70, hier 69).

[65] *Rosa*, Resonanz, 498. Gerade in Bezug auf die Naturbeziehungen kritisiert er die Tendenz, aus der entfremdeten stummen Welt „Resonanzoasen" auszusondern, in denen sich das erschöpfte Selbst ohne transformierende Anverwandlung vermeintlichen Resonanzerfahrungen hingibt; vgl. ebd. 467–472.

[66] Ebd. 256 und 650–654.

[67] Vgl. ebd. 316–328; *Rosa*, Weltbeziehungen, 40 f., und *Laube*, Überlegungen, 366 f. Interessanterweise steht diese Ambivalenz in genauer struktureller Entsprechung zu Philipp Stoellgers Überlegungen zur theologischen Bedeutung der Passivität, der eine korrelative Passivität (aus Gegenüberstellung von Aktivität und Passivität) und eine quer stehende Passivität (Urpas-

logischen Dimension von Rosas Theorie, der Wertschätzung des Passiv-Pathischen sowie der Abgrenzung gegen Fremdbestimmung und Heteronomie ist der Horizont umrissen, vor dem nun der Begriff der kreativen Passivität erläutert werden kann.

2. Zum Begriff der „Kreativen Passivität": Mehr als eine „negative Anthropologie"[68]

Der Bedeutungsgehalt der „kreativen Passivität" erschließt sich, indem man in diachroner Folge drei exemplarische Kontexte seiner Verwendung nachzeichnet: Der Begriff der kreativen Passivität taucht bei Jüngel wohl zuerst in dem Aufsatz „Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen" von 1985 auf. Dort schreibt er:

> Um sich als ein solcher, als ein mit sich selbst begabter Mensch kennenzulernen, muß das unentwegt tätige und wirkende Ich, muß der Leistungsmensch sich allerdings in seinem Tätigsein *elementar unterbrechen* lassen. Und so wie das *einzelne Ich* wird sich auch die menschliche Leistungs*gesellschaft* elementare Unterbrechungen gefallen lassen, durch die wir aus unseren *Aktivitäten* in eine höchst lebendige, höchst intensive, ja höchst *kreative Passivität* versetzt werden. Die Arbeitswoche lebt in einem sehr tiefen Sinn von der Sabbatruhe, von der schöpferischen Ruhe, in der wir aus Habenden und Tätigen schlicht wieder *Seiende* werden. *Seiende*, die sich der unerhörten und immer wieder ins Staunen versetzenden Urtatsache freuen: daß wir überhaupt da und nicht vielmehr nichts sind.[69]

Diese Zeilen lassen bereits wesentliche inhaltliche Konturen der „kreativen Passivität" erkennen: Zum einen steht die kreative Passivität im Gegensatz zur Aktivität. Sie ist Unterbrechung der Tätigkeit und damit Begrenzung des alleinigen Wertes der Aktivität. Sie unterläuft auf diese Weise die Reduktion des Menschen auf den Tatmenschen. Zum anderen ist die kreative Passivität jedoch nicht nur Gegensatz zur Aktivität, sondern zielt auf eine grundlegendere Ebene: Sie ist mehr als Abwesenheit von Tätigkeit, sie ist „schöpferische Ruhe", „höchst lebendig, höchst intensiv, höchst kreativ". Sie ist dementsprechend mit Existenzvollzügen verbunden, die für Jüngel eine grundlegende Bedeutung haben und die ihrerseits jenseits der Dualität von Tätigkeit und Nichttätigkeit stehen: das Staunen und vor allem die Freude. In beiden ist der Mensch höchst involviert; zugleich kann er sie nicht selbst

---

sivität) unterscheidet; vgl. *Ph. Stoellger*, Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer ‚categoria non grata', Tübingen 2010, 14 f.

[68] *G. Werner*, „… habe ich mich zwar abgemüht für die Freiheit des menschlichen Willens, gesiegt aber hat Gottes Gnade." Das mere passive als Stein des katholischen Anstoßes, in: *Oberdorfer/Söding* (Hgg.), Wachsende Zustimmung, 35–53, hier 36. Die „negative Anthropologie" liegt nach Gunda Werner der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zugrunde. Werner verbindet diese Charakterisierung wesentlich mit den auch in ihren Augen ungeklärten Ausführungen zum „mere passive"; vgl. ebd. 36–39, 45, 50–53.

[69] *Jüngel*, Mensch, 211 f. (Hervorhebungen im Original).

hervorrufen, sie müssen sich ereignen.[70] Schließlich ist die kreative Passivität in Jüngels ontologischem Bezugsrahmen mit dem Sein des Seienden verbunden und – ganz im Fromm'schen Sinne – dem Haben gegenübergestellt.[71]

Wiederaufgegriffen wird der Begriff der kreativen Passivität in einer umfangreichen Fußnote der Monographie *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, mit der Jüngel 1998 auf die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* reagiert. Die Fußnote erklärt den Satz: Der Mensch „kann nur empfangen. Er ist tatsächlich rein passiv (*mere passive*) an seiner Rechtfertigung beteiligt"[72]. Bedenkt man, dass gerade die Erläuterung des „mere passive" in Absatz 21 der *Gemeinsamen Erklärung* von beiden konfessionellen Seiten aus kritisch betrachtet wurde,[73] so erkennt man, dass die „kreative Passivität" nun viel deutlicher in einem kontroverstheologischen Kontext situiert ist. Dementsprechend gewinnt die kreative Passivität auch inhaltlich eine deutlichere offenbarungstheologische Kontur: So problematisiert Jüngel die Vorstellung, dass die passive Empfänglichkeit des Menschen Gott in irgendeiner Weise Raum gibt, also gleichsam selbst einen Raum vorzeichnet, in dem der Mensch dann passiv das Wirken Gottes empfangen kann. Demgegenüber hält Jüngel fest: „Man wird dann nur eben dies behaupten, daß der Mensch Gott den Raum *läßt*, den Gott sich nimmt, den Gott schafft."[74] Und mehr nicht – so lautet die reformatorische Spitze, die aus der Passivität jegliches Moment der Mitwirkung oder Vordisposition ausschließen will.

Dennoch erläutert Jüngel in der Fußnote auch noch einmal deutlicher das kreative Moment der Passivität: Er grenzt die kreative Passivität von der Passivität des toten Materials ab, das bloßes materiales Objekt der Tätigkeit eines Anderen ist. Sie ist damit kein bloßes Erleiden. Denn als solches bliebe sie reines Gegenstück zum aktiven Handeln und bestätigte *ex negativo* noch einmal dessen Priorität. Zudem bezeichnet Jüngel das „Lassen", mit dem der Mensch Gottes rechtfertigendem Handeln entspricht, als „Spontaneität in der Passivität"[75]. Die Verbindung von Spontaneität und Passivität ist geradezu als paradox zu bezeichnen. Sie zeigt aber auch, dass Jüngel die Passivität aus der Dualität von Spontaneität und Rezeptivität hinausführen will. Interessanterweise wird diese paradoxe Spontaneität nun doch auch wieder mit schöpfungstheologischen Anklängen erläutert: Jüngel spricht nicht nur von Rettung aus der Not, sondern auch vom Wohlgefallen in der Passivität, in der ein schöpfungstheologisches Gutsein des Geschehens anklingt:

[70] Vgl. *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 133.
[71] So ist Rosa auch Preisträger des Erich-Fromm-Preises von 2018 und hielt 2019 die Erich-Fromm-Vorlesung der International Psychoanalytical University Berlin.
[72] *E. Jüngel*, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen ⁶2011, 155.
[73] Vgl. ebd. 155 Anm. 78 sowie *Seewald*, Rechtfertigung, 118, 122 f., 126 f., und *Werner*, Das mere passive, 38 f.
[74] *Jüngel*, Rechtfertigung, 155 Anm. 77 (Hervorhebung im Original).
[75] Ebd.

> Nicht der Mensch öffnet sich für Gott, sondern Gott ist der den Menschen Öffnende. Und der Mensch läßt sich dieses Geöffnetwerden gefallen, wohlgefallen. Dieses Passiv-Sein voller Wohlgefallen an dem, was einem von Gott her widerfährt, ist gemeint, wenn wir sagen, *mere passive* sei der Mensch an seiner Rechtfertigung beteiligt […].[76]

So ist es nur konsequent, dass Jüngel die kreative Passivität erneut mit dem Sabbat verbindet, „an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird“[77].

Diese Gleichzeitigkeit aus kontroverstheologischer Zuspitzung und schöpfungstheologischer Grundierung wird schließlich an recht prominenter Stelle vertieft, nämlich im langen Eintrag „Glaube“ in der vierten, von Jüngel mitverantworteten Auflage von *Religion in Geschichte und Gegenwart*, in der die kreative Passivität sowohl im historischen Teil als auch im systematischen Teil vorkommt. In Bezug auf das Glaubensverständnis der Reformation, spezifisch in Bezug auf Luther, heißt es:

> Die Person-konstituierende Kraft des G. besteht – nur scheinbar paradox – darin, daß der G. selber gar nichts tut, sondern Gott allein wirken läßt. Diese – durchaus kreative – Passivität des G. (Röm 4,5) setzt ihn in einen Gegensatz zu allen Werken […], mit denen der Mensch, sich selber verwirklichend, sich gerade nicht zur Person machen kann, die er vor Gott ist.[78]

Im systematischen Teil steht die kreative Passivität im Kontext der Frage der *fides caritate formata*, also der Frage, ob der Glaube notwendig mit der sich in der Heiligung des Lebens ausdrückenden Liebe verbunden ist. In dieser Verbindung befürchtet das reformatorische Anliegen auch nach der Rechtfertigung aus Gnade eine weitere Form der Werkgerechtigkeit:

> Die Ausrichtung des Glaubenden auf die Liebe wäre jedoch fundamental mißverstanden, wenn die Liebe als eine den G. erst in sein Wesen bringende, bzw. den G. allererst lebendigmachende Tugend behaupten würde. Der G. versetzt vielmehr in eine – dem Sabbat vergleichbare – kreative Passivität, der bereits intensive Lebendigkeit eignet, insofern der Glaubende gerade als Nicht-handelnder (Röm 4,5) ewiges Leben empfängt.[79]

Abschließend profiliert Jüngel anhand der kreativen Passivität noch einmal sein eigenes Anliegen innerhalb der theologischen Strömungen des 20. Jahrhunderts:

> Wegen der das Ich in eine höchst lebendige Passivität versetzenden Kraft des G. empfiehlt es sich auch nicht, den G. (mit Bultmann, Barth, K. Rahner) als menschliche Tat oder Entscheidung zu bestimmen. Glaubend erfährt sich das Ich schon entschieden. Wer glaubt, hat zu glauben immer schon angefangen und führt den Anfang seines G. auf Gott selbst zurück. Nur so wird auch verständlich, daß der G. das Sein einer nicht durch ihre Taten definierbaren Person konstituiert und die von der Person nicht trennbaren Werke von dieser gleichwohl penetrant unterscheidet.[80]

---

[76] Ebd.
[77] Ebd.
[78] *E. Jüngel,* Glaube. IV. Systematisch-Theologisch, in: RGG[4] 3 (2000) 953–974, hier 963.
[79] Ebd. 974; vgl. ebd. 963.
[80] Ebd. 974.

In zweierlei Hinsicht wird der Begriff der kreativen Passivität also noch einmal schärfer konturiert und inhaltlich angereichert: Erstens werden die Linien der beiden vorigen Erwähnungen der kreativen Passivität nun zu einem Dreieck von Glaube, Personsein und kreativer Passivität zusammengeführt: Die kreative Passivität macht zugleich die Personalität des Menschen und die Sinnmitte seines Glaubensaktes aus. Damit sind Personsein des Menschen und Glaubensakt eng aneinandergebunden. Der Grund ist keine Disqualifizierung, gar Entpersonalisierung des Nichtglaubenden, sondern das reformatorische erkenntnistheoretische Anliegen: Was der Mensch als Mensch ist, ist nur von Gott her erkennbar. Im Glauben wird also nicht nur der oder die Glaubende, sondern der Mensch als Mensch offenbar. Zweitens akzentuiert die kreative Passivität den Ereignischarakter des Glaubensgeschehens, der jeder Verstetigung des Glaubens zu einem Glaubensbesitz entgegensteht.[81] Dem „Lassen" auf Seiten des Empfangenden entspricht das jeweils aktuelle Ereignis, das am Glaubenden und auf ihn hin geschieht. Der Glaube ist damit kein Zustand religiöser Subjektivität, sondern ein Ereignis, das *ab extra* an den Sünder herantritt: „Der Glaube ist ein Ereignis und als solches fides adventitia"[82]. Ganz deutlich dominiert der rechtfertigungstheologische, soteriologische Kontext die Erläuterung der kreativen Passivität.

Nichtsdestotrotz bleibt auch hier die Argumentation interessanterweise anthropologisch-schöpfungstheologisch geöffnet. So formuliert Jüngel:

> Als das menschliche Herz erschließender G. wird dieser zum Grundakt menschlicher Existenz, der diese einerseits auf ein der erfahrbaren Bejahung durch Gott korrespondierendes dankbares Ja als Grundwort des christlichen Lebens konzentriert, andererseits die derart konzentrierte Existenz derart ek-zentrisch strukturiert, daß das glaubende Ich sich selber verläßt, um bei dem zu sich zu kommen, auf den es sich unbedingt verlassen kann.[83]

Zwar betont Jüngel entschieden das *ab extra* des Glaubens. Doch zugleich muss er als „Grundakt menschlicher Existenz" doch auch eine über den Glauben hinaus zugängliche Form gewinnen, die auch an andere, mit der Existenz des Menschen beschäftigte Wissenschaften in irgendeiner Weise anschlussfähig ist. Zudem „konzentriert" der Glaube die menschliche Exis-

[81] Glauben gibt es, wie Stoellger formuliert, immer nur in der „diachronen Spur" (*Stoellger*, Passivität, 460).

[82] *Jüngel*, Glaube, 972. Es ist dieses Charakteristikum, das Ingolf Dalferth in der Weiterführung der kreativen Passivität in seiner Monographie „Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen" von 2011 entschieden profiliert. In ihr schließt sich Dalferth an Jüngels Umkehrung des Verhältnisses von Wirklichkeit und Möglichkeit an und will der philosophischen Wahrnehmung des Menschen als Mängelwesen die theologische Deutung des Menschen als Möglichkeitswesen entgegenstellen. Der Akteurslogik stellte er die Logik der kreativen Passivität entgegen: „Wir leben von einem Überschuss des Möglichen, der sich nicht aus den Aktivitäten anderer und unserer eigenen Aktivitäten herleiten oder auf diese zurückführen lässt, sondern diese Wirklichkeiten und die inhärenten Möglichkeiten jederzeit übersteigt" (*I. Dalferth*, Umsonst. Eine Erinnerung an die kreative Passivität des Menschen, Tübingen 2011, 8).

[83] *Jüngel*, Glaube, 973.

tenz: Bei aller Diskontinuität zwischen Sünde und Rechtfertigung geht Jüngel damit nicht von einer totalen Diskontinuität in der Personalität des Gerechtfertigten aus. Soteriologie und Schöpfungstheologie bleiben mithin aufeinander bezogen, auch wenn letztere zurückgetreten ist. In Bezug auf Jüngel kann man deshalb nicht einhellig von einer rein „negativen Anthropologie“[84] des „mere passive“ sprechen.

3. Zuordnungen

Da die Darstellung Rosas bereits auf den zentralen Stellenwert passiv-pathischer Weltbeziehungen zugespitzt und mit der kreativen Passivität aus dem breiten Œuvre Jüngels ein erkennbares Gegenüber gewählt wurde, sei die Nähe zwischen Rosas Soziologie der Weltbeziehungen und Jüngels Begriff der kreativen Passivität an dieser Stelle nur knapp umrissen.[85]

In systematischer Hinsicht findet Rosas profilierte Ausarbeitung der Unverfügbarkeit bei Jüngel eine deutliche theologische Resonanz. Bei Jüngel beschränkt sich die Unverfügbarkeit keinesfalls auf die Gottesrede, sondern manifestiert sich auch im existenziellen Bereich: Er akzentuiert die Unverfügbarkeit des eigenen Daseins gegenüber aller instrumentellen Selbstverfügung und aktiven Selbstbestimmung. Konsequent priorisiert er diejenigen Existenzvollzüge, in denen sich der Mensch nicht selbst in der Hand hat, wie die Freude, das Vertrauen oder das Staunen. Schließlich hebt er hervor, dass die Zustimmung zur Existenz selbst noch einmal unverfügbar sei und mithin nur entgegengenommen werden könne. Dementsprechend sei die individuelle Existenz in konstitutiver Sozialität vom Anderen her zu denken: „Ontologisch früher als das Selbstverhältnis ist also das Verhältnis eines anderen zu ihm.“[86] Die Unverfügbarkeit hat bei Jüngel also durchaus eine soziale und horizontale Dimension und steht damit in Beziehung zu Rosa, von dem Schüßler festhält: Was Rosa „Resonanz nennt, wird so als ereignisbasiertes Konzept immanenter Transzendenzen reformulierbar“[87].

Weiterhin unterlaufen beide Autoren das Primat des Handelns und priorisieren die Dimensionen der Passivität und des Pathischen. So passt zum Beispiel Rosas Kritik der einseitig intentionalistisch verfassten Konzeptionen

[84] *Werner*, Das mere passive, 36.
[85] Vgl. hierzu auch *Laube*, Überlegungen, 361.
[86] *Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 298. Vgl. ebd. 299–301; *ders.*, Rechtfertigung, 88; und *ders.*, Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 194–213, hier 198. Der Mensch lebt aus dem „Verhältnis eines Anderen zu ihm“ (*Ch. Schubert*, Mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper, Regensburg 2014, 217).
[87] *Schüßler*, Beschleunigungsapokalyptik, 166.

von Selbstwirkamkeit[88] genau mit Jüngels Bestimmung der Personalität aus der kreativen Passivität zusammen:

> So plausibel es also ist, daß die Person aus sich etwas machen kann, so sehr ist doch zu bestreiten, daß die Person sich machen, daß sie sich selbst konstituieren kann. Was die menschliche Person aus sich macht, ist etwas anderes als das, was die Person zur Person macht.[89]

Für beide Autoren besitzt die Passivität eine eigene Dignität und ist nicht bloß als eine verminderte, gar verhinderte Aktivität, also als bloße Unterlassung und reines Erleiden zu verstehen.

Schließlich problematisieren beide Autoren die Autonomie als uneingeschränkten Bezugspunkt menschlichen Selbstverständnisses,[90] ohne dabei einem entindividualisierenden Kommunitarismus oder einer Repristination vorneuzeitlicher Heteronomie das Wort zu reden.[91] Vielmehr ist das autonome, selbstbestimmte und sich selbst gestaltende neuzeitliche Ich gerade in der Gefahr, die Grundlagen seiner eigenen Freiheit zu unterlaufen. Beide Autoren geben zu bedenken: Je größer die Macht über sich selbst ist, desto stärker wird die Ohnmachtserfahrung angesichts verbleibender Unkontrollierbarkeiten und desto gravierender werden auch die Risiken, die im Zuge der Kontroll- und Gestaltungsmacht entstehen.[92] Heteronomie kann auch das Ergebnis der totalen Selbstbestimmung sein.[93] Demgegenüber bestimmen beide Autoren das Menschsein wesentlich aus der responsiven Struktur. So formuliert Rosa ausblickend seine Hoffnung, dass gerade angesichts der gegenwärtigen Lage, in der die Stimme des und der Anderen als Bedrohung erscheint und in der Veränderung vor allem als Verletzung erfahren wird, „es entscheidend darauf an[kommt], die Erinnerung an und die Hoffnung auf ein anderes *In-der-Welt-Sein*, das durch die Beziehungsform des *Hörens und Antwortens* anstelle des *Beherrschens und Verfügens* gekennzeichnet ist, lebendig zu halten“[94]. Wie gut stimmt dies mit Jüngel zusammen, wenn dieser eher unzeitgemäß die Priorität des Antwortens vor dem Fragen formuliert: „Um fragen zu können, muß der Mensch hören und gehört haben. Fragen erwachsen aus Antworten.“[95]

---

[88] Vgl. *Rosa*, Resonanz, 269–274, und *ders.*, Weiterentwicklung, 195 f. und 200.

[89] *Jüngel,* Mensch, 205. Der Mensch „ist sich entzogen, aber zugunsten seines eigenen Daseins“ (*Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 119).

[90] Vgl. bei Jüngel z. B.: „Identität als Selbstidentifikation ist das anthropologische Postulat des vom Willen zu sich selbst beherrschten Menschen“ (*Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 299).

[91] Auch bei Jüngel wächst aus der Passivität die Freiheit; vgl. *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 134 f.

[92] Vgl. *Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 314; *ders.*, Grenze, 375; *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 100 f.; und *Schubert*, Mere passive, 35.

[93] Dies sehen auch *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 164 und 190 f. An dieser Stelle kann man auch auf die Parallele zwischen Rosas Entfremdungsbegriff und der Sünde als existenziellem Zustandsbegriff bei Jüngel und genauer noch einmal auf die Parallele zwischen der paradoxen Verquickung von Resonanzsehnsucht und Resonanzverunmöglichung einerseits und der Selbstwidersprüchlichkeit der Sünde (Lebenslüge) andererseits hinweisen.

[94] *Rosa*, Schlüsselbegriff, 30 (Hervorhebungen im Original).

[95] *Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 296; vgl. auch *Laube*, Überlegungen, 362.

Doch bei aller offensichtlichen Nähe darf auch die grundlegende Differenz der beiden Ansätze nicht übersehen werden. Inhaltlich verdichtet sich die Differenz in der Frage, wie sich die Unverfügbarkeit Gottes zur Unverfügbarkeit des Resonanzgeschehens verhält. Bei Jüngel hat die Unverfügbarkeit eine dezidiert theologische Dimension. Ihm geht es vor allem um die Unverfügbarkeit Gottes. So formuliert er ganz in der Tradition der Wort-Gottes-Theologie: „Gott kommt selbst zur Sprache. Er nimmt selbst das Wort. […] Kein Mensch kann von sich aus reden. Gott ist der von sich aus Redende."[96] Dementsprechend ist die Unverfügbarkeit bei Jüngel gnadentheologisch verankert, christologisch zentriert und eschatologisch geprägt. Rosa hingegen verweigert dezidiert die Unterscheidung zwischen transzendenter und immanenter Unverfügbarkeit.[97] Konsequent finden sich auf der vertikalen Resonanzachse eben nicht nur die Religion, sondern auch die Kunst und die Natur.[98] Diese gleitenden Übergänge finden ihren Grund darin, das Rosa Transzendenz, also vertikale Resonanzereignisse, wesentlich in der religiösen Subjektivität, ja im religiösen Gefühl situiert und dezidiert von jeglicher inhaltlichen Konfiguration trennt.[99] Damit stellt sich allerdings dann auch methodologisch die Frage, wie sich die offenbarungstheologische Position Jüngels zur Privilegierung der religiösen Subjektivität in der „Soziologie der Weltbeziehung" verhält. Gibt es eine Brücke über diesen Graben? Ein möglicher Lösungsweg (oder zumindest eine Entschärfung) wäre dann gegeben, wenn Rosa schärfer den Eigenwert transzendenter Unverfügbarkeit gegenüber immanenten Resonanzereignissen in den Blick nehmen und Jüngel zugleich die Bedeutung einer nichttheologischen Bestimmung der Passivität für das „mere passive" anerkennen würde. Damit ist der Blick auf mögliche wechselseitige Anregungen zu lenken.

4. Ausblick

4.1 Wechselseitige Weiterführung

Beginnt man mit Hartmut Rosa, so zeigen sich folgende Einsichten, die der religionsaffine Soziologe in einer Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Theologen gewinnen könnte: Die offenbarungstheologische Sensibilität für die Differenz zwischen immanenter und transzendenter Unverfügbarkeit kann noch einmal den Sinn dafür schärfen, die vorbewusste Zustimmung zum Leben nicht als strukturelle Verschmelzungserfahrung[100] zwischen Ich und Welt zu konzipieren. Dies gilt für den Pol der „Welt": Nur wenn die Welt nicht alles ist, sondern noch einmal durch eine transzendente

[96] *E. Jüngel*, „Meine Theologie" – kurz gefaßt, in: *Ders.*, Wertlose Wahrheit, 1–15, hier 5.
[97] *Rosa*, Resonanz, 332, 435, 501.
[98] Vgl. ebd. 435–500.
[99] Vgl. *Rosa*, Weltbeziehungen, 46–51, bes. 49 mit Anm. 39.
[100] Vgl. *Bucher*, Was erlöst, 332.

Differenz begrenzt wird, bleibt sie auch ein Gegenüber zum Ich und kein allumfassender *Deus sive natura*.[101] Und es gilt auch für den Pol des Ich: Dieses ist mehr als nur eine resonierende Eigenfrequenz, die selbst schwingend auf die ansprechende Welt antwortet. Angesichts transzendenter Unverfügbarkeit wird das Ich vielmehr als kontingent-geschaffenes einsichtig und ist sich selbst auf diese Weise noch einmal entzogen. Das „Ja" zur gegebenen Existenz wird damit abgründiger oder – positiv formuliert – erstaunlicher.[102]

Darüber hinaus kann eine offenbarungstheologisch gegründete Position darauf aufmerksam machen, dass das Resonanzgeschehen und spezifisch das „transformative […] Berührtwerden"[103] nicht so leicht von jeglicher Inhaltlichkeit zu abstrahieren sind.[104] Dies gilt auch deshalb, weil der Inhalt mit spezifischen sprachlichen Formen verbunden ist, die wiederum durchaus Auswirkungen auf die jeweilige Form von Resonanzereignissen haben.

Insgesamt ist mit einer differenten Transzendenz, die nicht in immanenter Resonanz aufgeht, auch das Gewicht des Nichtidentischen, das die kritische Theorie herausstellt, zu verstärken.[105] Nichtidentität beschränkt sich nicht auf die Differenz zwischen den Schwingungspolen, die für die Resonanz nötig ist. Nichtidentität nimmt ernst, dass Repulsion und Verschließung notwendig mit der Resonanz verknüpft sind, aber sie nimmt diese Verknüpfung nicht einfach hin. Vielmehr weiß sie um die Problematik dieser Verknüpfung und hofft auf eine Welt, in der die Repulsion nicht mehr nötig wäre und sich eine andere, versöhnte Form der Resonanz zeigen könnte.[106]

Doch auch umgekehrt kann Rosas „Soziologie der Weltbeziehung" der Auseinandersetzung mit Jüngels kreativer Passivität durchaus weiterführende Impulse geben. So kann die Tatsache, dass Rosas Resonanzanalysen die

---

[101] Vgl. kritisch ebd. 323.

[102] Damit kann auch dem Anliegen des „schwachen Engagements" in alltäglicher, unresonanter Wirklichkeit von *Schüßler*, Beschleunigungsapokalyptik, 170 f. und 180–183, Rechnung getragen werden. Vgl. auch *Bucher*, Was erlöst, 326–328, und *T. Kläden*, Hartmut Rosa als Gesprächspartner für die Theologie, in: PTh 107 (2018) 394–400, hier 399.

[103] *Rosa*, Weltbeziehungen, 49.

[104] Wie in der frühen Wort-Gottes-Theologie steht das „Wort", aber nicht die „Sprache" im Mittelpunkt; vgl. *Laube*, Überlegungen, 359 f.

[105] Vgl. auch die Kritik von *Bucher*, Was erlöst, 318–322.

[106] Laube fragt – wie auch Schüßler und Bucher –, ob die Soziologie bei Rosa „das Geschäft von Christentum und Theologie" übernimmt, nämlich „eine unter den Bedingungen der Moderne plausible und attraktive Verheißung eines erlösten und gelingenden Lebens zu präsentieren" (*Laube*, Überlegungen, 359). Ich kann bei Rosa nicht *per se* eine Grenzverletzung erkennen, da er die „Theorie des guten Lebens" wesentlich zur kritischen Analyse der Entfremdungszusammenhänge einsetzt. Die Frage ist, ob er das „erlöste Leben" für immanent realisierbar hält und damit die kritische Kraft der Nichtidentität unterläuft; vgl. *Kläden*, Gesprächspartner, 397 f. Die Ambivalenz zwischen grundlegender, dispositionaler Resonanz und der jeweiligen Verquickung von Resonanz und Repulsion könnte daraufhin deuten. Sie könnte aber auch anzeigen, dass Rosa nicht nur „protestantische Grundmotive in einem soziologischen Gewand darbietet" (*Laube*, Überlegungen, 358), sondern auch katholische – nämlich das Motiv einer erhaltenen Unbeschadetheit der menschlichen Natur, die jedoch die transzendente Erlösung nicht überflüssig macht. „Romantisch" im problematischen Sinne wird dies erst, wenn die ursprüngliche Unbeschadetheit die transzendente Erlösung aufhebt. Dies geschieht meines Erachtens bei Rosa nicht. So auch ebd. 369.

Weltbeziehungen über interpersonale Beziehungen hinaus auf Beziehungen zu Objekten, zu nichtmenschlichen Lebewesen und zur Natur erweitern,[107] dazu beitragen, die exklusive Anthropozentrik in Jüngels Denken aufzubrechen. Jüngel tendiert dazu, das In-der-Welt-Sein des Menschen in einer binären Aufteilung von Objektivierung und Personalität zu verstehen. So schreibt er: „Das relative Recht, den Menschen als *Entscheidungsinstanz* zu begreifen, besteht im *Verhältnis des Menschen zur Welt*, während sofort eine verhängnisvolle Fehlorientierung entsteht, wenn der tätige Mensch sich auch im *Verhältnis zu sich selbst als entscheidendes Subjekt* versteht."[108] Andere Weltverhältnisse als die der Entscheidung, etwa der Herrschaft und Objektivierung, werden nicht gedacht. Allein aus vernünftiger Selbsterhaltung wird die Selbstbegrenzung des Menschen gegenüber der objektivierten Welt gefordert.[109] So ist gegenüber anderen Menschen die Gottebenbildlichkeit, gegenüber Dingen, Tieren und anderen Lebewesen aber allein der Herrschaftsauftrag geltend zu machen. Ohne nun Dingen und Tieren einen Personenstatus zuzusprechen, kann eine Auseinandersetzung mit Rosa lehren, zu ihnen nicht in ein stummes Verhältnis der bloßen Verfügbarkeit und der Ressourcenakkumulation zu treten. Einen Ansatzpunkt böte vielleicht das Verständnis der Gottebenbildlichkeit aus der Sozialität.[110] Diese Sozialität wäre gradueller und weiter zu verstehen als nur im interpersonalen Sinne. Der Mensch findet sich eben nicht nur „immer schon in der Gemeinschaft von Menschen vor"[111], sondern auch in der der Tiere und anderer Lebewesen.

Vor allem aber weist die „Soziologie der Weltbeziehung" darauf hin, dass auch ein offenbarungstheologisches Glaubensverständnis nicht ohne eine anthropologische Entsprechung zu plausibilisieren ist. Um es mit Erwin Dirscherl zu sagen:

> Wenn es Gott so entschieden um den Menschen geht, dann darf es auch der Theologie zentral um den Menschen gehen. Dann dürfen menschliche Erfahrungen in der Gottrede ernst genommen werden und in der Reflexion einen zentralen Stellenwert erhalten, ohne dass dabei geleugnet wird, dass der Mensch auf Gottes vorausgehendes Wort antwortet.[112]

Damit führt der Zusammenklang aus kreativer Passivität und Resonanz in die Mitte der ökumenischen Diskussion hinein.

---

[107] Vgl. hierzu auch seine Auseinandersetzung mit Axel Honneth, z. B. in *Rosa*, Resonanz, 332 f.

[108] *Jüngel*, Mensch, 201 (Hervorhebungen im Original).

[109] Vgl. ebd. 202.

[110] „Die Menschlichkeit eines menschlichen Ich besteht darin, daß ich einen anderen für mich dasein lasse" (*Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 299 [Satz im Original kursiv]). „Des Menschen Gottebenbildlichkeit impliziert also dessen sozietäre Struktur" (ebd. 301).

[111] Ebd. 301.

[112] *E. Dirscherl*, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 17.

4.2 Skizze einer interkonfessionellen Annäherung

Das „mere passive" ist nach Stoellger „trotz aller Vermittlungsversuche" ein „Pfahl im Fleisch der Ökumene"[113]. Aber auch katholischerseits problematisiert die „Antwort der Katholischen Kirche" den Absatz 21 der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, der die interkonfessionelle Bedeutung des „mere passive" erläutern will, und hält die „cooperatio" dem „mere passive" entgegen.[114] Nimmt man an, dass es in diesem Schlagabtausch nicht um die bloße Opposition von tradierten Formeln zur abgrenzenden Identitätsstabilisierung geht, so weisen die Verständigungsschwierigkeiten auf ein tieferliegendes theologisches Problem hin. Dieses formuliert Seewald pointiert: „Was aber genau unter dem ‚volle[n] personale[n] Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird' (GER, Nr. 21), zu verstehen ist, bleibt unklar."[115] Es ist also die Beziehung zwischen der dauerhaften, existenziellen und auch anthropologisch beschreibbaren Beteiligung des Menschen auf der einen Seite und der Ablehnung jeder Selbstwirksamkeit, eigenen Aktivität und tätigen Handelns auf der anderen, die es zu klären gilt. Kommt man hier vielleicht mit der dargelegten Zusammenschau von Jüngel und Rosa weiter?

Zunächst muss man herausstellen, welche Anliegen hinter der Problematisierung des „mere passive" stehen und katholischerseits in die theologische Anthropologie eingebracht werden müssen. Setzt man voraus, dass die Priorität und Gratuität der Gnade sowie durchaus auch der Ereignischarakter und die eschatologische Neuheit des Glaubens zentrale Aspekte einer katholischen Gnadenlehre sein können,[116] so geht es wesentlich darum, die anthropologische Kontinuität im Rechtfertigungsgeschehen zu wahren, ein wirkliches menschliches Gegenüber zum göttlichen Handeln zu erhalten sowie das Gnadenwirken in einer innerlichen und verleiblichten Form zu verorten.[117] Auf diese Weise soll die Anschlussfähigkeit der theologischen Anthropologie an soziologische, philosophische und psychologische Reflexionen ermöglicht[118] und zugleich ein relativer Eigenstand der Schöpfungstheologie gegenüber der Christologie und der Soteriologie bedacht werden.

---

[113] *Stoellger*, Passivität, 237.

[114] Vgl. Absatz 3 des Dokumentes „Antwort der Katholischen Kirche auf die gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre", 1998 (http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_ge.html; letzter Zugriff: 29.07.2020). Vgl. auch *Seewald*, Rechtfertigung, 122 f.

[115] *Seewald*, Rechtfertigung, 123; vgl. ebd. 118.

[116] *K. Rahner*, Gnade. IV. Systematisch, in: LThK² 4 (1960) 991–999, hier 992 f., hält entschieden die Priorität und Gratuität fest. Ebd. 994 grenzt er sich gegen jede „ding- u. sachhafte Auffassung" ab und betont die „wahrhafte Neugeburt in der Konstitution einer neuen Kreatur". Vgl. *Seewald*, Rechtfertigung, 115–118 und 121 f.

[117] Vgl. auch hier *Rahner*, Gnade, 991–997. Vgl. auch *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 82, 136, 158, 235–242.

[118] Und übrigens auch die Relationierbarkeit zu existenziellen Glaubensakten in anderen Religionen, die nicht explizit christologisch gegründet sind; vgl. *Seewald*, Rechtfertigung, 132 f.

Sodann muss man darauf hinweisen, dass diese Anliegen auch Jüngel nicht ganz fremd sind. So lehnt dieser die Vorstellung einer totalen Neuschaffung des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen ab und verweigert sich Luthers Rede von der *imago diaboli*.[119] Hierzu unterscheidet Jüngel zwischen den nicht vollkommen zerstörten ontologischen Strukturen und der ontisch-existenziellen Verwirklichung dieser Strukturen.[120] Doch auch wenn die ontologischen Strukturen sich von jedem einzelnen Tat- und Entscheidungsakt unterscheiden, können auch sie nicht ohne jede existenzielle Dimension sein.[121] Dementsprechend muss auch für Jüngel die theologische Anthropologie in einer Daseinsanalyse verständlich gemacht werden können.[122] Diese Anschlussfähigkeit der Theologie an eine nichttheologische Anthropologie gilt nun insbesondere für die kreative Passivität. Dementsprechend formuliert Stoellger: „Was Jüngel als Interpretationsfigur des ‚mere passive' einführte, taugt offensichtlich auch als ganz ‚profane' anthropologische Bestimmung."[123] Die kreative Passivität ist also nicht allein aus der Theologie zu deduzieren, sondern hat auch eine nichttheologisch-anthropologische Entsprechung. Doch wie könnte eine solche profane anthropologische Bestimmung der kreativen Passivität aussehen?

In diese Lücke fügen sich nun Rosas Überlegungen ziemlich passgenau ein.[124] Meines Erachtens entspricht Jüngels Unterscheidung zwischen den ontologischen Strukturen und ihrer ontisch-existenziellen Verwirklichung Rosas Unterscheidung zwischen der grundlegenden Resonanz und der Verschränkung von Resonanz und Repulsion.[125] Die Resonanzerfahrungen sind niemals ohne Repulsion und Verschließung zu haben. Zugleich gehen sie nicht in der Repulsion auf, sondern verweisen auf die grundlegende, anthropologisch verankerte, dispositionale Resonanz. Gleiches gilt für die Verschränkung von nicht gänzlich zerstörten ontologischen Strukturen und ihrer ontisch-existenziellen Verwirklichung: Die ontologischen Strukturen sind, nimmt man die Situation des sündigen Menschen ernst, niemals ohne die ontisch-existenzielle Verwirklichung zu haben. Gleichzeitig gehen die ontologischen Strukturen, nimmt man Jüngels Abkehr von der totalen

[119] Vgl. *Jüngel*, Rechtfertigung, 152.

[120] Vgl. ebd. 152 f. und *Langenfeld/Lerch*, Theologische Anthropologie, 193 f. und 205.

[121] Zu erinnern ist an die bereits zitierte Aussage Jüngels: „Zu sein, ohne sich selber zu haben, also ohne sich selbst zu besitzen, und doch nicht nicht, sondern da zu sein – das ist der materiale Gehalt des Geheimnisses kreatürlicher Existenz" (*Jüngel*, Geheimnis, 519).

[122] Vgl. *Jüngel*, Gottebenbildlichkeit, 291 f. Ja, Jüngel begründet diese Entsprechung selbst wieder theologisch: „Nur der Gottesbegriff ist dieser ‚theoretischen Selbstlosigkeit' fähig, die es erlaubt, die unter seiner Voraussetzung formulierten anthropologischen Sätze zugleich so zu formulieren, daß sie auch dem Gottlosen anthropologisch verständlich werden" (ebd. 292).

[123] *Stoellger*, Passivität, 464.

[124] Hier geht es um mehr als um „eine moderne Umformungsvariante des alten Analogiegedankens" (*Laube*, Überlegungen, 362).

[125] Vgl. ebd. 366 f. Bei Stoellger wäre dies die querstehende und die korrelative Passivität; vgl. *Stoellger*, Passivität, 14 f.

Zerstörung der Gottebenbildlichkeit beim Wort, auch nicht einfach in der ontisch-existenziellen Situation auf.

Wenn aber ontologische Strukturen und grundlegende Resonanz strukturell einander entsprechen, dann ist Rosas dispositionale Resonanz eine „profan-anthropologische" Entsprechung zu Jüngels ontologischen Strukturen. Mithin wird dann auch eine Beziehung zwischen der dispositionalen Resonanz und dem Glaubensgeschehen denkbar: Die dispositionale Resonanz verkörpert sich in den grundlegenden leiblichen Erfahrungen des Menschen, im Stehen und Atmen, im Lachen und im Weinen. Auf diese, so kann man nun festhalten, ist das Glaubensgeschehen bezogen. Es ist der lachende, weinende, sich freuende und atmende Mensch, dem auch der Glaube widerfahren kann, eben indem er in einer grundlegenden Resonanzbeziehung zur Welt steht. Zugleich sind diese fundamentalen Dispositionen durch Nichtherstellbarkeit, Nichtplanbarkeit und Nichtspeicherbarkeit charakterisiert. Wenn also das Glaubensgeschehen auf diese bezogen wird, so ist damit weder eine aktive Vordisposition noch ein tätiges Mitwirken im Rechtfertigungsgeschehen oder gar ein dauerhafter Besitz des Glaubens impliziert. Das reformatorische Anliegen des „mere passive" ist also gewahrt.

Umgekehrt ist auf diese Weise wirklich der ganze Mensch als Mensch – und zwar gerade in seiner grundlegenden Passivität und Empfänglichkeit – in das Glaubensgeschehen involviert und dieses auch anthropologisch erfassbar. Zudem gibt es bei aller Neuheit des Glaubens eine Ich-Kontinuität – nämlich in dem zur Resonanz disponierten, kreativ-passiven Ich. So wird tatsächlich denkbar, dass der Mensch von sich aus nicht einfach die Gottesbeziehung aufnehmen kann, dass zugleich aber dort, wo sie von Gott aus aufgenommen worden ist, sie nicht nur auf ihr totales Gegenteil Bezug nehmen kann. Auch die katholischen Anliegen in der theologischen Anthropologie sind damit gewahrt.

Wenn man also das „mere passive" im Sinne der kreativen Passivität und diese im Sinne der Resonanzbeziehung versteht, muss man dann an der exklusiven Opposition von „cooperatio" und „mere passive" festhalten? Könnte nicht vielmehr jetzt die Passivität als voller personaler Akt und nicht nur als „negative Anthropologie" verstanden werden? Umgekehrt ließe sich die Kooperation nicht einfach als Zusammenwirken zweier handlungsmächtiger Subjekte, sondern eben als Resonanzgeschehen verstehen. Wäre damit nicht dem kritischem Einwand Seewalds Genüge getan und zumindest ansatzweise erläutert, „[w]as […] unter dem ‚volle[n] personale[n] Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird' (GER, Nr.21), zu verstehen ist"[126]?

[126] *Seewald*, Rechtfertigung, 123. Seewald selbst bietet an, Personalität und Passivität zusammenzubringen, indem er sie als Erleiden und kognitive Verarbeitung der Differenz zwischen Gott und Mensch deutet; vgl. ebd. 127f. Offen bleibt bei ihm, wie sich diese Akzeptanz der Unverfügbarkeit und Alterität anthropologisch ausformt und phänomenologisch greifbar wird.

Wenn also Jüngels kreative Passivität den Versuch darstellt, das rechtfertigungstheologische „mere passive“ schöpfungstheologisch zu interpretieren und es „damit auch dem verständlich machen konnte, dem ‚Gott eine Leerstelle bleibe‘“[127], und wenn umgekehrt Rosa der Welthaltung des Glaubens zuspricht, dass diese „Resonanzen noch in den säkularsten Praktiken und Reflexionen aus[löst]“[128], dann können aus dieser Resonanz auch neue „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ zwischen den Konfessionen entstehen.

Summary

The article examines the anthropological foundations of Hartmut Rosa's "theory of resonance" and relates them to Eberhard Jüngel's concept of "creative passivity." In this way, an approach to theological anthropology is outlined that circumvents the dichotomy of autonomy and heteronomy. Furthermore, an attempt is made to give Jüngel's revelation-based theology an anthropological grounding. Finally, the potential for ecumenical understanding regarding the opposition of "cooperatio" and "mere passivity" is shown: The concept of creative passivity, modified by the interplay between Jüngel and Rosa, makes it possible to account for the existential and anthropologically describable integration of human persons into God's salvatory work while still rejecting any human self-efficacy and active participation in the redemption.

Vor allem gälte es, Andersheit und Fremdheit zu unterscheiden; vgl. z. B. *Waldenfels*, Topographie, 20–23.

[127] *Stoellger*, Passivität, 480.

[128] *Rosa*, Weltbeziehungen, 51.

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** 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

ThPh 95 (2020) 546–557 DOI: 10.23769/thph-95-2020-018

Die Relectiones Melchioris Cani (1547/1548)

Bemerkungen zu Gattung, Inhalt und Bedeutung der Festvorlesungen

Von Boris Hogenmüller

Der spanische Dominikanertheologe Melchior Cano (1506/09–1560) gilt in der theologischen Forschung als einer der bedeutendsten Vertreter der „Schule von Salamanca". Seine Leistung in den gerade durch die Reformation unruhigen Zeiten des 16. Jahrhunderts wird noch immer als bedeutend angesehen. Mit seinen auf dem Trienter Konzil vorgebrachten Stellungnahmen während der zweiten Tagungsperiode (1551/1552) zur Eucharistie, zur Buße und zur Frage des Opfercharakters der Heiligen Messe[1] und vor allem seinem erst später abgeschlossenen Hauptwerk *De locis theologicis* hat der Dominikaner Zeugnisse hinterlassen, die ihn aufgrund ihrer Prägnanz und ihres Scharfsinns zum Begründer der systematischen Theologie machten.[2] Obgleich Canos Nachruhm insbesondere durch sein *opus magnum* bedingt erscheint – in den vergangenen Jahrzehnten wurden zahlreiche Studien verfasst, die diesen Eindruck bestätigen können[3] –, ist *De locis theologicis* nicht die erste Schrift, welche der Spanier publizierte.

Bereits in den ersten Studienjahren als Lehrstuhlinhaber an der Universität von Salamanca hat Cano aus dem laufenden Vorlesungsbetrieb heraus mindestens zwei Schriften verfasst, deren Erarbeitung von ihm zwar grundsätzlich gefordert war, die ihn aber für die Berufung zum Konzilstheologen besonders empfahlen. Obwohl Canos Festvorlesungen – *Relectio de sacramentis in genere* aus dem Jahr 1547 und *Relectio de sacramento poenitentiae* aus dem Jahr 1548 – aufgrund ihrer kritischen Auseinander-

[1] Aus den Konzilsakten geht hervor, dass sich Cano in den Beratungen über die Eucharistie, die Buße und zur Frage des Opfercharakters der Heiligen Messe zu Wort meldete; vgl. dazu *B. Körner*, Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994, 72.

[2] Albert Lang erkannte in Canos „loci theologici" „den ersten systematischen Versuch und zugleich einen für Jahrhunderte unüberbotenen Höhepunkt theologischer Erkenntnislehre und Methodologie" (*A. Lang*, Melchior Cano, in: LThK 2 [1958] 918).

[3] Vgl. u. a. *F. Caballero*, Vida del Illmo Sr. D. Fray Melchor Cano, Cuenca 1871 (Neudruck 1980); *V. Beltrán de Heredia*, Melchor Cano en la Universidad de Salamanca, in: CTom 48 (1933) 178–208; *J. Sanz y Sanz*, Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y su escritos, Madrid 1959; *F. Casado*, En torno a la génesis del De locis theologicis de M. Cano, in: RET 32 (1972) 55–81; *V. Muños Delgado*, Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano, Madrid 1980; *D. Pérez Ramírez*, Tarancón es la patria de Melchor Cano. Nueva profundización sobre el lugar de naciemento del teólogo dominico, in: Cuenca 23–24 (1984) 95–128; *J. Belda Plans*, Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma, Pamplona 1982; *ders.*, La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI, Madrid 2000; *ders.*, Melchor Cano. De locis theologicis, Madrid 2006; *ders.*, Melchor Cano. Teólogo y Humanista (1509–1560), Valencia 2013. – Im deutschsprachigen Raum vgl. neben *A. Lang*, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen Methodologie und ihrer Geschichte, München 1925, auch *J. Beumer*, Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano, in: Schol. 29 (1954) 53–72; *U. Horst*, Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano, in: TThZ 69 (1960) 207–223; *G. Gieraths*, Melchior Cano und die Geschichtswissenschaft, in: FZPhTh 9 (1962) 3–29; *E. Klinger*, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, Freiburg 1978; *Körner*, De locis theologicis; *E. Klinger*, Afrika und die Afrikaner – ein vergessener Ort der Theologie. Der Beitrag Melchior Canos zu einer Kultur des Erinnerns, in: *E. Heimerl/K. Prenner* (Hgg.), Kultur und Erinnerung, Regensburg 2005, 139–152; *M. Seckler*, Die Communio-Ekklesiologie, die theologische Methode und die Loci-theologici-Lehre Melchior Canos, in: Pontificia Accademia di Teologia 5 (2006) 17–43; *B. Körner*, Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014.

setzung mit der im 16. Jahrhundert vielfach behandelten Sakramentenlehre, die auf dem Konzil von Trient intensiv diskutiert worden ist,[4] eine besondere theologisch-historische Bedeutung besitzen, standen beide Schriften lange Zeit wenig beachtet[5] – in meinen Augen zu Unrecht – im Schatten des Hauptwerkes *De locis theologicis*.[6]

Diesen bedauernswerten Zustand versucht die folgende kurze Studie zu beenden. Nach einer grundsätzlichen Erläuterung des speziellen literarischen Genus und einem Überblick über die verschiedenen Editionen der beiden Werke, liegt der Fokus auf der Analyse der Struktur und des Inhaltes der beiden *Relectiones*, um letztlich auf deren besondere Stellung in Canos Gesamtwerk zu schließen.

1. Canos Relectionen im Spiegel der Gattungstradition im 16. Jahrhundert

Als literarische Gattung ist die *Relectio* oder *Repetitio* eine besondere Art der Festvorlesung, die an der Universität von Salamanca im 16. Jahrhundert in Erscheinung getreten ist. Mit ihr wurde die Intention verfolgt, den Lehrstoff eines gesamten akademischen Jahres in einem systematisch ausgearbeiteten Abschlussvortrag[7] zusammenzufassen, zu dem die *graduados* oder *catedráticos titulares* durch die Satzung der Universität von Salamanca meist im Frühjahr gegen Ende der ersten Hälfte des akademischen Jahres, das mit dem 18. Oktober begann und am 24. Juni endete, in Gegenwart der gesamten Fakultät beziehungsweise des Kollegs verpflichtet waren.[8] Die zeitliche Länge einer solchen Vorlesung war exakt auf zwei Stunden terminiert und wurde, wie verschiedene Handschriften belegen, mit Hilfe einer Klepsydra (Wasseruhr) bemessen. Die strikte Terminierung der Vorlesungsdauer zwang den Vortragenden zu besonderer Präzision und Vorbereitung unter Einschränkung in der Darstellung[9], denn eine Aus-

[4] Wenig erstaunlich erscheint daher, dass gerade die Dekrete aus der siebten Sessio am 3. März 1547 bei der Ausgestaltung des fünften Kapitels der „Relectio de sacramentis in genere" mehrfach zur Bestätigung angeführt worden sind. Vgl. dazu *J. Belda Plans*, Melchor Cano. La Relección „De sacramentis in genere", in: „Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos". IV Simposio Internacional de Teología. Facultad e Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona (España), Pamplona 1983, 651–661, hier 652; *ders*., Teólogo y Humanista, 65.

[5] Erst im 20. Jahrhundert sind einige wissenschaftliche Traktate zu verzeichnen, die sich den Relectionen explizit widmen. Vgl. dazu *R. Gonzales*, La doctrina de Melchor Cano en su relectio de sacramentis y la definicion del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos, in: RET 5 (1945) 477–495; *A. Belda*, Estudio histórico-sistemático de la Relección „De sacramentis in genere" de Melchor Cano, Pamplona 1981; *Belda Plans*, La Relección „De sacramentis in genere"; *A. Belda*, Estudio histórico-sistemático de la Relección De sacramentis in genere de Melchor Cano. Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1985, 61–115; *B. Hogenmüller*, Melchioris Cani Relectio de sacramentis in genere. Einleitung, Text und Übersetzung, Baden-Baden 2020.

[6] Das gewandelte Interesse an den Schriften des Dominikaners wird durch die jüngst digital erschienene textkritische Edition der „Relectio de sacramento poenitentiae" im Rahmen des am Frankfurter Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte angesiedelten Projektes „Die Schule von Salamanca. Eine digitale Quellensammlung und ein Wörterbuch ihrer juristisch-politischen Sprache" im Jahr 2019 bestätigt. Zudem plant Juan Belda Plans eine spanische Edition der „Relectio de sacramento poenitentiae" wie auch der „Relectio de sacramentis in genere" für das Jahr 2021.

[7] Vgl. *F. de Vitoria*, Über die staatliche Gewalt/De potestate civili. Eingeleitet und übersetzt von *R. Schnepf*, Berlin 1992, 2.

[8] Vgl. dazu den Eintrag im Diccionario Enciclopédico Espasa. Band 10, Madrid [8]1983, 674: „En el leguaje académico de los siglos XV y XVI, se daba el nombre de relectiones o repeticiones a las disertaciones, conferencias o lecciones extraordinarias que pronunciaban los graduados y catedráticos en sus facultades o universidades, reminiscencias lejanas de las cuestiones muy disputadas, en las cuales se solía insistir sobre los puntos principales de las lecciones ordinarias […]." Vgl. auch *Caballero*, Vida, 61.

[9] Vgl. *D. de Soto*, Relectio de sacro canone et de eius sensibus, ms. 1757 fol. 53, Biblioteca

sprache und Unterbrechung durch das Auditorium waren für diese Art des Vortrags nicht vorgesehen. Bei Missachtung dieser Verpflichtung wurde eine Geldstrafe in Höhe von 10 Dobla – circa 3650 Maravedís – verhängt, die durch den säumigen Lehrstuhlinhaber an die Universität zu bezahlen war.[10]

Bei der Gattung der *Relectio* handelte es sich ursprünglich um einen mündlichen Vortrag, der zunächst nicht zur späteren Publikation vorgesehen war. Daher liegen nur sehr wenige handschriftliche Zeugnisse aus Mitschriften von Studenten vor, die wohl aufgrund ihrer Bedeutung und Aktualität an der Universität von Salamanca gesammelt worden sind.[11] Mit Canos akademischem Lehrer Francisco de Vitoria (1483–1546) änderte sich diese Praxis allerdings nachhaltig. Obgleich Vitoria zu seinen Lebzeiten kaum etwas veröffentlicht hat, erlangte er vor allem durch die in Salamanca gehaltenen *Relectiones* Berühmtheit. Von diesen sind 13 erhalten, gedruckt wurden sie allerdings erst nach Vitorias Tod unter dem Titel *Relectiones theologicae* erstmals in Lyon 1557 und acht Jahre später, 1565, in Salamanca.[12] Vitorias Kollege Domingo de Soto (1494–1560), der etwa zeitgleich mit ihm in Salamanca lehrte, hielt in seiner Zeit in Salamanca elf *Relectiones*, die größtenteils handschriftlich überliefert worden sind. Die Relectionen *De ratione tegendi et detegendi secretum* und *De eleemosyna* wurden jedoch noch zu seinen Lebzeiten 1541 und 1545 in Salamanca gedruckt.[13] Juan de la Peña (1513–1565), der zwischen 1559 und 1565 als *catedrático* in Salamanca fungierte, hielt aller Wahrscheinlichkeit nach vier *Relectiones*, von denen zwei[14] tradiert worden sind.[15] Von Canos berühmtem Schüler Domingo Báñez (1528–1604), der von 1577 bis zu seinem Ruhestand und seinem damit verbunden Rückzug in den Konvent San Andres de Medina del Campo 1601 in Salamanca lehrte, liegt als Druck lediglich die *Relectio de merito et augmento charitatis* aus dem Jahr 1590 vor.[16]

Hervorgegangen waren Canos eigene *Relectiones* „Über die Sakramente im Allgemeinen" und „Über das Sakrament der Buße" aus den Vorlesungen in den ersten beiden Studienjahren 1546/47 und 1547/48 an der Universität von Salamanca. In diesen hatte sich Cano als Nachfolger des 1546 verstorbenen Francisco de Vitoria und somit „catedrático de *Prima* de la Facultad de Teología" mit dem Vierten Sentenzenbuch (*De doctrina signorum*) des Petrus Lombardus und der darin enthaltenen Sakramentenlehre auseinandergesetzt. Möglicherweise hat Cano noch zwei weitere *Relectiones* in den Studienjahren 1548/1549 und 1549/1550 gehalten, allerdings sind weder Thema noch sonstige Notizen daraus überliefert worden.[17] Auch konnten bisher keine Mitschriften dieser Vorträge in den Archiven der Universität gefunden werden.

---

del Patriarca, Valencia (España).

[10] Vgl. dazu die Darstellung bei *J. C. Martín de la Hoz*, Las Relecciones Teológicas de Domingo de Soto. Cronologia y Ediciones, in: ScrTh 16 (1984) 433–441, hier 433–435.

[11] Die frühesten handschriftlichen Zeugnisse sind drei Relectionen von Pedro Martínez de Osma († 1480) und eine weitere von Matías de Paz († 1517).

[12] Vgl. *Belda Plans*, La escuela de Salamanca, 313–398.

[13] Vgl. dazu *Martín de la Hoz*, Las Relecciones Teológicas de Domingo de Soto, 440. *Belda Plans*, Teólogo y Humanista, 62, vertritt hingegen die Ansicht, dass weder Vitoria noch Soto zu ihren Lebzeiten ihre Relectionen drucken ließen. Zu Soto im Allgemeinen vgl. *Belda Plans*, La escuela de Salamanca, 399–500. Vgl. dazu auch *Hogenmüller*, Relectio de sacramentis in genere, 5–7.

[14] Aus dem Jahr 1561 ist die „Relectio de merito Christi erga nos" und deren Fortsetzung aus dem Jahr 1562 erhalten geblieben.

[15] Vgl. *Martín de la Hoz*, Las Relecciones Teológicas de Domingo de Soto, 434 Anm. 6; auch *Belda Plans*, La escuela de Salamanca, 762–765.

[16] Vgl. *Belda Plans*, La escuela de Salamanca, 779–793.

[17] Vgl. dazu *Belda Plans*, Teólogo y Humanista, 60. Zu den Relectionen vgl. *ders*., La Relección „De sacramentis in genere", sowie *ders*., La escuela de Salamanca, 572–588. Interessant erscheint, dass Cano in seiner „Relectio de sacramentis in genere" darauf verweist, weitere derartige Festvorlesungen halten zu wollen, die sich nicht mit den beiden überlieferten Themen decken.

2. Die Ausgaben der Relectiones

Erschienen sind die beiden *Relectiones* erstmals im Frühsommer des Jahres 1550 in Salamanca. In der *Editio princeps* sind den Texten zwei kürzere, auf Latein verfasste Schreiben als Prolog vorgeschaltet. Das erste stammt von Andrés de Portonario, dem Drucker des Buches, und ist datiert auf den 17. März 1550.[18] Das zweite Schreiben ist eine kurze, dem akademischen Usus entsprechende Dedikationsepistel[19] der *libri,* die jedoch nicht von Cano, sondern von einem gewissen Alfonso Martínez verfasst wurde.[20] Die zweite Edition wurde bereits fünf Jahre später, 1555, in demselben Verlag in Salamanca publiziert – darin ist jedoch lediglich die *Relectio de sacramento poenitentiae* enthalten. Weitere Editionen beider Relectionen erfolgten 1558 in Alcalá, 1563 in Madrid und 1580 in Mailand. Ab dem 17. Jahrhundert wurden die *Relectiones* zusammen mit Canos *De locis theologicis*[21] als Gesamtausgabe der *opera omnia*[22] abgedruckt, so geschehen erstmals 1605 in Köln. 1714 erschien in Padua eine neue Ausgabe der *Melchioris Cani Opera*, die von dem französischen Dominikaner François-Jacques-Hyazinth Serry (1658–1738) besorgt und ergänzt worden war. Darin wurde ein umfangreicher, 14 Kapitel umfassender und von Serry selbst[23] verfasster Prolog mit dem Titel „Melchioris Cani Vindicationes, Quibus nonnullorum in ejus libros de locis Theologicis accusationes refelluntur" vorangestellt.[24] Seit dem 18. Jahrhundert ist dieser in allen weiteren Ausgaben zu finden, die in Summe eine Gesamtzahl von mehr als 30 Editionen ergeben.[25]

Eine erste Einzelveröffentlichung der *Relectio de sacramentis in genere* außerhalb Spaniens liegt in der 1577 in Ingolstadt gedruckten Ausgabe vor. Im Dedikationsschreiben, das der katholische Theologe Martin Eisengrein (1535–1578) kurz vor seinem Tod verfasst hat, wird erwähnt, dass der Ingolstädter Ausgabe die Edition Madrid 1563

---

[18] In diesem Druck (Salamanca 1550) rühmt sich Portonario zunächst voller Stolz als „famoso impresor" findet jedoch im zweiten Teil des Dokuments auch für Cano aufgrund von dessen Eloquenz in der Disputation („in disputando prae caeteris eloquentia"), die einem Cicero gleichkomme, anerkennende Worte („ipsum prorsus Ciceronem audisse, aut perlegisse videaris").

[19] Zur Tradition der Dedikationsepistel im 15. und 16. Jahrhundert vgl. allgemein *K. A. E. Enenkel*, Reciprocal Authorisation. The Function of Dedications and Dedicatory Prefaces in 15th and 16th Century Artes Antiquitatis, in: *I. Bossuyt [u. a.]* (Hgg.), „Cui dono lepidum novum libellum?" Dedicating Latin Works and Motets in the Sixteenth Century, Löwen 2008, 35–47.

[20] Darin wird Cano als „purae et liberae veritatis amator" gelobt und der Wert des vorliegenden Buches für den Theologen besonders hervorgehoben („tu vir theologe si cupis ad theologiae veritatis desideratos amplexus compendio pervenire, […] lege et relege").

[21] Die Erstausgabe erfolgte nach Canos Tod im Jahr 1563 in Salamanca auf Veranlassung des Großinquisitors von Spanien, Fernando de Valdés y Salas, dem der Dominikaner das unvollendete Werk übereignet und dediziert hatte. Vgl. *Belda Plans*, De locis theologicis, LXXXV–LXXXIX; *B. Hogenmüller*, Dedikation als Mittel taktischen Geschicks. Die Widmung von Melchior Canos de locis theologicis an den Großinquisitor Fernando de Valdés y Salas, in: Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaften 41 (2017) 125–143.

[22] Neben den beiden Relectionen liegen aus Canos Werk noch folgende weitere kleinere Schriften vor: „Tradado de la Victoria de sí mismo" (Valladolid 1550); „Parecer de Fr. Melchor Cano sobre la guerra con el Papa Paulo IV" (1556) und „La censura de Melchor Cano y Domingo de Cuevas al Catacismo y otros escritos de Carranza" (1559). Diese finden sich jedoch nicht in den „opera omnia" wieder. Vgl. dazu *Lang*, Loci theologici, 7; *J. Belda Plans*, Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma, Pamplona 1982, 27; *Körner*, De locis theologicis, 71–75.

[23] Fermín Caballero gibt explizit zu verstehen, dass Serrys Ausführungen in den „Vindicationes" erstmals in der 1720 in Padua erschienenen Ausgabe zu verzeichnen sind; vgl. *Caballero*, Vida, 375. Dem ist entgegenzuhalten, dass bereits in der früheren Ausgabe von 1714 die „Vindicationes" Teil der Edition waren (so auch *Belda Plans*, De locis theologicis, LXXXVI). Caballeros Angabe ist somit falsch.

[24] Vgl. dazu *B. Hogenmüller*, Melchioris Cani Vindicationes. Einleitung, Text und Übersetzung, Baden-Baden 2019.

[25] Vgl. dazu *Caballero*, Vida, 371 f.; *Belda Plans*, De locis theologicis, LXXXVI.

als Textgrundlage gedient habe, obwohl deren Abschriften schon lange „angezweifelt worden waren“ („Complutensibus Exemplaribus […] iam dudum distractis“), wohl aufgrund fehlerhafter Textbefunde. Diese Vermutung wird durch die Auffindung einer weiteren, bisher unbekannten Ausgabe der *Relectio de sacramento poenitentiae* bestätigt, die drei Jahre später, 1580, ebenfalls in Ingolstadt publiziert worden ist und verschiedene Zusätze enthält.[26] Gedruckt wurde die Ausgabe von Wolfgang Eder, der mit Unterstützung der Universität Ingolstadt 1578 die Druckerei Weißenhorn erworben hatte. Dem Titelblatt der Ausgabe ist zu entnehmen, dass es sich um den ersten Druck der vorliegenden *Relectio* in Deutschland („nunc primum vero in Germania“) – möglicherweise sogar um den ersten außerhalb Spaniens und damit noch vor der Mailänder Ausgabe aus demselben Jahr – handelte. Ebenso ist zu erfahren, dass die neue Ausgabe eine Vielzahl an textlichen Verbesserungen enthielt („multo quam antea emendatius impressa“) und darüber hinaus *in margine* der Hauptinhalt des Textes fortlaufend zusammengefasst wie auch die Argumentation gegliedert worden ist („atque Summariis ad marginem locupletata“). Verantwortlich für die textliche Gestaltung zeichnete Albert Hunger, der als katholischer Theologe an der Universität von Ingolstadt seit 1566 Philosophie lehrte. In seinem Geleitwort („Ad lectorem“) berichtet Hunger, dass er bei der Durchsicht des Textes, der sich auf die seiner Aussage nach sehr fehlerhafte Abschrift („erat .n. exemplar Complutense mendosissimum“) der Ausgabe von 1563 bezog, gegen Ende hin Unterstützung durch den von 1567 bis 1573 in Ingolstadt lehrenden spanischen Jesuiten Jerónimo Torres erhalten hat.

Ungeklärt muss letztlich bleiben, auf welche Weise sowohl Eisengrein als auch Hunger mit Canos *Relectiones* in Berührung gekommen waren. Denkbar ist, dass eine Abschrift der von beiden erwähnten Ausgabe von 1563 durch Gregor von Valencia (1549–1603) nach Ingolstadt gelangt war, der nach dem Studium in Salamanca und Valladolid 1575 die Professur für Dogmatik und Kontroverstheologie in Ingolstadt angetreten hatte. Zeugnisse hierüber sind jedoch bisher nicht aufzufinden.

3. Struktur und Inhalt der beiden Relectiones Melchioris Cani

Richtet man nun den Blick auf Canos erhaltene *Relectiones*, fallen einige markante Punkte auf. Das offensichtlichste Merkmal ist dabei der Unterschied im Umfang der beiden Texte. Während die Druckfassung der *Relectio de sacramentis in genere* gerade einmal 54 Doppelseiten umfasst[27] und in fünf Abschnitte unterteilt ist, weist die *Relectio de sacramento poenitentiae* circa 178 Seiten auf und übertrifft damit den ersten Text um mehr als das Dreifache. Zudem ist die zweite *Relectio* in ursprünglich fünf, später sechs Abschnitte unterteilt, von denen der letzte mit 78 Seiten einen größeren Umfang hat als die gesamte erste *Relectio*. Vor dem Hintergrund des mündlichen Vortrags und der damit verbundenen zeitlichen Limitierung auf zwei Stunden kann davon ausgegangen werden, dass Canos Ausführungen „Über die Sakramente im Allgemeinen“ wohl dem ursprünglichen Vorlesungstext entsprochen haben. Der Text „Über das Bußsakrament“ ist hingegen mit Sicherheit nicht der ursprüngliche Vortrag. Man darf daher annehmen, dass für die Drucklegung eine überarbeitete und deutlich erweiterte Fassung der ursprünglichen Vorlesung herangezogen worden ist. Die Gründe hierfür sollten in der aktuellen Bedeutung der Thematik zur damaligen Zeit gesucht werden, die Cano dazu veranlasst hat, eine bearbeitete Version zu veröffentlichen. Bekanntermaßen wurde Cano von Kaiser Karl V. am 30. Dezember 1550 als Konzilsberater nominiert – wohl gerade auch aufgrund dieser beiden Arbeiten zu den Sakramenten, denen die nachfolgenden Sessionen des Konzils gelten sollten.[28]

[26] Erstmals erwähnt wurde die bis dahin unbekannte Ausgabe von Juan Belda Plans in seinem Vortrag im Februar 2020 am Max-Planck-Institut in Frankfurt am Main.

[27] Juan Belda Plans spricht von 60 Seiten in der von Serry 1792 in Padua besorgten Ausgabe, die früheren Editionen variieren in der Seitenanzahl aufgrund des jeweiligen Buchformates; vgl. dazu *Belda Plans*, Teólogo y Humanista, 62.

[28] Vgl. *Körner*, De locis theologicis, 72.

4. Relectio de sacramentis in genere (1547)

Canos erste *Relectio* selbst wurde wohl im Frühsommer[29] 1547 im Beisein der Mitglieder der Fakultät an der Universität von Salamanca gehalten. Vor der Veröffentlichung hat Cano den Vorlesungstext wahrscheinlich überarbeitet. Obwohl bisweilen auch die gedruckte Textversion leichte Anlehnungen an das in den Universitäten gesprochene Latein dieser Zeit – unter anderem die geläufigere Verwendung von Gliedsätzen, die durch *quod* eingeleitet werden, anstelle komplexerer Konstruktionen – mit den typischen Einflüssen des Spanischen (Verwendung spanischer Idiome in lateinischer Übersetzung) aufweist,[30] ist die sprachlich-stilistische Gestaltung der beiden *Relectiones* durchaus anspruchsvoll und im lateinischen Ausdruck angemessen.[31] Nicht ohne Grund hatte Cano bereits zu Lebzeiten aufgrund seiner ausgezeichneten Lateinkenntnisse den Ruf eines „Cicerón de España".[32]

Grundlage der thematischen Ausführungen Canos über die Sakramente im Allgemeinen ist die Stelle Lk 10,33 des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter. Christus ist der wahre Samariter, der die Menschen nach ihrem Sündenfall aufnimmt und durch seine Heilmittel heilt („Christus Iesus, revera Samaritanus, hoc est, custos unicus ipse noster, […] medicinas adhibuerit spiritales, quibus peccatorum omnium vulneribus mederetur"). Diese Heilmittel aber sind die Sakramente („has medicinas sacramenta"). Der Nachweis erfolgt dabei in folgenden fünf Abschnitten („quinque praecipue partibus"):

I. Die Definition eines Sakraments („De definitione sacramenti")
II. Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus („De necessitate fidei Christi ad salutem")
III. Die Heilsnotwendigkeit der Sakramente („De necessitate sacramentorum ad salutem")
IV. Die Frage, welche Sakramente die Gnade verleihen („De sacramentis causantibus gratiam")
V. Die Unterscheidung zwischen den Sakramenten des Alten und des Neuen Bundes („De discrimine inter nova et vetera sacramenta")

Ausgehend von der Frage, was ein Sakrament ist, stellt Cano zunächst die gültige Definition dar („definiemus sacramenti nomen") und präzisiert diese durch das Nennen von Beispielen, die dieser dem Anschein nach widersprechen. Auf dieser Grundlage folgt anschließend die Zurückweisung der angeführten Widersprüche. Im zweiten Abschnitt behandelt Cano die Frage nach der Heilsnotwendigkeit des Glaubens an Christus („sine fide unius mediatoris Iesu Christi, quam sacramenta designant, neminem fuisse salutem consecutum"). Dabei werden Schlussfolgerungen mit affirmativen Zeugnissen angeführt, die zu der Aussage führen, dass der katholische Glaube heilsnotwendig sei. Mögliche Argumente, die dagegen vorgebracht werden könnten, benennt und entkräftet Cano im Anschluss, wobei die Heilsnotwendigkeit des Glaubens in weiteren Schlussfolgerungen bewiesen wird. Gegenmeinungen, die erneut aufkommen könnten, werden in der Folge umgehend entkräftet.

Im dritten Abschnitt wird nun der Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Sakramente („sacramenta ad salutem necessaria") nachgegangen. In Anlehnung an die bekannte Praxis der Disputation nennt Cano hier zunächst jene Argumente, die der

[29] *Belda Plans*, La Relección „De sacramentis in genere", 652, vermutet als Zeitpunkt der Vorlesung Mai oder Juni 1547, ohne jedoch vollkommene Sicherheit zu beanspruchen: „[…] podríamos concluir que probablemente debió pronunciarla en mayo o junio."

[30] Vgl. dazu *Belda Plans*, La escuela de Salamanca, 572–577 und 581–583; *Hogenmüller*, Melchioris Cani Relectio de sacramentis in genere, 9f.

[31] Im Vergleich mit den mehrfach überarbeiteten und rhetorisch wie stilistisch ausgearbeiteten „loci theologici" ist beiden Relectionen jedoch ein niedrigeres Niveau zu attestieren. Dies dürfte der ursprünglichen Intention der jeweiligen Schrift geschuldet sein und schmälert Canos Ruhm nicht im Geringsten.

[32] Vgl. *Caballero*, Vida, 44. Ähnlich auch *M. Menéndez y Pelayo*, Historia de las ideas estéticas en España, Madrid 1940, 117, der ihn „Cicerón de las Escuelas" nennt.

These widersprechen könnten, um im Anschluss die Zeugnisse der Befürworter der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Sakramente anzuführen.

Der vierte Abschnitt beschäftigt sich mit den Fragen, welche Sakramente das Heil verleihen und auf welche Weise sie dies tun („quaenam sacramenta hanc salutem effecerint"). Canos Unterteilung nach sind dabei fünf unterschiedliche Positionen zu bedenken. Erstens: Die Sakramente sind dispositive Ursachen der Gnade, die eine Prägung hinterlassen, die Gnade jedoch selbst nicht bewirken können („sacramenta esse causas dispositivas gratiae ex eo, quod producunt characterem, vel ornatum nescio quem videlicet qualitates interius disponentes. Nam sacramenta gratiam ipsam efficere, iudicant impossibile"). Zweitens: Die Sakramente sind äußerliche dispositive Ursachen („sacramenta esse quidem causas dispositionis, sed extrinsecus appositas"). Drittens: Die Sakramente sind akzidentielle Ursachen („sacramenta non esse causas per se gratiae, sed per accidens"). Viertens: Die Sakramente sind Mittelursachen („sacramenta virtute supernaturali recepta, ipsam etiam qualitatem, quae gratia est, attingere instrumentalique actione facere"). Fünftens: Die Sakramente sind Ursachen, die den göttlichen Willen bewegen („sacramenta censent causas esse gratiae veluti motivas divinae voluntatis").

Nach Vorstellung der einzelnen Positionen widerlegt Cano diese in sechs Schlussfolgerungen (*conclusiones*), wobei in der sechsten darüber hinaus dargelegt wird, dass die Sakramente mehr als reine Ursachen sind. Hervorzuheben sind dabei die beiden Aussagen, dass Gott durch Christi Menschheit als Werkzeug die Menschen erlöst hat und die Sakramente Werkzeuge der Vollendung der Erlösung sind. Somit sind die Sakramente moralische Mittelursachen, welche die Gnade enthalten und sie dem, der sie würdig empfängt, durch die Wirksamkeit des Blutes Christi verleihen:

> [N]ostra sacramenta et continere gratiam et eam suscipientibus digne conferre: Continere […] ut causa moralis […] et sacramenta, quae continent sanguinem Christi, continere […] gratiam, et remissionem peccatorum. […] sacramentum confert gratiam, pretium sanguinis applicans, et haec est illa sacramentorum virtus.

Aus diesem Grund konnten die Sakramente des Alten Bundes nicht die Gnade und das Heil bewirken, da sie vor der Passion Christi angewendet wurden („sacramenta veteris legis salutem et gratiam in virtute passionis Christi efficere non valebant").

Im fünften und damit finalen Abschnitt der *Relectio* widmet sich Cano nun der Unterscheidung zwischen den Sakramenten des Alten und denen des Neuen Bundes („quo proprie discrimine sacramenta nova a veteribus separentur"). Dabei beruft er sich mehrfach auf die Beschlüsse des Konzils von Trient („ex Concilio Tridentino, sessione septima"). Die Heiligung (*sanctificatio*) durch Gott, die allen Sakramenten gemeinsam ist, dient Cano letztlich als Beweis für die Verleihung der Gnade und der Rechtfertigung.

5. Relectio de sacramento poenitentiae (1548)

Seine zweite *Relectio* hielt Cano ein Jahr später gegen Ende des akademischen Jahres 1547/1548, wahrscheinlich im Frühjahr 1548. Über den ursprünglichen Vorlesungstext kann lediglich gemutmaßt werden, da für die Publikation, wie bereits erwähnt, ein redigiertes und an Umfang deutlich erweitertes Manuskript verwendet wurde. Im Zuge dessen ist die Frage naheliegend, ob es sich vor dem Hintergrund des Textumfanges von mehr als 170 Druckseiten bei der Druckfassung der *Relectio* um ursprünglich zwei *Relectiones* gehandelt haben könnte, die im zweiten (1547/1548) und dritten Studienjahr (1548/1549) über dasselbe Thema gehalten, im Nachhinein zusammengefügt, überarbeitet und publiziert worden sind. Aufgrund von mehrfachen Allusionen auf Canos *Relectio de sacramentis in genere*, von der explizit als Vorlesung des vorigen Jahres gesprochen wird, wie auch der Erwähnung auf dem Titelblatt der *Editio princeps* aus dem Jahr 1550, dass es sich hierbei um die *Relectio de sacramento poenitentiae* handle, die Cano im Jahr 1548 gehalten habe („Relectio de Poenitenita habita in

Academia Salmanticenis, anno M.D.XLVIII"), kann diese Frage eindeutig negativ beantwortet werden.[33]

Als thematischer Ausgangspunkt dient Cano Lk 13,3 („Nisi poenitentiam habueritis, omnes peribitis"), die Mahnung zur Umkehr und Buße. Die Darlegung selbst folgt laut Cano der bei Petrus Lombardus in Distinctio 14 vorgefundenen Zweiteilung und behandelt zunächst die Tugend der Buße („altera versetur circa poenitentiae virtutem"), hiernach das Sakrament der Buße („altera circa poenitentiae sacramentum"). Dabei wird in der *Editio princeps* die aus der ersten *Relectio* bekannte Einteilung in fünf Abschnitte, allerdings ohne Kapitelüberschriften, beibehalten. In allen späteren Editionen hingegen liegt eine Einteilung in sechs Abschnitte vor, wobei der ursprünglich fünfte Abschnitt der *Relectio* auf zwei Abschnitte aufgeteilt wird. Die innere Gliederung des Vortrags erfolgt nach Art der Disputation in der Auseinandersetzung und Beantwortung der folgenden sechs Kontroversen (*controversiae*):

I. Ist die Buße der Schmerz über die Sünden, die man aus welchem Grund auch immer gegen Gott begangen hat? („An poenitentia sit dolor de peccatis, qua ratione contra Deum fuere commissa")
II. Ist die Buße eine Tugend? („Sitne poenitentia virtus")
III. Können die Sünder ohne die Tugend der Buße gerettet werden? („An sine poenitentiae virtute salus peccantibus esse possit")
IV. Gibt es über die Tugend der Buße ein eigentümliches Gebot? („An sit de poenitentiae virtute peculiare praeceptum")
V. Ist das Sakrament der Buße heilsnotwendig? („Num etiam poenitentiae sacramentum sit ad salutem necessarium")
(VI.) Ist dasselbe Sakrament durch das Evangelium vorgeschrieben worden? („An hoc idem sacramentum, evangelico iure praeceptum sit")

Die Frage nach der Natur und der Definition der Buße bestimmt den ersten Abschnitt der *Relectio*. Dabei geht Cano insbesondere auf die Etymologie des griechischen Begriffes μετάνοια im Neuen Testament ein, der später mit dem lateinischen Substantiv *poenitentia* übersetzt wurde. Buße bedeutet in Canos Verständnis die Hinwendung zu einem neuen Leben, wobei der Büßer Reue und Schmerz über die begangenen Verfehlungen empfindet („at fines poenitentiae et doloris de peccato, est nova vita"). Cano legt schließlich fest („constitutum nobis est"), dass die Buße eine freiwillige Strafe für die Sünden sei, die wegen Gott, der aus der Liebe heraus geliebt ist, auferlegt wurde („poenitentiam esse voluntariam poenam, pro peccatis assumptam, propter Deum, ex charitate dilectum").

Im zweiten Abschnitt behandelt Cano die Frage nach der Tugend der Buße. Diese Kontroverse wird in einer Reihe von Folgerungen mit Hilfe von Schriftstellen in zwei Schlussfolgerungen (*conclusiones*) und vier Grundlagen (*fundamenta*) bestätigt. Dabei wird festgelegt, dass die Tugend der Buße sich von jener der Gerechtigkeit (*iustitia*) und jener der Gottesverehrung (*religio*) unterscheide. Canos Worten nach ist die Buße folglich ein von Gott eingegossener Habitus, durch den man die Strafen wählt, um das Unrecht an Gott zu ahnden („est poenitentia habitus infusus a Deo, per quem poenas eligimus ad divinas iniurias, in nobis ipsis vindicandas").

Im Anschluss daran setzt sich Cano im dritten Abschnitt mit der Frage auseinander, ob die Sünder ohne die Tugend der Buße gerettet werden können. Dabei wird grundsätzlich zwischen einer inneren Buße, die das notwendige Heilmittel zur Vergebung der Todsünden ist („poenitentia interior est necessarium remedium ad remissionem mortalium peccatorum"), und einer äußeren Buße, die für die Rettung notwendig ist („exterior poenitentia est quoque ad salutem necessaria"), unterschieden. Die Beweisführung erfolgt mit einer großen Fülle an Schriftstellen und Zeugnissen der Kirchenväter, Konzilien und scholastischen Theologen. Um mögliche Einwände zu widerlegen, führt Cano die Notwendigkeit der Buße für die Erwachsenentaufe an und äußert sich über die verschiedenen Formen und Unterschiede von *attritio* und *contritio* als *imperfectus dolor*, der für die Taufe notwendig ist. Zudem verhandelt der Dominikaner

[33] Vgl. dazu die Auseinandersetzung bei *Belda Plans*, La escuela de Salamanca, 583–588.

gegen Ende des dritten Abschnitts die Frage nach der Vergebung der Todsünden durch das Martyrium („de martyrio quaestio […] sine poenitentia peccata etiam mortalia remittere“) wie auch die Frage, ob für jede Sünde eine individuelle Buße oder eine allgemeine Buße für alle notwendig sei.

Der vierte Abschnitt widmet sich im Anschluss daran der Frage nach dem eigentümlichen Gebot der Tugend der Buße (*virtus poenitentiae*). Hierbei beweist Cano, dass sowohl für die äußere als auch die innere Buße eine solche Verpflichtung existiert („de poenitentia exteriore praeceptum est: ergo et de interiore“). Unterstützt wird er dabei von zahlreichen Zeugnissen aus den Heiligen Schriften und den Schriften der Väter, allerdings fügt er auch eigene spekulative Aspekte an. Cano selbst ordnet diesen vierten Abschnitt der *Relectio* innerhalb der bei Petrus Lombardus ursprünglich vorgefundenen Zweiteilung der Thematik – die Tugend der Buße und das Sakrament der Buße – noch dem ersten Teil zu („ac mihi videor satis de poenitentiae virtute disseruisse“).

Im nun beginnenden zweiten Teil der *Relectio* („proximum est, ut de poenitentiae sacramento disseramus“) sollen die beiden Einzelfragen, ob die Buße ein für das Heil notwendiges Sakrament ist („primum, an poenitentiae sacramentum sit ad salutem necessarium“) und ob es ein Gebot dieses Sakraments gibt („an de poenitentiae sacramento praeceptum sit“), beantwortet werden.[34]

Cano führt hierfür zu Beginn einige Zeugnisse an, die gegen die Heilsnotwendigkeit des Sakramentes zu sprechen scheinen. Für die Darlegung dieser Streitfrage ist es seinen Worten nach notwendig, – insgesamt fünf – *fundamenta* zu legen, um das argumentative „Bauwerk“ darauf zu errichten („in huius controversiae explicatione ponenda mihi sunt fundamenta quaedam ad futuram fabricam constituendam necessaria“). Unter diesen *fundamenta* wiederum sind die folgenden zentralen Prinzipien zu verstehen: 1. Die äußere Buße, worin der Priester dem Büßer die Sünden vergibt, ist ein Sakrament („poenitentiam exteriorem, in qua sacerdos poenitentem a peccatis absoluit, esse sacramentum“). 2. Das Sakrament selbst ist von Christus eingerichtet worden („haeresis est negare sacramentum poenitentiae esse iudicium quoddam ex Christi institutione, hoc est, sacerdotes remittentes peccata, esse veros iudices a Christo domino constitutos“). 3. Die Priester können die Sünden lediglich dann vergeben, wenn sie ihnen gegenüber bekannt werden („non possunt iudices constituti a Christo iudicare de peccatis, nisi ea cognoscant“). 4. Zudem sind sie als Richter über alle Sünden eingesetzt worden („omnium peccatorum tam publicorum quam occultorum, tam exteriorum, quam interiorum, sacerdotes constituti sunt iudices“). 5. Das Sakrament der Buße selbst besteht aus drei Teilen, nämlich der Reue des Herzens, dem Bekenntnis des Mundes und der Genugtuung durch das Werk („poenitentiae sacramentum tres partes habere, contritionem cordis, confessionem oris, satisfactionem operis“). Diese drei Bestandteile sind die Materie des Sakramentes, die Worte des Priesters die Form, wodurch das Sakrament vollzogen wird („quae videlicet quasi materia sunt huius sacramenti. Nam verba absolutionis sacerdotalis, forma sunt, qua hoc sacramentum perficitur“).

Nach Aufstellung der *fundamenta* widerlegt Cano im Anschluss zunächst die fünf Argumente, die Duns Scotus (ein Argument) und Durandus (vier Argumente) dagegen vorbringen, um hiernach in drei Schlussfolgerungen (*conclusiones*) die ursprüngliche *controversia* aufzulösen. 1. Das Sakrament der Buße *in re* empfangen zu haben, ist nicht heilsnotwendig („non est necessarium ad salutem, sacramentum poenitentiae in re susceptum“). 2. Das Sakrament ist ein heilsnotwendiges Mittel in dem Sinn, dass es *in re* notwendig ist, wenn die Möglichkeit dazu besteht, ansonsten reicht der Wunsch danach aus („sacramentum poenitentiae est medium ad salutem necessarium peccatoribus baptizatis in hunc sensum, ut sit necessarium in re, si facultas adest: sit necessarium in voto“). 3. Der implizite Wunsch nach dem Sakrament reicht nicht aus, sondern es werden zudem der explizite und der formale Wunsch verlangt („non satis est ad aeternam salutem consequendam peccatoribus baptizatis, votum implicitum huius sacramenti sed explicitum, et formale requiritur“). Nach Darlegung der Not-

[34] Hierfür war ursprünglich ein abschließender fünfter Abschnitt vorgesehen, der jedoch aufgrund des Umfangs und der Übersichtlichkeit um einen sechsten Abschnitt erweitert worden ist.

wendigkeit des Sakraments im Allgemeinen erläutert Cano die Notwendigkeit der Beichte (*confessionem oris*) und der Genugtuung (*satisfactionem operis*) für die Rettung, bevor er im zweiten Teil des fünften Abschnittes, der in allen Ausgaben nach der *Editio princeps* einen separaten sechsten Abschnitt eingenommen hat, die Frage nach dem göttlichen Gebot der Buße diskutiert („an de poenitentiae sacramento divinum praeceptum sit"). Damit verbunden sollen die zwei Teile der Buße – die Beichte und die Genugtuung – besonders eingehend besprochen werden („sunt duae, de quibus nobis instituenda est disputatio, confessio videlicet oris et satisfactio operis").[35] Hierfür werden nach Darstellung der *controversia* zunächst sieben Gegenargumente angeführt, an die sich vier Schlussfolgerungen und die Widerlegung der genannten Argumente anschließen. Dabei spricht Cano bei der Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit der Beichte verschiedene weiterreichende Fragestellungen an und beantwortet diese ausführlich. Letztlich entstehen insgesamt neun Fragen hinsichtlich der *confessio oris* bei Annahme äußerer Hindernisse, von denen die Frage, die sich auf das Gebot der Beichte vor der Eucharistie bezieht, besonders ausführlich diskutiert wird. Recht kurz setzt sich Cano gegen Ende des sechsten Abschnitts mit dem dritten Bestandteil der Buße, der *satisfactio operis*, auseinander. Auch dieser ist, wie Cano mit einigen kürzeren Zeugnissen der Schrift wie auch durch Äußerungen des heiligen Thomas von Aquin beweisen kann, durch göttliches Gebot verpflichtend. Damit ist das Ziel erreicht, den Beweis zu erbringen, dass die Buße als Tugend wie auch als Sakrament sowohl zum Ziel der Rettung als auch durch Gottes eigentümliches Gebot notwendig ist („poenitentiam sive virtutem, seu sacramentum et ad salutis finem et ex praecepto quoque Dei peculiari necessariam esse").

6. Schlussbetrachtung

Vergleicht man beide *Relectiones* miteinander, stellen sich einige zentrale Aspekte heraus, die gerade in ihrer Bedeutung für die Wahrnehmung von Canos Arbeiten interessant sind. Diese Aspekte betreffen sowohl die inhaltliche Auseinandersetzung als auch den formalen Aufbau der beiden *Relectiones*.

Auffällig erscheint zunächst, dass Cano in seiner ersten Vorlesung sehr distanziert und geradezu unpersönlich, bisweilen sogar zurückhaltend zu argumentieren scheint. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass er darauf verzichtet, die ideologischen Gegner, deren Ansichten zu widerlegen sind, beim Namen zu nennen. Ihre Aussagen werden wider Erwarten *passim* zitiert und im Anschluss widerlegt. Anders ist das Vorgehen in der zweiten *Relectio*, in der gerade auch die häretischen Ansichten einzelner namentlich genannt werden – als besonders gutes Beispiel dient die Auseinandersetzung mit den Irrtümern des Pedro Martínez de Osma im sechsten Abschnitt der *Relectio*, den Cano explizit beim Namen nennt.

Interessant erscheint auch, dass – obwohl auf Polemik in der Ausdrucksweise verzichtet wird[36] – Canos Auseinandersetzung mit den einzelnen Streitfragen in der späteren *Relectio* kühner und durchaus entschlossener wirkt als in der ersten *Relectio*. Gerade die Hinwendung zu vielen, aus den eigentlichen Kontroversen entstehenden Fragestellungen und deren präzise Beantwortung beweisen Canos durchaus entschlossenes und mutiges Vorgehen. Daraus ein gewandeltes Bewusstsein in Canos Selbstwahrnehmung als *catedrático* oder gar ein größeres Selbstbewusstsein ableiten zu wollen, scheint mir vor dem Hintergrund der überarbeiteten und erweiterten Druckfassung der zweiten *Relectio* dennoch eher unwahrscheinlich. Möglich ist jedoch, dass Cano im Hinblick auf die anstehende Zweite Sitzungsperiode des Konzils von Trient, in der unter anderem

[35] Entgegen der Erwartung behandelt Cano die beiden Teile nicht in ausgewogenem Umfang, sondern konzentriert sich hauptsächlich auf den Beweis der Notwendigkeit der *confessio*.

[36] Dies steht im Gegensatz zu Canos Vorgehen in den „loci", in denen mit harschen Worten gegen den ideologischen Gegner vorgegangen wird; vgl. dazu *B. Hogenmüller*, Melchioris Cani de locis theologicis libri duodecim. Studien zu Autor und Werk, Baden-Baden 2018, 33–41.

das Sakrament der Buße verhandelt werden sollte, eine besondere Sorgfalt in der Auseinandersetzung und Präzisierung des Themas zeigen wollte, um seine ausgezeichnete Expertise in diesem diffizilen Themenkomplex zu demonstrieren.[37]

Auf der formalen Ebene, die den inneren Aufbau der Disputationen betrifft, sticht besonders die große Anzahl an Zeugnissen heraus, die als Autoritätsargumente angeführt werden. Diese sind aus den Heiligen Schriften, den Schriften der Kirchenväter, der scholastischen Theologen wie auch antiker Autoren entnommen und dienen dem Dominikaner letztlich dazu, die eigene Argumentation beziehungsweise die Refutation der Gegenargumente immer wieder mit Nachdruck zu bestätigen.[38] Bedeutsam erscheint dabei, dass, während in der ersten *Relectio* im Schnitt zwei bis drei solcher Verweise pro Textseite zu finden sind, sich dieser Durchschnitt in der zweiten *Relectio* mit fortlaufender Disputation auf bis zu fünf Zitate pro Textseite erhöht. Auch hier ist zu vermuten, dass Cano noch weit größere Sorgfalt im argumentativen Aufbau der Disputation an den Tag legen wollte, als er dies in der ersten *Relectio* bereits getan hatte, um seine besondere Kenntnis dieser Thematik zu zeigen. Gleichzeitig dürften gerade in der zweiten Relection deutliche Spuren der von Cano in den *loci* erarbeiteten Thesen hinsichtlich einer Methodologie in der Argumentation zu erkennen sein.

Aufgrund der eingehenden Analyse und Beschäftigung mit den beiden Relectionen erscheint mir eine Bestimmung ihrer Stellung innerhalb von Canos Gesamtwerk sehr wichtig und aufschlussreich. Obgleich sie als früheste Schriften gelten dürfen, ist ihre Bedeutung für die Entwicklung der von Cano in *De locis theologicis* formulierten Methodologie charakteristisch. Aufgrund ihres grundsätzlichen Aufbaus wie auch ihrer argumentativen Struktur sind die Vorlesungen des Dominikaners unzweifelhaft zwei sehr frühe praktische Beispiele für dessen Theorie der Verwendung spezifischer theologischer Orte in der Disputation. Argumente aus diesen Quellen, die Canos späterer Auswahl entsprechend aus sieben der Theologie eigenen Orten (*proprii loci*) und drei weiteren, fremden Orten (*loci alieni*) bestehen, führt Cano in beiden Relectionen an zahlreichen Stellen zur Bestätigung der eigenen Argumente an. In beiden Festvorträgen werden dafür nicht allein Zeugnisse aus den Heiligen Schriften, der apostolischen Tradition, der katholischen Kirche und der Konzilien, der Kirchenväter und scholastischen Theologen herangezogen,[39] sondern auch solche der *ratio naturalis*, antiker Philosophen – als Beispiel sei Canos Berufung auf Aristoteles' und Ciceros philosophische Werke genannt – sowie der Profangeschichte.[40] All diese „Orte der Theologie" liefern Cano bereits in den beiden *Relectiones* als „sedes argumentorum" das nötige argumentative Gerüst, um in der Disputation der jeweiligen theologischen Fragestellung überzeugend zu sein.

Obwohl der Dominikaner die finale Umsetzung dieses Verfahrens erst am Ende seiner Schaffenszeit anhand dreier praktischer Beispiele im zwölften Buch der *loci*, das mit „De locorum uso in Scholastica Disputatione" überschrieben ist, explizit dargestellt hat, halte ich es für plausibel, bereits in den beiden *Relectiones* erste praktische Versuche dieser Methodik zu sehen. Gleichwohl sie noch nicht die sprachlich-stilistische Vollkommenheit der *loci* erreicht haben, stellen sie unzweifelhaft zwei markante Säulen einer fortschreitenden Entwicklung dieser Systematik innerhalb von Canos Gesamtwerk dar, die den spanischen Theologen für Jahrhunderte zur bestimmenden Größe in der theologischen Erkenntnislehre und Methodologie gemacht hat.

---

[37] Dass man dem Dominikaner in vielen seiner Handlungen planvolles Kalkül unterstellen darf, beweist nicht zuletzt die Dedikation der „loci" an den spanischen Großinquisitor; vgl. dazu *Hogenmüller*, Dedikation als Mittel taktischen Geschicks.

[38] Zu den von Cano am meisten zitierten Autoren vgl. die Auflistung bei *Belda Plans*, La escuela de Salamanca, 582.

[39] Diese Orte der Theologie und deren Autorität werden in „De locis theologicis" explizit in den Büchern II, III, IV, V, VII und VIII von Cano behandelt.

[40] Diese *loci alieni* sind Thema der Bücher IX, X und XI.

Summary

The Spanish Dominican theologian Melchior Cano (1506/09–1560) became famous for writing the outstanding treatise *De locis theologicis*, which made him one of the most important theologians of the "School of Salamanca." In addition to Cano's *loci theologici*, however, two other central writings, which were given as obligatory lectures (*relectiones*) at the end of each academic year at the University of Salamanca, have been handed down from his early creative period. Although neglected for a long time in the research, these writings represent two early and therefore particularly interesting practical examples of Cano's understanding of theological topology, which received its final elaboration in the *loci*. The present study will therefore focus on the content and significance of these two lectures.

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** 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

ThPh 95 (2020) 558–571 DOI: 10.23769/thph-95-2020-019

Ein Eliminativismus moralischer Eigenschaften auf dem Prüfstand

Von Bruno Niederbacher SJ

1. Einleitung

„Eliminieren" bedeutet beseitigen, entfernen, tilgen. Beseitigt, entfernt, getilgt wird üblicherweise etwas, das es gibt. In der Philosophie fungiert „Eliminativismus" aber als Name für Positionen, welche die Existenz von bestimmten Entitäten, die man bisher angenommen hat, bestreiten. Was Eliminativisten tilgen wollen, sind also nicht Entitäten, sondern falsche Überzeugungen über die Existenz von Entitäten. Damit kann – muss aber nicht – die Forderung einhergehen, bestimmte sprachliche Verhaltensweisen zu tilgen. Atheisten zum Beispiel sind Eliminativisten in Bezug auf die Existenz Gottes. Sie behaupten, dass es Gott oder Götter nicht gebe und dass somit die Überzeugungen vieler religiöser Menschen falsch seien. Damit kann – muss aber nicht – die Forderung einhergehen, die religiöse Rede und Praxis zu tilgen. Bekannt geworden ist der Name „Eliminativismus" vor allem in der Leib-Seele-Debatte. Da behaupten Eliminativisten meistens, dass es keine mentalen Eigenschaften gebe, dass somit Aussagen, in denen die Existenz solcher Eigenschaften bejaht wird, falsch seien. Damit kann – muss aber nicht – die Forderung einhergehen, die mentale Sprache zu tilgen und alle mentalen Prädikate durch physikalische Prädikate zu ersetzen. Auch in der Metaethik gibt es Eliminativisten. Diese behaupten, dass es keine moralischen Werte oder moralischen Eigenschaften gebe – dass es beispielsweise die Eigenschaften, moralisch richtig oder falsch, moralisch geboten, verboten oder erlaubt, moralisch gut, schlecht oder böse zu sein, nicht gebe. Ein bekannter moralischer Eliminativist im deutschen Sprachraum war Friedrich Nietzsche, der schrieb: „Es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur moralische Interpretationen dieser Phänomene. Diese Interpretation selbst ist außermoralischen Ursprungs."[1] In jüngerer Zeit wurde der metaethische Eliminativismus vor allem von John L. Mackie vertreten. In seinem 1977 erschienen Buch *Ethics. Inventing Right and Wrong* behauptet er, dass es keine objektiven Werte gebe, dass im Mobiliar des Universums keine moralischen Eigenschaften vorkämen und somit moralische Aussagen, in denen Handlungen, Haltungen, Personen oder Motiven moralische Eigenschaften zugesprochen werden, falsch seien.[2] Es gibt auch moderatere metaethische Eliminativisten. Diese behaupten zwar auch, dass es keine moralischen Eigenschaften gebe, meinen jedoch, unsere moralischen Überzeugungen könnten dennoch wahr sein. Sie behaupten also, dass meine Überzeugung „Es ist moralisch richtig, dass Berta im Sommer 2015 den Flüchtling Adil aufgenommen hat" wahr sein könne. Wenn sie wahr sei, werde sie durch eine Tatsache wahr gemacht. Diese Tatsache involviere aber keine moralischen Eigenschaften. Sie sei eine rein nichtmoralische Tatsache. Inspiriert ist diese Position in der Metaethik durch die Leib-Seele-Debatte. So beenden John Heil und David Robb ihren Eintrag

[1] *F. Nietzsche*, Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887, herausgegeben von *W. Müller-Lauter* und *V. Gerhardt,* in: *F. Nietzsche*, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band 8/1, Berlin/New York 1974, 147. Lange vor ihm schrieb bereits *D. Hume*, A Treatise of Human Nature, Book III, Part 1, § 1, herausgegeben von *D. F. Norton/M. J. Norton*, Oxford 2000, 301: „Take any action allow'd to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call *vice*. In whichever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions and thoughts. There is no other matter of fact in the case."

[2] *J. L. Mackie*, Ethics. Inventing Right and Wrong, Harmondsworth/New York 1977.

„Mental Causation" in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* mit dem Vorschlag, nicht mentale Eigenschaften bewahren zu wollen, sondern mentale Wahrheiten:

> Another [possibility] is that psychological assertions are made true by physical states and properties, states and properties answering to predicates belonging to physics and chemistry. […] All parties agree that mental predicates and descriptions differ from physical predicates and descriptions. Application conditions for mental terms and physical terms diverge in ways that preclude definitional reduction of the one to the other. Perhaps it is a mistake, however, to move from this linguistic fact to a substantive ontological thesis: mental and physical predicates designate properties belonging to distinct families of properties.[3]

Dieselbe Idee wird nun von Ryan Byerly in der Metaethik angewandt.[4] Wie es physische Wahrmacher für mentale Wahrheiten gebe, so gebe es nichtmoralische/natürliche Wahrmacher für moralische Wahrheiten. Einerseits kann Byerly damit moralische Wahrheiten bewahren und der Intuition Rechnung tragen, dass wir mit unseren moralischen Äußerungen beabsichtigen, etwas Wahres zu sagen, und dass manche dieser Äußerungen auch wahr sind. Ich zumindest würde mich sehr wundern, wenn sich eines Tages herausstellen sollte, meine Äußerung „Es war moralisch sehr schlecht, das vier Monate alte Baby Amy zu vergewaltigen und zu töten" sei nicht wahrheitsfähig oder, wenn wahrheitsfähig, dann falsch. Andererseits will diese Form des metaethischen Eliminativismus vielen Zeitgenossen entgegenkommen, welche die Annahme moralischer Eigenschaften sehr merkwürdig finden und kopfschüttelnd fragen: Was und wo in aller Welt sind diese moralischen Eigenschaften bloß?

Mit dieser Variante des metaethischen Eliminativismus, die Byerly vertritt, setze ich mich im Folgenden kritisch auseinander. Zunächst erläutere ich die allgemeinen philosophischen und metaethischen Voraussetzungen, die hier gemacht werden. In einem zweiten Schritt präsentiere ich in Kürze Byerlys Argument für die Eliminierung moralischer Eigenschaften. Drittens folgt eine kritische Beurteilung dieses Arguments. Darin versuche ich zu zeigen, dass auf moralische Prinzipien nicht verzichtet werden kann und dass moralische Prinzipien ontologisch aus Handlungsarten und moralischen Eigenschaften bestehen. Viertens erläutere ich schließlich, was moralische Eigenschaften sind und auf welche Weise sie existieren. Ich möchte zeigen, dass ihre Existenz weit weniger absonderlich ist, als sie manchen vorkommt.

2. Hintergründe

Um die hier untersuchte eliminative These und das Argument richtig verstehen und einordnen zu können, seien zunächst einige Hintergrundannahmen offengelegt. Die erste Annahme lautet, dass in moralischen Äußerungen moralische Überzeugungen ausgedrückt werden können und oft auch werden. Sage ich etwa „Es war moralisch richtig, dass Berta im Sommer 2015 den Flüchtling Adil aufgenommen hat", so drücke ich die Überzeugung aus, dass Bertas Handlung moralisch richtig war.

Die zweite Annahme lautet, dass moralische Überzeugungen Einstellungen des Fürwahrhaltens von moralischen Propositionen sind. Die moralische Proposition besteht beim genannten Beispiel darin, dass es richtig war, dass Berta im Sommer 2015 Adil aufgenommen hat. Propositionen sind Träger von Wahrheit. Sie sind wahr oder falsch. Neben Propositionen partikulären moralischen Inhalts gibt es auch Propositionen allgemeinen moralischen Inhalts wie etwa, dass man Notleidenden helfen soll, dass Mord schlecht ist etc., sowie Propositionen allgemeinsten moralischen Inhalts wie etwa, dass man immer das tun soll, was Lust maximiert, oder dass man immer

[3] *D. Robb/J. Heil*, Mental Causation, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mental-causation; letzter Zugriff: 30.06.2020).

[4] *R. Byerly*, Moral Property Eliminativism, in: PhSt 175 (2018) 2695–2713.

das tun soll, was alle vernünftigerweise wollen könnten, oder dass man immer das tun soll, was Gott gebietet etc.

Drittens wird hier ein korrespondenztheoretisches Wahrheitsverständnis vorausgesetzt, wonach die Wahrheit einer Proposition in einer Art von Übereinstimmung mit einer Tatsache besteht und wonach es diese Tatsache ist, welche die entsprechende Proposition wahr macht. Vorausgesetzt wird also ein metaethischer Kognitivismus und eine korrespondenztheoretische Wahrheitsauffassung plus eine Wahrmachertheorie.

Viertens werden hier drei Ebenen unterschieden: die Ebene der sprachlichen Ausdrücke, die Ebene der Bedeutungen (Begriffe, Intensionen) und die Ebene der Entitäten, auf welche mit den Ausdrücken durch die von ihnen ausgedrückten Bedeutungen (Begriffe, Intensionen) Bezug genommen wird. Für uns wird es ferner zunächst wichtig sein, zwei Arten von Ausdrücken, Bedeutungen und Entitäten zu unterscheiden:

(a) Moralische Ausdrücke (M-Ausdrücke) drücken moralische Begriffe (M-Begriffe) aus und beziehen sich auf moralische Entitäten (M-Entitäten). M-Ausdrücke können Prädikate sein wie „ist moralisch richtig", „ist moralisch falsch" etc. Mit dem Prädikat „ist moralisch richtig" drücken wir den M-Begriff des moralischen Richtigseins aus und beziehen wir uns auf die M-Eigenschaft, moralisch richtig zu sein. M-Ausdrücke können aber auch Aussagen wie „Es ist moralisch richtig, Notleidenden zu helfen" sein. Damit drücken wir die M-Proposition aus, dass es moralisch richtig sei, Notleidenden zu helfen, und beziehen uns auf den M-Sachverhalt, dass es moralisch richtig ist, Notleidenden zu helfen. Ein bestehender M-Sachverhalt ist eine moralische Tatsache, eine M-Tatsache.

(b) Nichtmoralische Ausdrücke (N-Ausdrücke) drücken nichtmoralische Begriffe (N-Begriffe) aus und beziehen sich auf nichtmoralische Entitäten (N-Entitäten). N-Ausdrücke können Prädikate sein wie beispielsweise „ist lustmaximierend". Mit diesem N-Prädikat drücken wir den N-Begriff des Lustmaximierenden aus und beziehen wir uns auf die N-Eigenschaft, lustmaximierend zu sein. N-Ausdrücke können auch Aussagen wie „Notleidenden zu helfen ist lustmaximierend" sein. Damit drücken wir die N-Proposition aus, dass Notleidenden zu helfen lustmaximierend ist, und beziehen uns auf den N-Sachverhalt, dass Notleidenden zu helfen lustmaximierend ist. Ein bestehender N-Sachverhalt ist eine nichtmoralische, oft auch „natürlich" genannte Tatsache, eine N-Tatsache.[5]

In diesem Aufsatz werde ich oft zwischen der Rede über N-Tatsachen und der Rede über N-Eigenschaften sowie zwischen der Rede über M-Tatsachen und der Rede über M-Eigenschaften hin- und herspringen. Dies ist unproblematisch, wenn man bedenkt, dass die hier relevanten N-Tatsachen aus Handlungen und ihren N-Eigenschaften und die M-Tatsachen aus Handlungen und ihren M-Eigenschaften bestehen.

Fünftens wird vorausgesetzt, dass M-Eigenschaften auf N-Eigenschaften supervenieren; es wird also Folgendes angenommen: Zwei Handlungen, die in ihren N-Eigenschaften übereinstimmen, müssen auch in ihren M-Eigenschaften übereinstimmen. Oder auf ganze Welten angewandt: Zwei Welten, die in ihren N-Eigenschaften übereinstimmen, müssen auch in ihren M-Eigenschaften übereinstimmen. Die Annahme der Supervenienz des Moralischen auf dem Natürlichen wird von den meisten Ethikerinnen und Ethikern geteilt. Diese Annahme ist aber erst der Ausgangspunkt für weitere, sehr unterschiedliche ontologische Deutungen. Die zwei wichtigsten Deutungen seien hier genannt:

(i) Die Beziehung des Gründens: M-Eigenschaften gründen in N-Eigenschaften. Eine Handlung hat ihre M-Eigenschaft kraft ihrer N-Eigenschaften. Die N-Eigenschaften der Handlung bringen es mit sich, dass die M-Eigenschaft vorhanden ist. Nehmen wir an, Bertas Handlung hat die N-Eigenschaft, lustmaximierend zu sein. Diese N-Eigenschaft der Handlung bringt es mit sich, dass die Hand-

[5] Dabei kann mit „natürlich" entweder ein methodisches Merkmal gemeint sein, z. B. dass die entsprechende Tatsache mit den Mitteln der Naturwissenschaften erfassbar ist, oder es kann ein ontologisches Merkmal gemeint sein, z. B. dass die entsprechende Tatsache in kausalen Zusammenhängen stehen kann.

lung die M-Eigenschaft hat, moralisch richtig zu sein. Wir haben es also mit zwei Eigenschaften zu tun, die in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander stehen. Hat eine Handlung eine N-Eigenschaft, so ist es eine N-Tatsache, dass diese Handlung diese N-Eigenschaft hat. Hat eine Handlung eine M-Eigenschaft, so ist es eine M-Tatsache, dass sie diese M-Eigenschaft hat. Gründet die M-Tatsache in der N-Tatsache, so haben wir es mit zwei Tatsachen zu tun, die in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander stehen. Die Beziehung des Gründens impliziert Supervenienz.

(ii) Die Beziehung der Identität: Die M-Eigenschaften sind identisch mit den N-Eigenschaften. So wie Wasser identisch ist mit H_2O oder wie die Eigenschaft, warm zu sein, identisch ist mit der Eigenschaft, kinetisch-molekulare Energie zu haben, so ist die M-Eigenschaft, moralisch richtig zu sein, identisch mit einer N-Eigenschaft, etwa der N-Eigenschaft, lustmaximierend zu sein. Wir haben zwar zwei Arten von Ausdrücken, nämlich M-Ausdrücke und N-Ausdrücke, und zwei Arten von Begriffen, nämlich M-Begriffe und N-Begriffe, aber ein und dieselbe Eigenschaft: Mit „moralisch richtig" beziehen wir uns auf dieselbe Eigenschaft wie mit „lustmaximierend". Ferner haben wir zwar zwei Arten von Aussagen, nämlich M-Aussagen und N-Aussagen, und wir haben zwei Arten von Propositionen, nämlich M-Propositionen und N-Propositionen, aber ein und denselben Sachverhalt und – falls dieser besteht – ein und dieselbe Tatsache. Demnach beziehen wir uns mit der M-Aussage „Notleidenden zu helfen ist moralisch richtig", wenn sie wahr ist, auf dieselbe Tatsache wie mit der Aussage „Notleidenden zu helfen ist lustmaximierend". Die Beziehung der Identität impliziert ebenfalls Supervenienz, und zwar in beide Richtungen.

3. Ein eliminatives Argument

Der hier zur Debatte stehende metaethische Eliminativismus beginnt ebenfalls mit einer Supervenienzrelation, diesmal mit der Supervenienz moralischer Wahrheiten auf bestimmten nichtmoralischen Tatsachen. Mit „moralischen Wahrheiten" sind wahre M-Propositionen gemeint, und mit „nichtmoralischen Tatsachen" sind solche Tatsachen gemeint, die aus Handlungen und N-Eigenschaften bestehen. Supervenienz besagt dann: Notwendigerweise gilt für alle Welten W und W*: Die moralischen Wahrheiten in W unterscheiden sich von den moralischen Wahrheiten in W* nur dann, wenn sich die N-Tatsachen in W von den N-Tatsachen in W* unterscheiden.

Nehmen wir an, dies stimmt. Wie erklären wir es dann? Die eliminative Antwort lautet: Wir erklären es am besten durch die These, dass die N-Tatsachen den Wahrheitswert der M-Propositionen festlegen, sprich: dass die N-Tatsachen die wahren M-Propositionen wahr machen. Sie erfüllen diese Aufgabe vollständig. Wenn aber die N-Tatsachen die Aufgabe des Wahrmachers von wahren M-Propositionen vollständig erfüllen, dann ist es ontologisch überflüssig, noch weitere M-Eigenschaften und M-Tatsachen anzunehmen. So schreibt Byerly:

> Suppose that there cannot be differences across possible worlds in moral truths without differences across those worlds in nonmoral ontology. If this is so, then it seems that what is doing the work of making moral truths true is only nonmoral entities. But, if only nonmoral entities are doing the work of making moral truths true, then positing the existence of moral properties is an unnecessary theoretical addition.[6]

Dieses Argument gehört zu den Argumenten aus der besten Erklärung. Dies sind eigentlich erkenntnistheoretische Argumente, mit denen man zeigen will, dass wir nur dann epistemisch gerechtfertigt sind, die Existenz einer Entität anzunehmen, wenn sie notwendig ist, um etwas zu erklären.[7] Wenn also die Annahme der Existenz

[6] *Byerly*, Moral Property, 2698.

[7] Diese Bedingung verlangen viele Ontologen, z. B. *E. J. Lowe*, Abstraction, Properties, and

von M-Eigenschaften für keine Erklärung nötig ist, dann sind wir nicht berechtigt, diese Annahme zu machen, sprich: dann sind wir nicht berechtigt zu glauben, dass es M-Eigenschaften gibt. Gilbert Harman hatte bereits 1977 in seinem Buch *The Nature of Morality* ein solches eliminatives Argument gegen M-Tatsachen vorgebracht.[8] Er behauptete, M-Tatsachen seien explanatorisch überflüssig, um die moralische Urteilsbildung zu erklären. Das Explanandum war bei ihm die moralische Urteilsbildung. Sein Beispiel lautete: Jemand beobachtet, wie Jugendliche eine Katze mit Benzin übergießen und anzünden. Spontan bildet er das Urteil, dass die Jugendlichen schlecht handeln. Um diese moralische Urteilsbildung zu erklären, brauche es keine Annahme einer M-Tatsache, zum Beispiel der Tatsache, dass die Jugendlichen schlecht handeln oder einen moralisch verdorbenen Charakter haben. Um diese moralische Urteilsbildung zu erklären, reichten die Überzeugungen und die Sensibilität der urteilenden Person völlig aus. Annahmen über die Wahrheit dieser Überzeugungen und die Existenz von M-Tatsachen seien dagegen explanatorisch völlig überflüssig. Beim oben genannten Argument aus der explanatorischen Überflüssigkeit ist das Explanandum nicht die moralische Urteilsbildung oder der moralische Überzeugungsbildungsprozess, sondern die Supervenienz wahrer M-Propositionen auf N-Tatsachen. Wie erklären wir, warum es beim Wahrheitswert von M-Propositionen in zwei Welten W und W* nur dann einen Unterschied geben kann, wenn es einen Unterschied in den N-Tatsachen zwischen diesen Welten gibt? Der Vorschlag des Eliminativisten lautet: Wir erklären dies am besten mit der These, dass die N-Tatsachen den Wahrheitswert der M-Propositionen festlegen. Zur Erklärung der Supervenienz wahrer M-Propositionen auf N-Tatsachen sind die N-Tatsachen hinreichend; M-Tatsachen erscheinen wie ein fünftes Rad am Wagen. Aber stimmt das?

4. Das Argument auf dem Prüfstand

Ich stelle zunächst dar, wie ich als robuster moralischer Realist die Beziehungen sehen würde. Nehmen wir dazu der Einfachheit halber den hedonistischen Akt-Utilitarismus an, dem zufolge eine Handlung genau dann richtig ist, wenn sie Lust maximiert.[9] Nehmen wir ferner an, die folgenden beiden Propositionen seien wahr:

(i) dass Bertas Aufnahme von Adil moralisch richtig ist.
(ii) dass Bertas Aufnahme von Adil lustmaximierend ist.

Als robuster moralischer Realist nehme ich an, dass die Proposition (i) wahr gemacht wird durch die M-Tatsache, dass Bertas Aufnahme von Adil moralisch richtig ist, und dass die Proposition (ii) wahr gemacht wird durch die N-Tatsache, dass Bertas Aufnahme von Adil lustmaximierend ist. Es sind also zwei Tatsachen im Spiel. Ferner nehme ich vorläufig an, dass die beiden Tatsachen in einer Beziehung des Gründens zueinander stehen: Die M-Tatsache gründet in der N-Tatsache oder, anders formuliert, die N-Tatsache bringt es mit sich, dass die M-Tatsache vorliegt; folglich bringen es die N-Eigenschaften der Handlung mit sich, dass die Handlung die M-Eigenschaft hat, moralisch richtig zu sein.[10]

Die hier behandelten Eliminativisten müssten aber sagen, dass die Propositionen (i) und (ii) durch ein und dieselbe Tatsache wahrgemacht werden, nämlich durch die N-Tatsache, dass Bertas Aufnahme von Adil lustmaximierend ist. Diese Sicht ist nicht unproblematisch. Wir machen manchmal Begründungsbehauptungen wie „Bertas Aufnahme von Adil ist moralisch richtig, weil sie lustmaximierend ist". Mit dieser

---

Immanent Realism, in: *T. Rockmore* (Hg.), The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy. Band 2: Metaphysics, Bowling Green 1999, 195–205, hier 201.

[8] *G. Harman*, The Nature of Morality. An Introduction to Ethics, Oxford 1977.

[9] Es sei betont, dass ich selbst kein hedonistischer Akt-Utilitarist bin. Ich nehme lediglich der Einfachheit halber die Wahrheit des hedonistischen Akt-Utilitarismus an und lade die Leser ein, für den Rest des Artikels so zu tun, als ob der hedonistische Akt-Utilitarismus wahr wäre.

[10] Diese Annahme ist hier vorläufig, weil ich später zu zeigen versuche, dass die M-Eigenschaft einer Handlung nicht allein in den N-Eigenschaften dieser Handlung gründet.

Behauptung beabsichtigen wir, eine Tatsache durch eine andere zu erklären. Wir meinen, dass es sich um zwei unterschiedliche Tatsachen handelt. Eliminativisten müssten jedoch sagen, dass es hier nur eine N-Tatsache gibt. Unsere begründende Rede würde dann, wenn sie wahr ist, die triviale Tatsache ausdrücken, dass Bertas Aufnahme von Adil lustmaximierend ist, weil sie lustmaximierend ist. Ein ähnliches Problem ergibt sich, wenn man nach den Wahrmachern für wahre M-Propositionen allgemeinen oder allgemeinsten moralischen Inhalts fragt, etwa für die Propositionen,

(iii) dass es moralisch richtig ist, Notleidenden zu helfen.
(iv) dass es moralisch richtig ist, Lust zu maximieren.

Wenn Eliminativisten Wahrmacher auch für wahre M-Propositionen allgemeinen Inhalts annehmen, was wären dann die Wahrmacher für (iii) und (iv)? Bezüglich Proposition (iii) könnte die Tatsache angegeben werden, dass Notleidenden zu helfen lustmaximierend ist. Bezüglich Proposition (iv) hingegen müssten Eliminativisten wiederum die triviale Tatsache angeben, dass lustmaximierende Handlungen lustmaximierend sind. Es könnte aber auch sein, dass sie meinen, die Proposition (iv) sei notwendigerweise wahr und notwendige Wahrheiten hätten keine Wahrmacher.[11]

Byerly argumentiert, es folge plausiblerweise aus der Sicht von Realisten selbst, dass es die N-Tatsachen seien, welche die M-Propositionen wahr machten. Er schreibt:

> For she [the moral realist] will agree that necessarily, if the relevant nonmoral ontological items […] are present, then the relevant moral property is present, and that necessarily, if the relevant moral property is present, then the relevant claim is true. Moreover, she will grant that the relevant moral property asymmetrically depends on the relevant nonmoral ontology, and that the truth of the relevant moral claim asymmetrically depends on the relevant moral property. Yet, it plausibly follows from these claims that the relevant nonmoral ontology makes true the relevant moral claim.[12]

Man kann den Gedanken übersichtlich so darstellen:

Die Wahrheit der M-Proposition
hängt asymmetrisch ab von der
M-Tatsache
hängt asymmetrisch ab von der
N-Tatsache.

Dem Eliminativisten zufolge stellt die M-Tatsache einen ontologisch überflüssigen Durchläufer dar, der mit Ockhams Rasiermesser herausgeschnitten werden soll.

Allerdings zeigt sich hier eine Schwierigkeit. Zwar handelt es sich in beiden Fällen um eine asymmetrische Abhängigkeitsrelation. Dennoch gibt es Unterschiede: Erstens sind die Relata verschieden; einmal handelt es sich um eine Tatsache und eine Proposition, einmal um zwei Tatsachen. Zweitens handelt es sich zum einen um eine asymmetrische Abhängigkeit im Sinn eines Wahrmachens, zum anderen um eine asymmetrische Abhängigkeit im Sinn eines nichtkausalen Hervorbringens. Die Unterschiede können so dargestellt werden:

Die M-Proposition
wird wahrgemacht durch die
M-Tatsache
wird hervorgebracht durch die
N-Tatsache.

[11] Der Wahrmachermaximalismus, wonach alle Wahrheiten einen Wahrmacher haben, ist sehr umstritten und Eliminativisten könnten ihn ablehnen. Auf dieses Problem kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. dazu *D. M. Armstrong*, Truth and Truthmakers, Cambridge 2004; *R. P. Cameron*, Truthmakers, Realism, and Ontology, in: Royal Institute of Philosophy Supplement 62 (2008) 107–128; *B. Niederbacher*, An Ontological Sketch for Robust Non-Reductive Realists, in: Topoi. An International Review of Philosophy 37 (2018) 549–559, hier 556 f.

[12] *Byerly*, Moral Property, 2708 f.

Diese Unterschiede legen es nahe, zwischen dem Richtigmacher einer Handlung und dem Wahrmacher einer Proposition zu unterscheiden. Der Richtigmacher einer Handlung ist jene N-Eigenschaft oder jene Menge von N-Eigenschaften, die eine Handlung zu einer moralisch richtigen Handlung machen. Bestimmte N-Eigenschaften der Handlung bringen es mit sich, dass diese Handlung die M-Eigenschaft hat, moralisch richtig zu sein. So ist der Richtigmacher von Bertas Handlung die N-Eigenschaft dieser Handlung, lustmaximierend zu sein. Oder mit Blick auf Tatsachen formuliert: Die N-Tatsache, dass die Handlung lustmaximierend ist, bringt es mit sich, dass die M-Tatsache, dass die Handlung moralisch richtig ist, besteht. Der Wahrmacher einer M-Proposition hingegen ist jener Teil der Wirklichkeit, der die M-Proposition wahr macht. In unserem Fall ist der Wahrmacher die M-Tatsache, dass Bertas Handlung moralisch richtig ist. Selbst wenn man also annimmt, dass allein die N-Eigenschaften einer Handlung es mit sich bringen, dass diese Handlung moralisch richtig ist, so wäre es dennoch das Richtigsein der Handlung, also die M-Tatsache, dass diese Handlung moralisch richtig ist, welche die Proposition, dass diese Handlung richtig ist, wahr macht.

Nun kann man sich aber in einem zweiten Schritt fragen: Stimmt es, dass allein die N-Eigenschaften einer Handlung es mit sich bringen, dass die M-Eigenschaften vorhanden sind? Ein Vergleich mit dem positiven Recht kann erhellend sein.[13] Man denke an zwei Welten W und W*: In W fährt Anton mit 210 Kilometer pro Stunde auf der Autobahn, und in W* fährt er mit 210 Kilometer pro Stunde auf der Autobahn. Beide Handlungen haben die gleichen N-Eigenschaften. Aber in W ist Antons Handlung legal, während sie in W* illegal ist. Was erklärt den Unterschied? Es sind nicht die N-Eigenschaften der Handlung allein, die den Unterschied bezüglich der Eigenschaft der Legalität erklären. Dazu braucht es noch etwas: Die Tatsache, dass es in W* per Gesetz verboten ist, auf Autobahnen schneller als 130 Kilometer pro Stunde zu fahren; in W besteht dieses Verbot aber nicht. Es sind also zwei Tatsachen nötig, um zu erklären, warum Anton in W* illegal unterwegs ist:

(i) die N-Tatsache, dass er mit 210 Kilometer pro Stunde auf der Autobahn unterwegs ist, und
(ii) die G-Tatsache, dass es illegal ist, auf Autobahnen schneller als 130 Kilometer pro Stunde zu fahren.[14]

Hier steht „G-Tatsache" für Gesetzestatsache. Dass es ein positives Gesetz gibt, ist freilich kontingent. Doch es kommt auf den Punkt an, dass man ohne entsprechendes Gesetz nicht hinreichend erklären kann, warum Anton illegal handelt.

Ähnliches gilt nun meines Erachtens auch in der Moral. Bertas Aufnahme von Adil maximiert Lust. Diese N-Tatsache reicht nicht, um zu erklären, warum ihre Handlung moralisch richtig ist; und daher reicht sie auch nicht, um zu erklären, warum die M-Proposition, dass ihre Handlung moralisch richtig ist, wahr ist. Dazu ist noch ein moralisches Prinzip nötig, wonach Lust zu maximieren moralisch richtig ist.

Der Einwand lautet also: Will man erklären, warum es einen Unterschied bei den Wahrheitswerten von M-Propositionen in zwei Welten W und W* nur geben kann, wenn es einen Unterschied in den N-Tatsachen in diesen Welten gibt, dann reichen die N-Tatsachen für diese Erklärung nicht aus. Es sind noch moralische Prinzipien nötig. Und um diese moralischen Prinzipien angemessen zu deuten, kommt man nicht umhin, die Existenz von M-Eigenschaften anzunehmen, wie ich gleich zeigen werde.

Nun hat Byerly einen Vorschlag gemacht, wie die Erklärung ohne moralische Prinzipien gelingen könnte.[15] Man nehme notwendigerweise wahre Wahrmacherprinzipien an,

[13] Derartige Vergleiche findet man auch bei *D. Enoch*, Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism, Oxford 2011, 143; *G. Rosen*, What is a Moral Law?, in: *R. Shafer-Landau* (Hg.), Oxford Studies in Metaethics. Band 12, Oxford 2017, 135–158, hier 140.

[14] Vgl. dazu *Rosen*, Moral Law, 140.

[15] *Byerly*, Moral Property, 2708. Es gibt bekanntermaßen auch andere Positionen, die ohne Annahme moralischer Prinzipien auskommen wollen, z. B. die Position, die man „Brutismus" nennen könnte (vom englischen Wort „brute"), wonach partikuläre moralische Tatsachen

zum Beispiel: Eine Instanziierung von Lügen macht die Proposition, dass diese Handlung moralisch schlecht ist, wahr; eine Instanziierung von Notleidenden-Helfen macht die Proposition, dass diese Handlung moralisch richtig ist, wahr; eine Instanziierung von Lust-Maximieren macht die Proposition, dass diese Handlung moralisch richtig ist, wahr. Man nehme also Prinzipien an, die eine notwendige Beziehung zwischen der Instanziierung einer Handlungsart und der Wahrheit einer moralischen Proposition setzen. Dies ist Byerly zufolge ontologisch sparsamer als die Annahme moralischer Prinzipien. Denn für das Verständnis besagter Wahrmacherprinzipien müsse man keine M-Eigenschaften annehmen, während man für das Verständnis moralischer Prinzipien die Existenz von M-Eigenschaften annehmen müsse.

Byerlys Vorschlag mag ontologisch sparsamer sein. Aber es stellen sich zwei Fragen: Erstens, was sind diese Wahrmacherprinzipien ontologisch gesehen? Zweitens, was spricht epistemisch dafür, dass wir sie annehmen sollten? Gibt es einen Grund, sie zu akzeptieren, außer den der ontologischen Sparsamkeit? Sie leuchten weder von sich aus ein, noch sind sie inferenziell gerechtfertigt. Hinsichtlich moralischer Prinzipien hingegen vertraten und vertreten nicht wenige Philosophen, dass einige von ihnen von sich aus einleuchten, etwa dass man Versprechen *pro tanto* halten solle, dass man es *pro tanto* vermeiden solle, Schaden anzurichten, oder dass es moralisch schlecht sei, Unschuldige zu bestrafen, Menschen zu betrügen etc.[16] Mir scheint also, wir haben epistemische Gründe für die Annahme moralischer Prinzipien, aber für die Annahme der oben genannten Wahrmacherprinzipien haben wir solche Gründe nicht. Es erscheint mir daher epistemisch vernünftiger, bestimmte moralische Prinzipien zu vertreten als jene Wahrmacherprinzipien.

5. Moralische Prinzipien und moralische Eigenschaften

Aber was ist ein moralisches Prinzip, ontologisch betrachtet? Man könnte meinen, moralische Prinzipien seien nichts anderes als wahre Propositionen allgemeinsten moralischen Inhalts. Allerdings wäre es schwer begreifbar, wie eine Proposition allgemeinsten moralischen Inhalts zusammen mit einer N-Tatsache es mit sich bringen könnte, dass eine Handlung eine M-Eigenschaft hat. Denn hier geht es nicht um eine

---

grundlegend sind, also in keinen anderen Tatsachen gründen. Eine einzelne Handlung habe einfach jene moralische Eigenschaft, die sie hat – Punkt. Für diese Form des Brutismus erübrigen sich weitere Erklärungen. Sie erscheint mir aber sehr unplausibel, weil sie unseren alltäglichen moralischen Diskursen nicht gerecht wird. Denn wir begründen oft, warum wir eine einzelne Handlung für moralisch richtig oder falsch halten, indem wir bestimmte N-Eigenschaften dieser Handlung angeben. Vgl. dazu auch *G. Rosen*, Metaphysical Relations in Metaethics, in: *T. McPherson/D. Plunkett* (Hgg.) The Routledge Handbook of Metaethics, New York 2018, 151–169, hier 163. Verschiedene Formen des Partikularismus versuchen ebenfalls ohne Annahme moralischer Prinzipien auszukommen. Vgl. dazu *J. Dancy*, Ethics Without Principles, Oxford 2004. Eine nähere Auseinandersetzung mit diesen Positionen ist hier nicht möglich. Es sei lediglich darauf hingewiesen, dass man zwischen einem epistemologischen und einem ontologischen Partikularismus unterscheiden muss. Hier betrifft uns lediglich der ontologische Partikularismus. Dieser läuft meines Erachtens aber entweder auf einen Brutismus hinaus, oder er nimmt an, dass die M-Eigenschaft der Handlung in bestimmten N-Eigenschaften der Handlung gründet. Der Brutismus erscheint mir aus dem genannten Grund unplausibel. Nimmt man aber die Gründungsrelation an, so stellt sich die Frage nach einer Erklärung dieser Gründung. Freilich kann man auch hier behaupten, die Relation sei „brute". Plausibler erscheint mir jedoch der Verweis auf moralische Prinzipien. So begründen wir häufig ein moralisches Urteil. Wir fragen: Warum ist diese Handlung schlecht? Und wir könnten antworten: Weil sie ein Betrug ist und weil Betrügen moralisch schlecht ist.

[16] Vgl. *W. D. Ross*, The Right and the Good, Oxford 1930; *N. M. Lemos*, Intrinsic Value. Concept and Warrant, Cambridge 1994; *R. Audi*, Knowledge and Ethical Character, Oxford 1997; *R. Shafer-Landau*, Moral Realism. A Defence, Oxford 2003; *B. Niederbacher*, Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen. Ein Entwurf, Frankfurt a. M. 2012; *Ch. Kulp*, Knowing Moral Truth. A Theory of Metaethics and Moral Knowledge, Lanham 2017.

Erklärung in einem logischen oder epistemologischen Sinn, mit der man zeigt, wie sich aus einer Proposition allgemeinen moralischen Inhalts und einer Proposition partikulären nichtmoralischen Inhalts eine Proposition partikulären moralischen Inhalts ergibt. Es geht vielmehr um eine Erklärung in einem ontologischen Sinn: Wie erklärt man, warum eine Handlung moralisch richtig ist? Und für eine solche Erklärung scheint ontologisch neben einer N-Tatsache etwas anderes nötig zu sein als ein moralisches Prinzip im Sinn einer Proposition, nämlich ein moralisches Prinzip als Tatsache. Der Vergleich mit dem positiven Recht kann wiederum erhellend sein. Was Antons Autobahnfahrt illegal macht, ist nicht die Tatsache, dass er mit 210 Kilometer pro Stunde unterwegs ist, zusammen mit der wahren Proposition, dass es illegal ist, auf Autobahnen schneller als 130 Kilometer pro Stunde zu fahren. Was Antons Autobahnfahrt illegal macht, sind vielmehr zwei Tatsachen: die Tatsache, dass er mit 210 Kilometer pro Stunde unterwegs ist, zusammen mit der Tatsache, dass es illegal ist, auf Autobahnen schneller als 130 Kilometer pro Stunde zu fahren, das heißt zusammen mit der Existenz eines Gesetzes. Das Gesetz ist der Wahrmacher der Proposition, dass es illegal ist, auf Autobahnen schneller als 130 Kilometer pro Stunde zu fahren. Ähnlich sehe ich es in der Moral. Was Bertas Handlung moralisch richtig macht, sind zwei Tatsachen:[17]

(i) die Tatsache, dass Bertas Aufnahme von Adil lustmaximierend ist, und
(ii) die Tatsache, dass Lust zu maximieren moralisch richtig ist.

Die Tatsache (i) ist eine N-Tatsache. Ontologisch besteht sie – sehr umrisshaft ausgedrückt – aus einer Handlung und einer N-Eigenschaft dieser Handlung. Die Tatsache (ii) ist eine sehr allgemeine M-Tatsache, man könnte sagen: ein existierendes moralisches Gesetz. Ontologisch besteht diese M-Tatsache – sehr umrisshaft ausgedrückt – aus einer Handlungsart samt ihren wesentlichen N-Eigenschaften (zum Beispiel Handlungen mit der N-Eigenschaft, Lust zu maximieren) und einer M-Eigenschaft (zum Beispiel moralisch richtig zu sein). Es ist diese Tatsache, welche die entsprechende M-Proposition (zum Beispiel dass Handlungen, welche Lust maximieren, moralisch richtig sind) wahr macht.

Nun wird es manchen schon dämmern, dass ich aufgrund dieser Überlegungen dazu geneigt bin, nicht bloß eine einzige Art von M-Tatsachen anzunehmen, sondern zwei:

(a) Partikuläre M-Tatsachen (kurz PM-Tatsachen): Sie bestehen ontologisch aus Handlungspartikularien (auch „Handlungsindividuen" oder „Einzelhandlungen" genannt), die durch moralische Eigenschaftspartikularien (auch „Eigenschaftsindividuen" oder „Tropen" genannt) charakterisiert sind. So besteht die Tatsache, dass Bertas Aufnahme des Flüchtlings Adil moralisch richtig ist, aus der Handlungspartikularie von Bertas Aufnahme des Flüchtlings Adil, welche durch die moralische Eigenschaftspartikularie charakterisiert ist, moralisch richtig zu sein. Diese PM-Tatsache macht die Proposition wahr, dass Bertas Aufnahme des Flüchtlings Adil moralisch richtig ist.
(b) Universale M-Tatsachen (kurz UM-Tatsachen): Sie bestehen ontologisch aus Handlungsarten oder Handlungsuniversalien, die durch moralische Eigenschaftsuniversalien charakterisiert sind. So besteht die Tatsache, dass es moralisch richtig ist, Flüchtlinge aufzunehmen, aus der Handlungsart Flüchtlinge-Aufnehmen, welche durch die Eigenschaftsuniversalie charakterisiert ist, moralisch richtig zu sein. Diese UM-Tatsache, die man auch als moralisches Gesetz bezeichnen könnte, macht die Proposition wahr, dass es moralisch richtig ist, Flüchtlinge aufzunehmen.

Diese Annahme von zwei Arten von M-Tatsachen ist umstritten. Eliminativisten werden mir vorwerfen, eine schwere Sünde gegen das Gebot der grundlosen Vervielfältigung von Entitäten zu begehen. Auf diesen Vorwurf möchte ich kurz eingehen.[18]

[17] So auch *W. J. FitzPatrick*, Robust Ethical Realism, Non-Naturalism, and Normativity, in: *R. Shafer-Landau* (Hg.), Oxford Studies in Metaethics. Band 3, Oxford 2008, 159–206, hier 187 f.
[18] Weiter ausgeführt habe ich diese Ontologie in *Niederbacher*, Ontological Sketch.

6. Was für die Annahme von universalen moralischen Tatsachen spricht

Ich habe bereits zu zeigen versucht, was für die Annahme von UM-Tatsachen spricht. Wenn es nötig ist, moralische Prinzipien anzunehmen, um die besagte Supervenienz zu erklären, und wenn moralische Prinzipien ontologisch etwas anderes sein müssen als wahre moralische Propositionen, um diese Erklärung leisten zu können, so haben wir einen angemessenen Grund anzunehmen, dass es UM-Tatsachen gibt. Diese Tatsachen bestehen, wie gesagt, aus Handlungsarten, die durch moralische Eigenschaftsuniversalien charakterisiert sind. Geht es nicht ontologisch sparsamer? Schauen wir uns zwei Alternativen dazu an.

Ein erster Vorschlag lautet, UM-Tatsachen seien – in Anlehnung an David Humes Deutung von Naturgesetzen – universelle Generalisierungen, die über partikuläre Tatsachen quantifizieren, und hätten die folgende Form: Für alle Handlungen gilt: Wenn sie die natürliche Eigenschaft N haben, dann haben sie die moralische Eigenschaft M. Ein Problem dieses Vorschlags besteht aber darin, dass er den Gesetzescharakter von moralischen Prinzipien nicht einholt. Erstens könnte es eine zufällige Regelmäßigkeit sein, dass die beiden Eigenschaften immer zusammen auftreten. Zweitens impliziert ein moralisches Prinzip kontrafaktische Konditionale. Es besagt nicht nur, dass alle beobachteten Handlungen, welche die Eigenschaft N aufwiesen, *de facto* auch die Eigenschaft M aufwiesen, sondern es besagt auch: Wenn eine Handlung die Eigenschaft N hätte, dann hätte sie auch die Eigenschaft M. Schließlich stimmt auch die Erklärungsrichtung nicht. Moralische Prinzipien werden nicht durch den moralischen Status der Handlungspartikularien erklärt, sondern umgekehrt: Der moralischen Status der Handlungspartikularien wird durch die moralischen Prinzipien erklärt.[19] Dieser erste Vorschlag ist zwar ontologisch schlank, hat aber die drei genannten Probleme und ist daher nicht sehr plausibel.

Ein zweiter Vorschlag lautet, UM-Tatsachen seien – in Anlehnung an David Armstrongs Deutung von Naturgesetzen[20] – Entitäten, in denen zwei Eigenschaftsuniversalien durch die Relationsuniversalie des Notwendigmachens miteinander verknüpft seien. Dieser Vorschlag könnte unterschiedlich ausgeführt werden:

(i) Die natürliche Eigenschaftsuniversalie N einer Handlung macht es notwendig, dass die moralische Eigenschaftsuniversalie M an dieser Handlung vorhanden ist.

(ii) Die natürliche Eigenschaftsuniversalie N einer Handlung macht eine andere natürliche Eigenschaftsuniversalie Q dieser Handlung moralisch notwendig. Beispielsweise macht die natürliche Eigenschaft einer Handlung, lustmaximierend zu sein, die natürliche Eigenschaft, vollzogen zu werden, moralisch notwendig.[21]

Mit diesem Vorschlag wird man dem Gesetzescharakter moralischer Prinzipien und der erwarteten Erklärungsrichtung gerecht. Ein Nachteil dieser Deutung besteht jedoch erstens in der Annahme einer Relationsuniversalie höherer Ordnung, welche die beiden Eigenschaftsuniversalien miteinander verknüpft. Dies könnte in Bradleys Regress führen.[22] Zweitens gestatten moralische Prinzipien Ausnahmen. Bei der Relation des Notwendigmachens wäre aber schwer verständlich, wie Ausnahmen möglich

[19] Vgl. dazu *L. Robinson*, Moral Principles as Moral Dispositions, in: PhSt 156 (2008) 289–309; *M. C. Murphy*, God and Moral Law. On the Theistic Explanation of Morality, Oxford 2011; *Rosen*, Moral Law; *B. Niederbacher*, Was ist ein moralisches Gesetz?, in: ZKTh 139 (2017) 373–386.

[20] Vgl. *D. Armstrong*, What is a Law of Nature?, Cambridge 1983; *Murphy*, God, 30–44; *Rosen*, Moral Law, 156.

[21] Diesen Vorschlag vertritt *Murphy*, God, 30–44.

[22] Benannt nach *F. H. Bradley*, Appearance and Reality, London 1893. Der Regress entsteht, wenn man annimmt, dass Objekte durch Relationen mit Eigenschaften verbunden sind. Vgl. dazu *E. J. Lowe*, The Four-Category Ontology. A Metaphysical Foundation for Natural Science, Oxford 2006, 166–168.

sein sollen. Schließlich ist dieser zweite Vorschlag ontologisch auch nicht sparsamer als der von mir vertretene Vorschlag, wonach UM-Tatsachen aus Handlungsarten bestehen, die durch moralische Eigenschaftsuniversalien charakterisiert sind.

Mein Vorschlag ist in Anlehnung an Jonathan Lowes Deutung von Naturgesetzen entwickelt[23] und nimmt Handlungsarten, das heißt Handlungsuniversalien, samt ihren wesentlichen N-Eigenschaften an, beispielsweise Notleidenden helfen, Versprechen halten, Stehlen, Morden, die durch M-Eigenschaftsuniversalien wie moralisch richtig zu sein oder moralisch falsch zu sein charakterisiert sind. Mit „charakterisieren" wird keine Entität bezeichnet (keine relationale Eigenschaft). Es handelt sich vielmehr um die Beschreibung einer metaphysischen Abhängigkeit. Eigenschaften sind – wie Gottlob Frege sagt – ungesättigte Entitäten. Es ist wesentlich für sie, dass sie an etwas vorkommen. Sagen wir, dass etwas durch eine Eigenschaft charakterisiert ist, so heißt dies nur, dass etwas diese Eigenschaft besitzt, dass sie an etwas vorkommt. Dieser Vorschlag trifft den Gesetzescharakter moralischer Prinzipien, wird der erwarteten Erklärungsrichtung gerecht, hat nicht die Gefahr in Bradleys Regress zu führen und kann auch Ausnahmen zulassen, wie ich weiter unten ausführen werde. Hier geht es zunächst nur darum zu zeigen, dass wir Gründe haben, Handlungsuniversalien und M-Eigenschaftsuniversalien anzunehmen.

7. Was für die Annahme von partikulären moralischen Tatsachen spricht

Wenn man moralische Eigenschaftsuniversalien annimmt, warum sollte man dann auch noch moralische Eigenschaftspartikularien annehmen? Mein Weg zur Begründung der Annahme von moralischen Eigenschaftspartikularien geht über die Handlungspartikularien und ihre N-Eigenschaften. Bertas Handlung ist ein raum-zeitliches Ereignis. Diese Handlung ist, ontologisch gesehen, eine Partikularie. Dies kann man gerechtfertigterweise annehmen, weil sie in Kausalketten eingebunden ist. Sie wird von anderen Partikularien hervorgerufen, zum Beispiel von Berta (einer Substanzpartikularie), ihren Überzeugungen und Absichten (dispositionalen Partikularien und ihren Manifestationen), und hat Folgen, die wiederum Partikularien sind, etwa dass Adil sich glücklich fühlt. Sich glücklich zu fühlen kann zu den moralrelevanten N-Eigenschaften gehören, und auch diese Eigenschaften können in Kausalketten eingebunden sein. Wir haben also auch bei den N-Eigenschaften Grund anzunehmen, dass es sich um Partikularien handelt. All diese Partikularien sind Fälle, Instanzen, von Universalien: von natürlichen Arten (Mensch), Handlungsarten (Notleidenden helfen), N-Eigenschaften (glücklich zu sein). Wenn nun die Handlung eine Partikularie ist und wenn die N-Eigenschaften an dieser Handlung Partikularien sind, dann ist es plausibel anzunehmen, dass auch die M-Eigenschaft dieser Handlung, welche in den N-Eigenschaften der Handlung gründet, eine Partikularie ist.[24]

Mit der Unterscheidung zwischen M-Eigenschaftsuniversalien, durch die Handlungsarten charakterisiert sind, und M-Eigenschaftspartikularien, durch die Handlungspartikularien charakterisiert sind, lässt sich auch erläutern, wie Ausnahmen von moralischen Prinzipien möglich sind. Eine Handlungspartikularie ist ein Fall einer Handlungsart. Nehmen wir als Beispiel die Handlungsart des Versprechenhaltens. Sie ist charakterisiert durch die M-Eigenschaftsuniversalie, moralisch richtig zu sein.

---

[23] *Lowe*, Four-Category Ontology, 121–140. Lowe nimmt in seiner Ontologie für die Deutung von Naturgesetzen natürliche Arten und Eigenschaftsuniversalien an. Handlungsarten würde er wohl zu den Eigenschaften zählen.

[24] Die Frage, ob auch M-Eigenschaftspartikularien kausal wirksam sein können, ist sehr umstritten und kann hier nicht erörtert werden. Vgl. dazu *Harman*, The Nature of Morality; *N. L. Sturgeon*, Moral Explanations, in: *G. Sayre-McCord* (Hg.), Essays on Moral Realism, Ithaca 1988, 229–255; *B. Leiter*, Moral Facts and Best Explanations, in: Social Philosophy and Policy 18 (2001) 79–101; *N. L. Sturgeon*, Moral Explanations Defended, in: *J. Dreier* (Hg.), Contemporary Debates in Moral Theory, Malden (Mass.)/Oxford 2006, 241–262.

Wie kann es dann in einem Einzelfall moralisch falsch sein, ein Versprechen zu halten? Man könnte meinen: Wenn die Handlungspartikularie ein Fall der Handlungsart des Versprechenhaltens ist und wenn die Handlungsart des Versprechenhaltens durch die M-Eigenschaftsuniversalie charakterisiert ist, richtig zu sein, dann muss auch die Handlungspartikularie dieses Versprechenhaltens charakterisiert sein durch die M-Eigenschaftspartikularie, richtig zu sein. Und umgekehrt: Wenn die Handlungspartikularie dieses Versprechenhaltens charakterisiert ist durch die M-Eigenschaftspartuikularie, moralisch falsch zu sein, dann ist es eben kein moralisches Gesetz, dass man Versprechen halten soll.

William David Ross hat einen Lösungsansatz für dieses Problem. Auch er vergleicht moralische Gesetze mit Naturgesetzen:

> Another instance of the same distinction may be found in the operation of natural laws. *Qua* subject to the force of gravitation towards some other body, each body tends to move in a particular direction with a particular velocity; but its actual movement depends on *all* the forces to which it is subject. It is only by recognizing this distinction that we can preserve the absoluteness of laws of nature, and only by recognizing a corresponding distinction that we can preserve the absoluteness of the general principles of morality.[25]

Aufgrund der Unterscheidung zwischen den Naturgesetzen und den einzelnen Vorkommnissen unter konkreten Umständen, die weitere Naturgesetze involvieren, kann man verstehen, wie beides möglich ist: dass einerseits eine Naturgesetzaussage wahr ist und andererseits ein einzelnes Vorkommnis doch davon abweicht.[26] Ähnlich kann man Ausnahmen in der Moral verstehen. Handlungspartikularien sind eingebettet in komplexe Handlungsumstände. Eine Handlungspartikularie kann ein Fall der Art Versprechenhalten sein, die charakterisiert ist durch die M-Eigenschaftsuniversalie, moralisch richtig zu sein. Ob aber die M-Eigenschaftsuniversalie, moralisch richtig zu sein, instanziiert ist, hängt davon ab, welche weiteren Moralgesetze aufgrund der Handlungsumstände involviert sind. Dies war auch die scholastische Sicht. Nach Thomas von Aquin etwa hängt das Gutsein einer Handlungspartikularie nicht nur von der Art der Handlung ab, die sie instanziiert, sondern auch von den Handlungsumständen (Absicht, Folgen, Mittel, Art und Weise, Zeit, Ort).[27] Diese Umstände können nicht nur den moralischen Wert von Handlungspartikularien graduell verändern (es macht beispielsweise einen moralischen Unterschied, ob jemand 100,- Euro oder 100.000,- Euro stiehlt), sondern auch die Art der Handlung.[28] Um ein scholastisches Beispiel zu nennen: Wenn jemand hart arbeitet, mag das moralisch richtig sein. Tut er es aber am Sonntag, vollzieht er eine schlechte Handlung. Dies liegt am Umstand der Zeit. Es gilt nämlich das Gebot, dass man den Sonntag heiligen soll. Daher ändert dieser Handlungsumstand die Art der Handlung hinsichtlich ihres Gut- oder Schlechtseins. Ross

---

[25] *Ross*, The Right, 28 f. (Hervorhebungen im Original).

[26] Vgl. dazu auch *Lowe*, Four-Category Ontology, 29: Laws of nature „[…] determine tendencies amongst the particulars to which they apply, not their actual behavior, which is a resultant of many complex interactions implicating a multiplicity of laws."

[27] *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 18,4 (zitiert nach *ders*., Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Band 6, Rom 1891): „Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis."

[28] *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 18,10, erklärt, warum ein Handlungsumstand die Art der Handlung hinsichtlich ihres Gut- oder Schlechtseins bestimmen kann. Es hängt davon ab, ob ein Umstand von sich aus eine weitere moralische Regel involviert: „Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo." Vgl. dazu *Th. Nisters*, Akzidentien der Praxis. Thomas von Aquins Lehre von den Umständen menschlichen Handelns, Freiburg i. Br./München 1992.

führt den Gedanken, dass relativ zu einer Handlung mehrere moralische Prinzipien im Spiel sein können, folgendermaßen aus:

> We have to distinguish from the characteristic of being our duty that of tending to be our duty. Any act that we do contains various elements in virtue of which it falls under various categories. In virtue of being the breaking of a promise, for instance, it tends to be wrong; in virtue of being an instance of relieving distress it tends to be right. Tendency to be one's duty may be called a parti-resultant attribute, i. e. one which belongs to an act in virtue of some one component in its nature. Being one's duty is a toti-resultant attribute, one which belongs to an act in virtue of its whole nature and of nothing less than this.[29]

Das heißt, Moralgesetze bestimmen bei den Handlungspartikularien Tendenzen, moralisch gut oder schlecht etc. zu sein. Welche M-Eigenschaftspartikularie eine Handlungspartikularie aber letztlich hat, resultiert aus all den Handlungsumständen, die weitere Moralgesetze involvieren können.[30]

Man könnte einwenden, Ross' Vergleich des moralischen mit dem natürlichen Bereich stoße an Grenzen. Die verschiedenen natürlichen Kräfte, die auf einen Gegenstand einwirkten, würden sich gemäß strikter Gesetze addieren. Dagegen sei es bei den Prima-facie-Pflichten so, dass nach der genauen Wahrnehmung der Situation und der Abwägung aller Umstände beziehungsweise moralisch relevanten Merkmale eine bestimmte Pflicht als gewichtiger als die anderen angesehen werde. Den Meinungen über tatsächliche Pflichten fehle Gewissheit.[31] Um diesen Einwand zu entkräften, würde ich zwischen der erkenntnistheoretischen und der ontologischen Frage unterscheiden. In unserer Urteilsbildung müssen wir abwägen und es kann sein, dass wir am Ende mit einer unsicheren Meinung dastehen und sagen: Moralisch richtig ist eher diese als jene Handlung. Doch dies ist ein Erkenntnisproblem. Meines Erachtens impliziert es nicht, dass die Dinge ontologisch unscharf sind.

8. Auf welche Weise M-Eigenschaften existieren

Der Ausgangspunkt für den Vorschlag der Eliminierung von M-Eigenschaften ist häufig ihre scheinbare *queerness*, ihre Seltsamkeit. Viele fragen mit Recht: Wenn diese M-Eigenschaften existieren, wie und wo existieren sie? Auf diese Frage kann nun eine Antwort gegeben werden, die manche Bedenken zerstreut. Unterscheidet man bei M-Eigenschaften zwischen Universalien und Partikularien, so kann man sagen: Die M-Eigenschaftsuniversalien existieren in demselben Sinn von „existieren" wie alle anderen Eigenschaftsuniversalien auch. Eigenschaftsuniversalien sind nicht in Raum und Zeit und kausal unwirksam, egal ob es sich um moralische oder nichtmoralische Eigenschaftsuniversalien handelt. Wenn man also im Allgemeinen Eigenschaftsuniversalien annimmt, so sind die M-Eigenschaftsuniversalien nicht seltsamer als alle anderen Eigenschaften auch. Und die M-Eigenschaftspartikularien existieren in demselben Sinn von „existieren" wie andere Eigenschaftspartikularien auch. Sie sind Partikularien und kommen an Partikularien vor. M-Eigenschaftspartikularien sind Fälle, Instanzen, von M-Eigenschaftsuniversalien. Nicht die M-Eigenschaftsuniversalien kommen zugleich an verschiedenen Orten vor, wie manchmal irreführend gesagt wird, sondern die Instanziierungen der M-Eigenschaftsuniversalien. Ontologisch betrachtet erscheinen daher M-Eigenschaften nicht seltsamer als andere Eigenschaften. Wenn es allerdings ihr normativer Zug ist, der sie in manchen Augen verdächtig macht, so kann ich nur sagen: Dieser Zug macht sie aus. Er ist wesentlich für sie. Es spricht nicht

[29] *Ross*, The Right, 28.

[30] Ross gesteht zu, dass das Wort „Tendenz" in Bezug auf Handlungen missverständlich sein kann. Anders als im natürlichen Kontext sei im moralischen Kontext damit keine kausale Beziehung gemeint (ebd. 29).

[31] Ich danke Stephan Herzberg für den Hinweis auf dieses Problem.

gegen ihre Existenz, wenn sie so sind, wie sie sind, und sich von allen anderen, naturwissenschaftlich zugänglichen Eigenschaften unterscheiden. Ferner ist die Einstellung, wonach es nur jene Entitäten geben kann oder gibt, die von derselben Art sind wie jene, die mit den Methoden der Naturwissenschaften beobachtet oder abduktiv angenommen werden, ihrerseits mit den Methoden der Naturwissenschaft nicht rechtfertigbar. Sie ist eine metaphysische Weltanschauung, über die man streiten kann.

9. Schluss

Ziel dieses Aufsatzes war es, ein Argument für die Eliminierung moralischer Eigenschaften darzustellen und zu prüfen. Das Argument läuft auf die These hinaus, dass zur Erklärung der Supervenienz wahrer M-Propositionen über N-Tatsachen die N-Tatsachen hinreichen und M-Tatsachen daher explanatorisch überflüssig sind. Ich habe zu zeigen versucht, dass für die Erklärung der Supervenienz und des Gründens von moralischen Wahrheiten in N-Tatsachen diese N-Tatsachen, die allein N-Eigenschaften involvieren, nicht hinreichend sind. Es braucht vielmehr die Annahme von moralischen Prinzipien, deren Deutung die Annahme von M-Tatsachen, die M-Eigenschaften involvieren, nahelegt. Wie in jüngerer Zeit für die Deutung von Naturgesetzen die Existenz von natürliche Arten und Eigenschaftsuniversalien angenommen wurde, so wurde hier für die Deutung von moralischen Gesetzen die Existenz von Handlungsarten und M-Eigenschaftsuniversalien angenommen und zugleich eine Skizze vorgelegt, wie man ihre Existenz verstehen kann.[32]

Summary

This article presents a recent argument for moral property eliminativism delivered by Ryan Byerly. He claims that the supervenience of moral truths upon nonmoral facts is best explained by appeal to an ontology that does not include moral entities. If this is so, we have no reason to assume the existence of moral properties. This article displays some weaknesses of this argument and suggests that we need to assume moral principles in order to explain the moral value of actions. Moreover, it argues that moral principles, metaphysically speaking, consist in facts involving moral properties.

[32] Ich danke Katherine Dormandy, Stephan Herzberg und Stefan Hofmann SJ für viele wertvolle Verbesserungsvorschläge zu diesem Beitrag.

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** 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

ThPh 95 (2020) 572–633

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Natur und Erfahrung. Bausteine zu einer praktischen Philosophie der Gegenwart. Herausgegeben von *Matthias Hoesch* und *Sebastian Laukötter*. Münster: mentis 2017. 266 S., ISBN 978–3–95743–085–4 (Hardback).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes gehen auf Vorträge zurück, die auf einer Tagung anlässlich des 75. Geburtstags Ludwig Sieps in Münster gehalten wurden. Die Beitragenden sind Schülerinnen und Schüler Sieps sowie Freunde aus institutionellen Kontexten. Inhaltlich ist der Band in drei Themenblöcke eingeteilt: i) „Grundfragen der ethischen Theoriebildung", ii) „Menschliche Natur und das menschliche Leben" und iii) „Historische Erfahrung und Menschenrechte".

Der erste Themenkomplex des Bandes betrifft „Grundfragen der ethischen Theoriebildung". Hier geht *Reinold Schmücker* auf zwei Probleme der Ethik ein, die auch Sieps „Konkrete Ethik" (Frankfurt a. M. 2003) miteinander verbinde. Dabei geht es um das Rechtfertigungs- und das Anwendungsproblem der Ethik als einer philosophischen Disziplin. Einerseits, so das Rechtfertigungsproblem, sollen Normen möglichst weitgehende Geltung beanspruchen können und das tun sie nur dann, wenn sie gegenüber verschiedenen Weltanschauungen und kulturellen Prägungen neutral sind bzw. für diese gleichermaßen gelten. Da jedoch nur Normen mit einem erheblichen Abstraktionsgrad diese Bedingung erfüllen, besteht das Anwendungsproblem nun umgekehrt darin, in der Anwendung der normativen Forderungen auf Einzelfälle die Normen selbst zu konkretisieren. Insbesondere das Anwendungsproblem führt Schmücker zu der Frage danach, was angewandte Ethik sein könnte. Als Analysefolie dient ihm dazu der Bereich des Rechts und der Rechtsanwendung, denn auch dort hat man es einerseits mit relativ allgemein formulierten Normen und andererseits mit deren Anwendung auf ganz konkrete Einzelfälle zu tun. Im Ergebnis besagt die Anwendung im Bereich der Ethik dann: „Es wird (1) eine Handlung oder ein Sachverhalt beurteilt, und zwar (2) vom Standpunkt eines moralischen Beurteilers aus, (3) auf der Grundlage von Beschreibungen und (4) im Lichte eines mehr oder weniger klar identifizierbaren Kanons von moralischen Normen, deren Geltung von einem hinreichend großen gesellschaftlichen Konsens gestützt wird." (30) Damit gelingt es Schmücker, eine terminologische Festlegung für „angewandte Ethik" vorzuschlagen, die es erlaubt, die verschiedenen anwendungsbezogenen Ethiken zu fassen. Der Bezug zur „Konkreten Ethik" Sieps besteht dann in der Überprüfung, ob und inwiefern diese den beiden Problemen genügen kann. Dabei greifen Rechtfertigungs- und Anwendungsproblematik insofern ineinander, als historische Erfahrungen mit eben ganz konkreten normativen Sachverhalten in die Begründung normativer Standards eingespeist werden, ebenso wie dieser Bezug zum Konkreten eben auch die Anwendung auf den Einzelfall und den Bezug zu neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen ermöglicht und also auch erleichtert.

Der zweite Beitrag zu Grundfragen ethischer Theoriebildung stammt von *Johann S. Ach* und *Arnd Pollmann* und beschäftigt sich mit der Frage: „Wann ist ein Problem überhaupt ein ‚moralisches Problem'?" Allerdings geben die Autoren keine eigene Antwort auf diese Frage, sondern motivieren die Relevanz der Frage, indem sie Konsequenzen der verschiedenen Antworten darauf beleuchten. Zwei Positionen werden diskutiert, der „Realismus" – ein Problem ist einfach ein moralisches unabhängig von unserer Charakterisierung als solchem – und der „Konstruktivismus" – wir konstruieren Probleme erst als moralische. Realistische Bestimmungen haben den Vorteil, i) unserem Alltagsverständnis eines moralischen Konfliktes zu entsprechen, ii) unsere Annahme, dass es auch nichtmoralische Probleme gibt, einzufangen, und schließlich

iii) erklären zu können, „warum und wie es so etwas wie moralische Lernerfahrungen geben kann" (48). Irritierend an der „Realismus" genannten Position ist, dass sie überhaupt keine Antwort auf die Frage gibt, was ein Problem nun moralisch macht, sondern lediglich etwas darüber behauptet, was den (ontischen oder epistemischen) Status moralischer Probleme ausmacht. Der Realismus behauptet, dass moralische Probleme unabhängig von unserer Haltung ihnen gegenüber existieren. Aber damit weiß man natürlich noch nicht, was nun ein realistisch verstandenes Problem gerade zu einem moralischen macht. Der Beitrag schließt mit dem Thema des Moralisierens, das dann virulent wird, wenn man so wie Realismus und Konstruktivismus gleichermaßen annimmt, dass es nichtmoralische Probleme gibt. Die Moralisierung bestünde dann in der Darstellung eines nichtmoralischen als eines moralischen Problems.

Jörg Hardy beschäftigt sich in dem dritten und letzten Beitrag zu Grundfragen mit dem Begriff der Würde und dem ethischen Deliberieren und Argumentieren. Dabei möchte er den Fragen nachgehen, i) was ethisches Deliberieren ist und wie es funktioniert, ii) wie Argumente für ethische Thesen funktionieren, und iii) wie man sich moralische Motivation zu denken hat. Ausgangspunkt ist der moralische Standpunkt bestehend aus drei Merkmalen: i) Wir sind bereit, unsere Eigeninteressen nicht uneingeschränkt zu verfolgen. ii) Wir anerkennen gemeinschaftliche Güter. iii) Moralische Akteure begegnen sich mit Respekt und nicht nur als bloße Vertragspartner. Für moralische Forderungen, deren Begründung Teil der Ethik ist, stellt Hardy nun vier zentrale Merkmale auf: Sie zielen erstens darauf ab, ein Gemeinschaftsgut zu schützen, sind zweitens (selbst-)evident, drittens universell und viertens kategorisch. Was uns zu moralisch gefordertem Handeln motiviert, sei die Einsicht in den Wert der menschlichen Würde. Letztere wiederum könne als Rechtsstatus, als moralischer Status oder als personale Autonomie verstanden werden. Den Zusammenhang zum moralischen Standpunkt und der Akzeptanz moralischer Forderungen, die auf moralischem Deliberieren aufbaut, stellt Hardy über ein Argument her: „In our reflective pursuit of happiness we aim to create best conditions for our own (social and mental) autonomy. If we aim to create best conditions for our own autonomy, we then interact with other people in such a way that we also promote their autonomy. And if we interact with other people in such a way that we promote their autonomy, we have taken the moral stance." (71)

Der zweite Themenkomplex behandelt die „menschliche Natur und das menschliche Leben". Dabei geht es einmal um die Natur des Menschen und einmal um die Natur in einem weiten Sinne (nichtmenschliche und nichtlebendige Natur einschließend) als normative Ressource. *Christoph Halbig* macht den Auftakt mit einem Beitrag zum Neoaristotelismus, der die Natur des Menschen zur Grundlage für normative Forderungen macht. Beweisziel ist erstens zu zeigen, dass Sieps „Konkrete Ethik" mit Herausforderungen für den Neoaristotelismus besser umgehen kann, als die Vertreterinnen und Vertreter des letzteren. Zweitens sollen dann aber auch Grenzen des Siep'schen Ansatzes selbst aufgezeigt werden. Der Neoaristotelismus baut auf der Idee von sogenannten „goodness-fixing kinds" (Thomson) auf, d. h. von solchen Arten, die mehr oder weniger gute Exemplare zulassen. Etwas ist dann ein mehr oder weniger gutes F. Die Ethik komme nach dieser Konzeption ohne nichtnatürliche Entitäten aus und erlaube zudem wahrheitswertfähige Aussagen über normative Sachverhalte. Aufbauend auf der Kontinuitätsthese – dass spezifisch den Menschen ausstattende Fähigkeiten in einer Kontinuität zu nichtmenschlichen Tieren und deren Fähigkeiten stehen – sieht Halbig diese Konzeption in einem Dilemma: entweder muss man die Kontinuitätsthese aufgeben, da die natürlichen, den Menschen ausstattenden Eigenschaften nur relativ zu dessen eigenen Zwecksetzungen einen Wert haben, oder aber die natürlichen Eigenschaften des Menschen bestimmen selbst bereits die Normativität, liefern selbst gute Gründe, die auch unabhängig vom vernünftigen Deliberieren gute Gründe sind. Damit verliert aber letzteres seinen spezifischen Charakter und mögliche Transformationen der menschlichen Natur können normativ nicht mehr eingeholt werden. Genau das vermag aber Sieps Ansatz zu leisten, da er gerade für

technische Entwicklungen offen ist. Gerade der bioethische Hintergrund von Sieps Arbeiten und die Ausrichtung der „Konkreten Ethik" ermöglichen es, „die technisch möglich gewordene, grundlegende Transformation der menschlichen Natur selbst normativ zu bewerten" (86).

Thomas Gutmann diskutiert das Thema der Natur des Menschen mit Blick auf die Gefahren natürlichkeitsbasierter Argumentationen für normative Forderungen und votiert für die emanzipatorische Kraft des Rechts gerade gegen den Missbrauch natürlichkeitsbasierter Verfestigungen sozialer Herrschaft. Das macht er etwa anhand des Beispiels gleicher Freiheiten transsexueller Menschen und anhand gleichgeschlechtlicher Ehen. Das kritische Potential (subjektiver) Rechte bzw. deren Logik bestehe darin, dass sie die Gefahr eindämmen, natürlichkeitsbasiert soziale Herrschaft zu begründen.

Die beiden Beiträge von *Sebastian Muders* und *Markus Rüther* beschäftigen sich mit der Dimension des Sinns als Merkmal des guten Lebens in Sieps „Konkreter Ethik". Neben dem Sinn sind Glück und Moral noch gut für den Menschen und damit für ein gutes Leben relevant. Muders schärft die Unterschiede zwischen Glück, Moral und Sinn. Sinnvoll wird nach Muders Lesart ein Leben durch Tätigkeiten, „die sich an (objektiven) Werten orientieren, für die sich der Einzelne (subjektiv) engagieren möchte" (119). Rüther argumentiert für eine objektivistische Lesart dessen, was einem Leben Sinn gibt. Dies macht er anhand von Entscheidungssituationen, die gleichermaßen gute Gründe für sich haben und solchen, bei denen aus objektivistischer Sicht eine Option klarerweise die andere dominiert.

Der Beitrag *Amir Mohsenis* beschäftigt sich mit der Frage, welche Implikationen die „Konkrete Ethik" Sieps für Fragen nach dem Wert des Todes für den Menschen hat. Ausgangspunkt ist dafür die Argumentation Epikurs, dass der Tod kein Übel für den Menschen darstelle, weil er eine notwendige Bedingung jeder Werthaftigkeit negiere. Anhand gezielter Zitate aus den Schriften Sieps weist Mohseni nach, dass die „Konkrete Ethik" durchaus den Tod als Übel für den Menschen betrachtet.

Der dritte und letzte Themenkomplex des Bandes betrifft das Thema „Historische Erfahrung und Menschenrechte". Den Auftakt in diesen Block macht *Johannes Müller-Salo* mit einem Aufsatz zum Verhältnis von historischer Erfahrung und wertender Interpretation. Müller-Salo beschränkt sich auf „intersubjektiv geteilte Werterfahrungen". Dabei unterscheidet er zwei Arten der Bildung von Wertkonsensen: i) solche, die auf dem Weg von vielen verschiedenen Individuen wiederholt gemachter gleicher Erfahrungen gewonnen wurden, und ii) solche, „die auf gesellschaftlich geteilte, wertende Interpretationen ausgewählter individueller Erfahrungen zurückzuführen sind" (179).

Methodologischer und insofern metaethischer Natur ist *Michael Quantes* kritische Diskussion der Irreversibilitätsthese Sieps, die besagt, dass historisch einmal etablierte normative Standards nicht mehr vernünftigerweise aufgegeben werden können. Quante fragt sich, welche argumentativen Ressourcen Siep für diese These zur Verfügung stehen. Gerade aufgrund der Abgrenzung Sieps von vielen alternativen starken Begründungsgansätzen für normative Standards, wie etwa transzendentalphilosophische Begründungen, scheinen ihm die Mittel zu fehlen, für die Irreversibilitätsthese zu argumentieren. Aber nicht nur diese Zurückweisung verschiedener Begründungsansätze, sondern bereits eine inhaltliche Inkonsistenz oder systematische Unklarheit der These führen nach Quante zu Problemen. Als mögliche Rettung schlägt er eine pragmatistische Konzeption vor, die allerdings eine Abschwächung der Irreversibilitätsthese mit sich bringe.

Matthias Hoesch diskutiert ebenfalls die Irreversibilitätsthese, allerdings konkret in Bezug auf die Begründung der Menschenrechte, die als Paradebeispiel irreversibel historisch erfahrener Wahrheiten verstanden werden. Hoesch stellt Sieps negativistische Menschenrechtsbegründung – dass es nach Etablierung keine guten Gründe mehr gegen Menschenrechte geben kann – auf die Probe, indem er fragt, ob es nicht genau solche Gründe geben könnte.

Der Band wird beschlossen mit einem Beitrag von *Anna Goppel* zum Thema humanitärer Interventionen. Das Argument dafür, dass jeder Staat und auch nichtstaatliche Akteure zu unilateraler humanitärer Intervention berechtigt sind, läuft über eine Analogie zur Nothilfe. Die Nothilfe ist ein Rechtsprinzip, das Einzelnen das Durchsetzen geltenden Rechts erlaubt, wenn die Rechte Dritter in Gefahr sind, auch wenn *prima facie* dieses Interventionsrecht dem Staat obliegt. Ebenso dürften alle Staaten erst einmal eigenverantwortlich humanitär intervenieren, sofern wie im klassischen Fall der Nothilfe die Bedingungen der Gegenwärtigkeit (der Gefahr), der Erforderlichkeit (des verwendeten Mittels) und der Angemessenheit (der möglichen Schäden für das zu schützende Gut) erfüllt sind. Diese seien aber für gewöhnlich erfüllt im Fall humanitärer Intervention aufgrund von Menschenrechtsverletzungen in dem und meist auch durch den Staat, in den interveniert wird.

Die vorliegende Festschrift ist eine kritische und würdigende Auseinandersetzung mit den Schriften Ludwig Sieps im Anschluss an seine „Konkrete Ethik". Alle Beiträge sind klar argumentierend und für die jeweils verhandelten Sachfragen auch dann interessant, wenn man sich nicht speziell mit den Arbeiten Sieps auseinandersetzen möchte. Aber auch in diesem Fall wird die Lektüre sicherlich Lust machen, die Schriften Sieps selbst zu konsultieren. Th. Meyer

Roesner, Martina: *Logik des Ursprungs.* Vernunft und Offenbarung bei Meister Eckhart. Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2017. 228 [232] S., ISBN 978–3–495–48939–0 (Hardback); 978–3–495–81357–7 (PDF).

Bei der vorliegenden Monografie der in Wien arbeitenden Philosophin Martina Roesner handelt es sich um eine dicht geschriebene, philosophisch virtuose Untersuchung von Meister Eckharts Wissenschaftstheorie, d. h. des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Theologie in Eckharts Gesamtwerk. Ausgehend von der Frage nach der inneren Einheit des Denkens Eckharts kann Roesner aus ihrer umfassenden Kenntnis des lateinischen wie deutschen Werkes sowie seiner philosophischen und theologischen Quellen schöpfen, um für eine konsequent intellektmetaphysische Verortung dieser Einheit zu argumentieren. Eckhart stütze sich in seinem wissenschaftstheoretischen Ansatz zwar zum einen auf die ihm überlieferte Transzendentalienlehre, zum anderen auf die Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg, übersteigere beide Quellen jedoch, „um sie in einer Theorie der Selbsterkenntnis des reinen, göttlichen Ich zusammenzuführen" (25).

Die Arbeit ist in drei Hauptteile gegliedert. Im ersten Hauptteil (27–72) zeichnet Roesner die Geschichte des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarungstheologie bis zur Zeit Eckharts nach, beginnend mit den philosophischen Ursprüngen (Abschnitt 1.1): Platons Ideenlehre und deren sprachkritische Konsequenzen, Aristoteles' Wissenschaftsverständnis sowie die philosophische Mystik des Neuplatonismus. Daran schließen sich Abschnitte über die patristische Aneignung des philosophischen Erbes der Antike bei Augustinus und Origenes (Abschnitt 1.2) wie auch über den Ansatz Boethius' an (Abschnitt 1.3), dessen Konzeption der Metaphysik als philosophische Theologie bis ins 12. Jahrhundert hinein bestimmend blieb. Nach dem wissenschaftstheoretischen Paradigmenwechsel im 13. Jahrhundert, der mit der Wiederentdeckung und Rezeption des gesamten aristotelischen Korpus einsetzte (Abschnitt 2.1), ergibt sich für die Theologie das Problem, dass ihre Reflexionen vom partikulären heilsgeschichtlichen Datum der göttlichen Offenbarung ausgehen, das sich einer Einfügung in vernunftimmanente Begründungszusammenhänge entzieht. Der bekannte Lösungsansatz der ersten Quaestio der *Summa theologiae* von Thomas von Aquin (Abschnitt 2.2) versteht Offenbarungstheologie als *scientia subalterna*, die von der göttlichen Selbsterkenntnis und der auf ihr fußenden *theologia beatorum* abhängig sei und die aufgrund des übernatürlichen Ursprungs ihrer Prinzipien die zunächst autonom verfahrende Metaphysik korrigieren könne. Dadurch aber kommt Roesner zufolge der Metaphysik bei Thomas nur die Rolle eines „allgemeinen, archi-

tektonischen Überblickswissens“ (59) zu, das dem Offenbarungsglauben gegenüber als grundsätzlich sekundär zu bewerten sei. Diesem thomasischen Vermittlungsversuch stehen zeitgleich zum einen die rein philosophische Selbsterlösungslehre des radikalen Aristotelismus, zum anderen die philosophiekritische Theologie Bonaventuras entgegen (Abschnitt 2.3), die Roesner einsichtig als zwei Seiten einer Medaille begreift, indem sie „das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie entweder im Sinne einer wechselseitigen Über- bzw. Unterordnung oder gar einer hierarchisch-vertikalen ‚Aufhebung‘ der einen Wissenschaft unter die andere verstehen“ (66). Nach der Verurteilung des Aristotelismus im Jahr 1277, die nicht nur dem philosophischen Autonomieanspruch der Aristoteliker eine Absage erteilte, sondern auch die endgültige Trennung von Philosophie und Theologie zementierte, kommt es dann zur transzendentalphilosophischen Umdeutung der Metaphysik bei Duns Scotus (Abschnitt 2.4), der konsequent die Zuständigkeitsbereiche von Philosophie und Theologie trennt. Dabei versteht Scotus zum einen die Theologie als *scientia practica*, der es in erster Linie um die Erlösung des Menschen und damit um praktische Fragen der moralischen Lebensgestaltung geht, anstatt um die spekulative Erfassung universaler Prinzipien; zum anderen fasst er die Metaphysik als Wissenschaft des „Seienden als solchen“ (*ens inquantum ens*), das nun jedoch als rein formaler, univoker Seinsbegriff verstanden wird, der auf Gott und Geschöpfe gleichermaßen angewendet werden kann. Metaphysik ist bei Duns Scotus nicht mehr Betrachtung des Seienden selbst, sondern Analyse der allgemeinsten und formalsten Begriffe, mittels derer wir Seiendes erkennen können. Gott wird zum „Gegenstand“ des Denkens wie alles andere auch, dem man sich auf rein begriffliche Weise bemächtigen kann. In diesem Zusammenhang kommt Roesner zu der beachtlichen Schlussfolgerung, dass Heideggers Kritik am onto-theologischen Doppelcharakter der Metaphysik sich nicht, wie er selbst behauptete, auf die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens bezieht, sondern vielmehr auf deren Entwicklung seit Duns Scotus (72).

Im zweiten Hauptteil (73–112) stellt Roesner Eckharts eigenen wissenschaftstheoretischen Denkansatz aus dem im ersten Hauptteil entwickelten ideengeschichtlichen Kontext heraus dar. Eckhart sehe sich mit einer doppelten Problemstellung konfrontiert (Kap. 1): zum einen der Frage, wie die in der Schrift enthaltene Offenbarung, die konkrete individuelle Personen und Ereignisse beschreibt, den durch das Erbe der aristotelischen Philosophie erhobenen Anspruch auf begriffliche Allgemeinheit erfüllen könne; zum anderen der Frage, wie man über Gott als das schlechthin Erste apriorisch reden könne. Diese Fragen verweisen auf zwei Grundkoordinaten des Eckhart’schen Denkens, welche die Grenzen der aristotelischen Kategorienlehre sprengen (Kap. 2): die Transzendentalienlehre und die Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg. An dieser Stelle fügt Roesner einen weiteren exzellenten ideengeschichtlichen Exkurs ein, der die Entwicklung der Transzendentalienlehre von ihren Ursprüngen bei Aristoteles und Pseudo-Dionysius über Boethius und Abaelard bis hin zu Avicenna und Thomas von Aquin verfolgt (Abschnitt 2.1), bevor sie die wichtigsten Grundbegriffe des Denkens Dietrichs vorstellt (Abschnitt 2.2). Eckharts Denken sei als eine Synthese dieser beiden Sphären des Transkategorialen zu verstehen (Kap. 3), wobei Roesner – *pace* Kobusch – betont, dass die Transzendentalien bei ihm nicht das oberste Niveau der natürlichen Vernunfterkenntnis bilden, sondern nochmals intellekttheoretisch überstiegen werden. Dabei wird – und dies kann als die Hauptthese des vorliegenden Buches gelten – die Univozität des Intellekts in seiner absoluten Einheit und seinem wesenhaften Aktcharakter zum eigentlichen philosophischen Leitmotiv und Schlüssel für das Verständnis des Werkes Eckharts insgesamt und also auch seiner Wissenschaftstheorie.

Diese These wird im dritten Hauptteil (113–199) auf mehreren Ebenen entfaltet. Im Hinblick auf die Grundzüge von Eckharts Gesamtentwurf (Kap. 1) betont Roesner zunächst eine entwicklungsgeschichtliche Kontinuität in Eckharts Denken, insbesondere auch in der Frage nach der Diskrepanz zwischen Entwurf und vorliegender Form des *Opus tripartitum* (Abschnitt 1.1), um dann dafür zu argumentieren, dass

die These „esse est deus" der *Prologi* nicht als erstes Prinzip einer rein deduktiv verfahrenden metaphysischen Axiomatik gelten könne, da ihr die vorsprachliche Selbstevidenz des Erkenntnisaktes vorausgehe und zugrunde liege. Vielmehr gehe aus der ersten Pariser Quaestio hervor, dass Eckhart das Verhältnis von Sein und Erkennen in Gott neu konzipiere (Abschnitt 1.2), „und zwar im Sinne eines metaphysischen Fundierungszusammenhangs, der vom *intelligere* zum *esse* führt" (122). Die These der Univozität des Intellekts begründe auch einen intellekttheoretischen Offenbarungsbegriff (Abschnitt 1.3): Anders als bei Thomas oder Bonaventura sei die Fähigkeit des Menschen zur intellektuellen Gotteserkenntnis nicht post-lapsarisch gebrochen; denn Offenbarung sei „im ursprünglichsten Sinne […] keine Mitteilung von konkreten Inhalten, sondern vielmehr die unmittelbare Zugänglichkeit des Seins als solchen in seiner radikalen Eigenschaftslosigkeit für den Intellekt des Menschen" (128). Folgerichtig komme es bei Eckhart auch zu einer Depotenzierung des Begriffs der Heilsgeschichte, da die Erkenntnis Gottes in der Struktur des Intellekts als solchen angelegt sei und durch eine transzendental-reflexive Selbstbesinnung in apriorischer Weise gewonnen werden könne. Auch die Transzendentalien (Abschnitt 2.1), zu denen bei Eckhart auch die Liebe (*caritas*, *amor*), das sittlich Gute (*honestum*) und die Tugend (*virtus*) zählen, da sie überkategoriale, existenzunabhängige Geltung besitzen, verweisen im Letzten auf die Wirklichkeitsfülle Gottes, der selbst nicht „Sein", sondern reines Erkennen ist. Folgerichtig wird Eckharts Interpretation des „ego sum qui sum" in seinem Exoduskommentar Roesner zufolge zum Schlüssel für seine Wissenschaftstheorie (Abschnitt 2.2); denn es sei „Selbstaussage des reinen Vernunftbewusstseins" bzw. Ausdruck dafür, dass für Eckhart der Begriff „Substanz" nicht mehr Träger akzidenteller Bestimmungen ist, sondern sich in der „radikalen Einfachheit des ‚Ich'-Sagens" (143 f.) manifestiert. Die Transzendentalien haben bei Eckhart nicht wie bei Aristoteles die geringste, sondern die größte Wirklichkeitsfülle, denn das „dies und das", das einzelne Seiende, Eine, Wahre und Gute, sei als Akzidenz der entsprechenden *termini generales* zu verstehen (Abschnitt 2.3); und Intellekterkenntnis sei im Letzten nichts anderes als Rückgang in den ungeschaffenen Grund der göttlichen Selbsterkenntnis (Abschnitt 2.4).

Eckharts These, „dass der Intellekt des Menschen eben nicht *nur menschlicher* Intellekt, sondern ‚von Gottes Geschlecht' (*genus dei*) und damit Gott wesensgleich" (160) sei, hat Roesner zufolge auch bedeutsame Konsequenzen sowohl für sein Verständnis von Philosophie (Kap. 3) als auch für seine Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Schriftoffenbarung (Kap. 4). So komme es zu einer Umwertung des antiken Schemas des Verhältnisses zwischen dem Weisen (*sapiens*) und dem Philosophen (*philosophus*) (Abschnitt 3.1). Dem Philosophen gehe es laut Eckhart um eine Erkenntnis der intelligiblen Inhalte um ihrer selbst willen, unabhängig von äußeren Zwecken; daher komme ihm die vollkommenere Grundhaltung zu. Da die „Liebe zur reinen Form" zum Grundprinzip aller menschlichen Tätigkeiten werde (Abschnitt 3.2), sei der „vergöttlichte Mensch" (*homo divinus*) derjenige, der Gott nicht zum eigenen Nutzen, sondern um seiner selbst willen liebt, also wahrer „Liebhaber der göttlichen Form" (*amator formae divinae*) ist. Dieses Motiv der „Gleichheit in Gott" bestimme schließlich auch Eckharts Verständnis des Verhältnisses der Wissenschaften untereinander (Kap. 4): Unter dem Gesichtspunkt ihres Hervorgangs aus Gott als Ursprung aller Wahrheitserkenntnis stehen alle Wissenschaften – einschließlich der Theologie – auf derselben Stufe. Die Heilige Schrift und die Philosophie seien als Teile eines universalen Sinngeflechts der Wirklichkeit zu verstehen. So komme es zu einer „Konsonanz" bzw. „Konkordanz" von natürlicher Vernunfterkenntnis und Schriftoffenbarung, die Eckharts hermeneutisches Verfahren bestimme. Roesner zeigt in diesem Zusammenhang argumentativ schlüssig auf, wie Eckhart virtuos aus den ihm vorliegenden Wissenschaftsmodellen – seien sie boethianischer (Abschnitt 4.1), stoischer bzw. origenischer (Abschnitt 4.2) oder aristotelischer (Abschnitt 4.3) Provenienz – schöpft, um für ein „herrschaftsfreies Verhältnis von Offenbarungs-

theologie und Philosophie“ (195) zu plädieren, das dem Intellekt als univokem Einheitsgrund der Erkenntnis entspricht.

Folgerichtig schließt Roesner auch mit einer kurzen Betrachtung zu Eckharts Frömmigkeitskonzeption (Abschnitt 4.4), die darin bestehe, sich von allen Vergegenständlichungen Gottes und seiner selbst zu lösen, „um sich als reines Ich zu begreifen, das von nichts Äußerem mehr abhängig ist“ (195). In diesem Zusammenhang wird Eckharts Begriff der Abgeschiedenheit als „Befreiung von aller Anhaftung“ (197) konsequent ego-logisch gedeutet.

Roesner zufolge ist Eckharts Ansatz deshalb von singulärer Natur, weil er eine Integration des aristotelischen Modells leistet, ohne die methodische Trennung von Philosophie und Offenbarungstheologie zu übernehmen, die sich im Gefolge der Verurteilung von 1277 herausgebildet hat. Er unterlaufe darin alle klassischen Dichotomien und Dualismen und entfalte die neuzeitliche Einsicht, „dass das Prinzip der Wissenschaften nicht ein objektivierbares Etwas ist, sondern das denkende Ich, das die Wirklichkeit in dem Maße zu erkennen vermag, wie es die dafür nötigen begrifflichen Strukturen aus sich selbst heraus erzeugt“ (201). Ob diese intellekttheoretische, ja proto-idealistische Deutung Eckharts im Letzten zutrifft oder nicht – im vorliegenden Buch wurde sie konsequent und mit philosophischer Genialität zu Ende gedacht.

E. Grube

Die Philosophie der monotheistischen Weltreligionen im frühen und hohen Mittelalter. Herausgegeben von *Markus Enders* und *Bernd Goebel* (Fuldaer Studien; 24). Freiburg i. Br.: Herder 2019. IX/394 S./Ill., ISBN 978–3–451–38623–7 (Hardback).

Der Band zu einer internationalen Tagung der theologischen Fakultät Fulda (13.–16. September 2018) enthält die „Einleitung“ der Herausgeber (1–9) und fünf Kapitel: „Vergleiche und Überblicke“ (13–98), „Jüdische und islamische Perspektiven auf das Christentum“ (99–146), „Anselm im Gespräch mit dem Judentum und Islam“ (147–225), „Vernunft und interreligiöser Dialog in der Theologie des frühen 12. Jahrhunderts“ (227–339) und „Heidnische Religionen aus der Sicht christlicher Theologen des 13. Jahrhunderts“ (341–380). Ein Anhang (381–394) beschließt den Band. Die „Einleitung“ erläutert als Thema das interreligiöse Gespräch „zwischen Vertretern der drei monotheistischen Religionen“. Meister Eckhart bleibt unbeachtet; Nikolaus von Kues wird mit „De pace fidei“ kurz erwähnt (40, 41, 351, 355).

Das erste Kapitel beginnt mit *Michael Borgolte* („Die monotheistische Trias des Mittelalters im welthistorischen Vergleich“; 13–28) und erhellt im Abschnitt „Wie Christen, Juden und Muslime sich als religiös Verwandte entdeckten“ den Hintergrund (19–21). *Rémi Brague* („Monolog als Dialog, Dialog als Monolog“; 29–46) fragt, ob es interreligiöse Dialoge im Mittelalter gegeben habe, und sucht eine „möglichst klare Vorstellung, wie so eine Pluralität entstand“ (30). Er erklärt: „Eine Freiheit des Denkens gab es nicht. Die Suche nach ihrem Äquivalent im Mittelalter wäre durchaus anachronistisch.“ (31) Diese These verdutzt, auch nach Lektüre anderer Beiträge des Bandes. Brague sagt mit Blick auf Cluny, Roger Bacon, Raymundus Martinus und Ramon Llull: „Erst ab dem 12. Jahrhundert wich die Karikatur einer genaueren Kenntnis des Gegners.“ (34) Zwischenthese: „die Christen wussten, dass sie den Islam nicht kennen; die Muslime glaubten, dass sie das Christentum kennen.“ (ebd.) Resümee: „Es gab keine echten Gespräche […] zwischen den Religionen.“ (40) Und zugespitzt: „Es handelt sich aber um Fiktionen. Infolgedessen […] ‚erscheinen diese fingierten Dialoge nur als *monomanische* Formen eines Selbstgesprächs‘.“ (41) Unklar ist der Hinweis auf „historisch bezeugte Disputationen“, deren Verlauf einen „düsteren Schluß“ ankündige (42–44). Nach dieser lähmenden These betrachtet *Olivier Boulnois* („Théologie et Metaphorologie“; 47–71) biblische Sprachformen wie haggadische und halachische Midraschim (die Augustinus kannte). Nach Hinweisen zur Metapher im Islam (53–64) blickt Boulnois auf Thomas von Aquin (64–

68). *Matthias Perkams* („Logik und Religion. Entstehungsbedingungen autonomer Philosophiebegriffe im lateinischen und im syrisch-arabischen Raum [6.–12. Jh.]"; 72–98) skizziert eine „Problemlage" (72 f.) und einen „gemeinsamen Hintergrund" (73–79); nach Philosophiebegriffen arabischer Autoren (79–85) und der „Idee einer nicht-religiösen Philosophie" (85–90) folgen Vergleiche (90–92). Grundthesen sind: 1. „die Philosophie sowohl im syrisch-arabischen als auch im lateinischen Sprachraum zu Beginn des Mittelalters sei vorwiegend durch Übersetzungen der Logik bestimmt und eher methodisch verstanden" worden; 2. Aber „bis zum 12. Jahrhundert" hätten sich „wieder Konzepte der Philosophie als eines autonomen, nicht von religiösen Vorannahmen abhängigen Weltzugriffs" entwickelt (73). Zur arabischen Aristoteles-Rezeption (80–84) heißt es: „Im Islam der klassischen Zeit ist nach den untersuchten Beispielen die Philosophie als Weltzugriff bekannt, der die Gesamtheit der Wirklichkeit erklären kann und will." (84) Reflexionen zum *Monotheismus* der großen Griechen wären hier angebracht gewesen.

Das zweite Kapitel beginnt mit *José Costa* („Göttlicher Messias und Inkarnation. Die Rolle der rabbinischen Überlieferungen in der Disputation zu Barcelona [1263]"; 101–124). Protagonisten waren Rabbi Nachmanides und Pablo Christiani, ein Dominikaner mit jüdischen Wurzeln. Anregend ist der Hinweis zur „Existenz der beiden Namen Gottes, YWH und *Elohim*" (108). Costa berichtet: „Viele Juden glaubten vor wie auch nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 an zwei Götter, wobei der zweite Gott mit dem Messias identifiziert werden konnte." (109) Im Abschnitt „Die körperliche Auffassung Gottes im spätantiken Judentum" (109–113) scheint Costa den Sinn der *analogia entis* übersehen zu haben, was Folgen für die „Trinitätslehre" hat, die keinen „Tritheismus" verkündet. Aus muslimischer Sicht schreibt *Musa Bağraç* („Andersgläubige in der Religionsphilosophie von Maturidi"; 125–146). Da die „hiesige Gesellschaft […] heute religiös, kulturell und weltanschaulich so vielfältig" sei, hofft er, „die ohnehin sehr plurale Gesellschaft weiter noch individueller und vielfältiger werden" zu lassen. Der „interreligiöse Dialog" sei durch „Globalisierung" und „transnationale Migration" geboten, wodurch der Islam „zu den obligatorischen Dialogpartnern" gehöre (125), was in Deutschland „immer größer werdende Relevanz" habe, die zu Debatten führen müsste, wozu divergierende Motive genannt werden (126 f.). Bağraç erwähnt Abu Mansur al-Maturidi (853–944) als „Klassiker der Theologie des Sunnitentums" und dessen Relevanz für den interreligiösen Dialog. Transoxanien, seine Heimat, sei mit Manichäismus, Brahmanismus, Buddhismus, nestorianischem Christentum und Judentum religiös vielfältig gewesen. „Christen, Juden und Polytheisten" wurden wegen Steuereinnahmen „weitgehend toleriert" (127 f.). Basis sei Maturidis These zum Koranvers 2:256: „In der Religion gibt es keinen Zwang"; „Buchbesitzer" durften „zur Bekehrung zum Islam nicht gezwungen werden" (131). Bağraç berichtet: „Die klassischen muslimischen Gelehrten haben schon im Mittelalter bei nicht eindeutig zu lösenden Problemen stets demütig gepflegt, *Allāhu ʾaʿlam* zu sagen." (144) Auch er sagt am Ende: „*Gott weiß es am besten!*" (ebd.)

In vertrauteres Areal führt das dritte Kapitel, das *Katrin König* eröffnet („Mehr als genug. Anselm von Canterburys Versöhnungslehre als philosophischer Beitrag in frühen interreligiösen Begegnungen"; 149–172). Sie fragt, was Anselms Satisfaktionslehre in „Cur deus homo" (= Cdh) zum Religionsdialog beitragen könne, verortet diese Schrift also im interreligiösen Dialog (150–154) und führt jüdische und islamische Gelehrte gegen Anselms Inkarnations- und Versöhnungsglauben an (154–166); zuletzt weist sie auf die „Bedeutung und Grenzen rationaler Begründungen im Dialog der Religionen" (166–169) hin. Das vorgestrige „Vorurteil vom dunklen Mittelalter" weist König im Blick auf interkulturelle Beziehungen, die „von scharfer Polemik […] bis zu freundschaftlichem Austausch" reichten, mit Anselm weiter ab (151–153). Dass „Gott mit Notwendigkeit Mensch wurde" (Cdh II,22), ließe sich gegen „Einwände jüdischer und islamischer Denker" plausibilisieren (154–158), zumal diese schon den „Schöpfungswillen" eines „Selbstgenugsamen" tangierten. Antworten verheißt *Emery de Gaál* („Anselm und der Islam"; 173–191), der mit Diltheys Annahme

beginnt, „dass das Mittelalter intellektuell von den Auseinandersetzungen zwischen den drei monotheistischen Religionen und deren Weltanspruch beherrscht war“ (173). Nach der Skizze des (militärischen) Kontexts betont de Gaál die „irenische Grundhaltung Anselms“ (175). „Der moslemische Kulturkreis“ gilt ihm „als Hort der antiken Philosophie“ (175–177), wobei er „den Entschluss Kaiser Justinians I. (527–565) von 529“ nennt, die „Akademie Platons in Athen zu schließen und den Fortbestand seines Reiches allein der *religio Christiana* anzuvertrauen, eindrucksvoll symbolisiert in der von ihm in Auftrag gegebenen […] Hagia Sophia“ (176). Die alexandrinische Philosophenschule sei im 9. Jh. von Ägypten nach Bagdad gelangt. Resümee: „Friedliche Religionsgespräche waren zu Ende des 10. Jahrhunderts in den großen Städten des Orients Usus geworden.“ (ebd.) Am Ende fragt de Gaál, ob „es außerhalb des Christentums für das menschliche Leid keinen annähernd so tiefen Sinn gibt“ (187). *Gerhard Gäde* prüft die Relevanz des Schlusskapitels von Cdh für die heutige Theologie der Religionen (192–208) und sieht Cdh als „frühes Zeugnis einer Theologie der Religionen“ (192–194). Anselm deute die anderen Religionen nicht „*in toto* als *religiones falsae*“, was Gäde „interioristisch“ nennt (194). Am Ende sucht er eine „religionstheologische“ Beurteilung dieser Schrift, die im Kern sagt, dass „Gott selbst als Mensch in unserer Geschichte begegnet“ (202). Khorchide sehe im Koran den „Ausdruck der bedingungslosen Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber“ – nach Gäde erneut „Interiorismus“. „Aus christlicher Sicht ist sie die Christuswirklichkeit – verborgen im Koran.“ Sein Resümee: „Wenn ich auf Anselm zurückkomme, drängt sich mir der Gedanke auf, dass Anselm seiner Zeit um Jahrhunderte voraus war und bereits die religionstheologische Sackgasse aus Exklusivismus, Inklusivismus (und Pluralismus) überwunden hat.“ (206) Den letzten Beitrag zu Anselm liefert *Luca Vettorello* („Saint Anselm and a New Perspective on the Doctrine of the Incarnation“; 209–225) mit dem Versuch, „to suggest a solution to the question of how the God-Man has defeated evil“ (209). Er beginnt mit einer „Analysis of the Cur deus homo“ (210–216) und endet mit dem Abschnitt „Evil as ‚destruction‘ and Good as ‚construction‘. The evil-virus metaphor“ (216–224). Anselms Hauptfrage, warum die Menschwerdung Gottes stattgefunden habe, soll auch Nichtchristen erläutert werden. Vettorello trägt Ansätze von Heiden und Juden vor, die Differenzierungen zur „Allmacht Gottes“ fordern, da der Weltlauf nicht nur „göttlich“ anmute (211). Zugestanden sei: „Therefore, in attacking the doctrine of the Incarnation, non-Christians attack the core of Christian religion.“ (ebd.) Auslegungsbedürftig bleibt der Satz: „God is considered limitless and almighty by all, both Hebrews and Christians.“ (ebd.) Unbedacht bleibt der Sinn der „Allmacht“ im Blick auf Augustinus (De libero arbitrio 1,26: „sola […] voluntas per se ipsam“; vgl. auch 3,39). Vettorello zielt auf eine „personal interpretation of the Anselmian doctrine of the Incarnation“ (216–224). Er resümiert in ontologischem Gestus ohne Reflexion der Herkunft des „Virus“ des Bösen und des Problems der Freiheit (214).

Das vierte Kapitel zu Spezialthemen beginnt mit *Bernd Goebel* („Menschwerdung und Dämonologie. Der Wilhelm von Champeaux zugesprochriebene Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica vor dem Hintergrund von Anselms Cur deus homo“; 229–253). Die Unterscheidung von wörtlichem, allegorischem und moralischem Schriftsinn spielt eine zentrale Rolle, z. B.: „Der Tau steht für die Gnade Gottes, der Berg Hermon für den Herrn als den ‚Berg unserer Stärke‘, der Berg Zion für die Seelen der Heiligen“ (239), was zum Streit über „Willkür“ in der Bibelexegese führt, bis zur „Jungfrauengeburt“, die mit Augustins Rede von der „virginitas mentis“ hätte versachlicht werden können, wonach sich der Streit auf die „Messianität und Göttlichkeit Jesu“ konzentriert (240). Goebel schließt mit historischen Spezialfragen (241–250). Es folgt eine „Relektüre von Gilbert Crispins Disputatio Christiani cum Gentili“ unter dem Titel „Interreligiöses Gespräch oder philosophischer Dialog“ (254–278) von *Jörn Müller*, der mit Anselms Cdh im Sinne der „fides quaerens intellectum“ die Tendenz betont, „theologische Fragen wie die Menschwerdung Gottes unter nachhaltiger Zuhilfenahme der Vernunft zu verhandeln“ (254). Nach Abae-

lard sei „im Dialog zwischen offenbarter Religion und Philosophie eine neue Form der mittelalterlichen Streitkultur“ mit der Tendenz zu einer vernunftorientierten Theologie entstanden, wozu „Peter Abaelards *Collationes* und Ramon Llulls *Buch vom Heiden und den drei Weisen*“ erwähnt werden (275 f.). Laut *Maria Lissek* („‚… Unter Anwendung der Vernunft…‘. Zur Funktion der Vernunft im Dialogus des Petrus Alfonsi“; 279–292) argumentiert Petrus mit Vernunft für die Rationalität des christlichen Glaubens: „Um die nichtchristlichen Religionen zu widerlegen und die christliche als einzig wahre Religion darzustellen“, lege er „einen auffälligen Schwerpunkt auf den Gebrauch der Vernunft“, um „die Gründe für seine Konversion vom Judentum zum Christentum darzulegen“, wozu „zunächst das Judentum und der Islam widerlegt und sodann das Christentum verteidigt“ wird (282). Lissek deutet auf die „geistige Verwandtschaft“ mit Anselm von Canterbury hin (288 f.). Ebenso um Petrus Alfonsi, geboren 1062 in der jüdischen Gemeinde Huesca (Andalusien), geht es *Jakob G. Heller*, der sich dessen „Dialogus contra Iudiaeos“ zuwendet, in dem Petrus „den christlichen Glauben gegen jüdische und muslimische Einwände“ verteidigen wolle (293–314). Seine Schriften seien „Hauptquellen des Wissens über das Judentum und den Islam“ (294) gewesen; Petrus versuche, „seine Bekehrung als einen freien Entschluss darzustellen, der auf einer durch rationale Überlegungen begründeten Überzeugung beruht, nicht auf dem Streben nach Gewinn und Karriere“ (ebd.). Als Form habe „Petrus Alfonsi eine Art inneren Dialog zwischen seinem früheren jüdischen Ego Moyses und seinem jetzigen christlichen Ego Petrus“ (295) gewählt. Heller erklärt: „Die umfassende, mit philosophischen Argumenten begründete Gotteslehre, die Petrus Alfonsi in seinem *Dialogus contra Iudaeos* entwickelt, ist ein Alleinstellungsmerkmal dieses Textes unter den jüdisch-christlichen Dialogen des frühen Mittelalters.“ (310) Petrus transformiere die jüdische Religionsphilosophie, um „sie zur Begründung des christlichen Glaubens heranzuziehen“, wozu Heller Hinweise gibt (311). Das vierte Kapitel endet mit *Jonas Narchi* („Peter Abaelards philosophisches Trinitätsargument als Ziel des unvollendeten Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum“; 315–339). Laut Narchi hat „Abaelards *Dialogus* […] eine Sonderstellung“, denn es handele „sich dabei strenggenommen *nicht* um ein Religionsgespräch im klassischen Sinn.“ Zur Frage, ob „die Bestimmung des *summum bonum* nicht nur als Gott – denn da sind sich die Disputanten einig –, sondern als *trinitarischer* Gott das Ziel [war], auf das der *Dialogus* zusteuerte“ (331), sagt Narchi: „Auf das *summum bonum* als Allmacht, Weisheit und Güte können sich Juden, Christen und Heiden einigen – auf die Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist zunächst weniger.“ (335) Zu beachten wäre ein Wort Augustins, der zu „Gott“ sagt (De ordine 2,44): „qui scitur melius nesciendo“.

Das Buch endet im fünften Kapitel mit *Markus Enders* („Zur intellektuellen Auseinandersetzung des Thomas von Aquin mit dem Islam in der Summa contra Gentiles [= ScG] und in seinem Traktat De rationibus fidei [= Drf]“; 343–368) und *Richard Schenk* („‚Fœdera pluries‘ und ‚Gnade gefunden … vom Anbeginn der Welt‘“; 369–380). Enders beleuchtet zwei Texte des Thomas von Aquin, deren zweiter sich an einen Ordensbruder in Antiochia richtete, das wieder unter muslimischer Herrschaft stand, und weist auf die Genese von ScG hin (345), deren drei erste Bücher „qua ratione“ argumentierten, das vierte „qua revelatione“ (346), was zur „apologetischen und ursprünglich auch missionarischen Zweckbestimmung der Summe“ führe: Die genannten „Glaubwürdigkeitsgründe für die christlichen Glaubenswahrheiten“ kontrastiere „Thomas implizit [und] explizit mit der nach seiner Auffassung geringen Glaubwürdigkeit der islamischen Religion“ (347). Mohammed beziehe sich auf die „Macht der Waffen, auf die sich auch Räuber und Tyrannen berufen“. „Das wenige Wahre, das er lehrte, habe er mit vielen Fabeln und falschen Lehren vermischt […] (vgl. ScG I,6)“ (348). In ScG habe Thomas den Islam nicht thematisiert, dies aber in Drf nachgeholt (348 f.). Ihm zufolge solle man nicht versuchen, „den Glauben mit notwendigen Beweisgründen als objektiv wahr zu beweisen (vgl. Drf II, 7,3–5)“ (350); Thomas erteile auch „einem bloßen Fideismus eine deutliche Absage“ (351). Er bewege

sich „zwischen der Skylla des Rationalismus und der Charybdis des Fideismus", um „die Möglichkeit der Wahrheit dieser christlichen Glaubensüberzeugungen zu sichern" (352). Enders schließt mit kritischen Hinweisen zu der im Islam erlaubten „Tetragamie", zu Speiseregeln und mit Belegen „für die gleichwohl indirekte und implizite antiislamische Stoßrichtung" der rationalen Apologetik „in den ersten drei Büchern der *Summa contra Gentiles*" (353). Als Resümee schreibt er: „Im christlichen Disput mit dem Islam bedeutet dies die Notwendigkeit eines Rückgriffs alleine auf die natürlichen Erkenntnisvermögen des menschlichen Verstandes und der menschlichen Vernunft, während Autoritätsgründe ausgeschlossen bleiben, weil diese von Nichtchristen wie den Muslimen nicht anerkannt werden würden." (354) Thomas grenze sich „gegen den rationalistischen Beweisanspruch Anselms von Canterbury und seiner Schule", aber „auch des Raimundus Lullus und des Cusanus ab […], die versucht haben, die Wahrheit des christlichen Inkarnationsdogmas, der christlichen Soteriologie und der christlichen Trinitätslehre […] mit rational notwendigen Vernunftgründen als objektiv wahr zu beweisen." (355) Brisant für heutige Theologie erklärt Enders: „Damit hat Thomas die widerspruchsfreie Vereinbarkeit zwischen der Annahme des Bestehens der menschlichen Willensfreiheit und der Annahme einer alles Irdische ordnenden Vorhersehung Gottes aufgewiesen und damit die islamische Behauptung einer Widerspruchsrelation zwischen beiden Annahmen bzw. Thesen widerlegt." (366) *Richard Schenk* kehrt zu geschichtlichen Fragen zurück, fragt aber: „Was trägt die Geschichte der Religionsphilosophie und der Religionstheologie zur heutigen Systematik dieser Disziplinen bei, und umgekehrt: Was trägt die gegenwärtige Systematik der Religionstheorie zur Erforschung ihrer Geschichte bei?" (369) Er weist auf Robert Kilwardby hin, der „von etwa 1237–1245 als *Magister artium* in Paris tätig" (372) war. Kilwardby versuche, „sowohl sämtliche Riten des Alten Bundes als auch viele heidnische Riten als gnadenhaft zu begreifen" (373). Schenk schreibt: „Was aber Kilwardby von seinen Zeitgenossen hier am meisten trennt, ist die Übertragung dieser Bejahung der Gnadenhaftigkeit der Beschneidung als Initiationssakrament auf sämtliche Riten des Alten Bundes." (374) So öffne er den Blick für die „vorabrahamitischen Riten" – bis zur „ecclesia ab Abel" (375). Das bedeute: „Der Sinn und die Gnadenhaftigkeit vorabrahamitischer Riten seien *auch* […] christologisch und eschatologisch zu begründen. Im Kontext der vorchristlichen Glaubenspraxis habe es eine bereits empfangene und eine noch erhoffte Gnade gegeben." (376) Und weiter: „Durch diese ausdrückliche Ambivalenz von immanenter und transzendenter Tragweite der Riten vermeidet Kilwardby die härteren Folgen jener christomonistisch anmutenden Positionen seiner Zeit, die Christus als alleinigen Fluchtpunkt, Sinnstifter und einzige Gnadenwirklichkeit aller Riten beschreiben wollten." (ebd.) Kilwardbys Versuch sei „nicht ganz ausgereift" (378), betreffe aber die „Aufgaben interreligiöser Beziehungen" (378 f.). Schenk schließt mit der Päpstlichen Bibelkommission (2002; vgl. 379): „Der Reichtum der Religionen – monotheistischer wie nicht-abrahamitischer – ‚… kann leicht verfälscht werden, wenn man einseitig das Element der Kontinuität oder der Diskontinuität betont.'" Das Buch findet seinen Gipfel in diesen abschließenden Beiträgen. Die Reflexion der präsentierten Gedankenwelten, deren Vielfalt teils auch auf gegenwärtige Religionsgespräche bezogen wird, wäre auch auf Kant zu beziehen, dessen transzendentalphilosophische Metaphysik und Moralphilosophie reichen Stoff bietet, die Dürftigkeit der heutigen geistig-religiösen Situation aufzubrechen.

N. Fischer

The Reformation of Philosophy. The Philosophical Legacy of the Reformation Reconsidered. Herausgegeben von *Marius Timmann Mjaaland* (Religion in Philosophy and Theology; 102). Tübingen: Mohr Siebeck 2020. VIII/279 S./Ill., ISBN 978–3–16–156870–1 (Paperback); 978–3–16–159218–8 (EPUB).

Die Reformation markiert zweifelsohne einen Einschnitt in der Geschichte Europas. Aber gilt das auch für die Philosophie oder kann sie gar unter Verweis auf Martin

Heidegger und Reiner Schürmann als „philosophical event" (1) bezeichnet werden? Bei aller Kritik des scholastischen Systems ist Luthers Theologie keineswegs antiphilosophisch (vgl. 2). Allerdings werden die Schrift und die Rechtfertigung des Glaubens zu wichtigen Orientierungspunkten, die unsere Wahrnehmung der Welt ebenso wie unser Selbstverständnis strukturieren und dabei auch deutliche Spuren im modernen Denken hinterlassen (vgl. 3). Die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Sammelbandes nehmen den Begriff „Re-formation" beim Wort. Sie untersuchen „the new conditions for philosophical inquiry, but also for anthropology and theology, that follow in the wake of the Lutheran Reformation" (2) – eine spannende Fragestellung, die einen neuen Blick auf aktuelle philosophische Debatten eröffnen könnte.

Der erste Hauptteil, „Re-Formation of Philosophy in Christianity and Islam" (17–74), setzt mit *Philipp Stoellgers* (19–47) Überlegungen zum Glauben als Medium des Verstehens und der Wahrnehmung ein. Er deutet die Reformation nicht primär als historisches Ereignis, sondern „as a paradigm of religious reformatting. Not as a mere theological (re)invention but as a shift in the mediality of religion" (19), der sich auch in der Kunst oder in der Politik niederschlägt. Man könnte von einem *medial turn* sprechen, der neben seinen methodischen Konsequenzen auch einen Perspektivenwandel und „a clear emphasis on the forms of perception and understanding in terms of embodiment and iconicity" (4; vgl. 19 f.) nach sich zieht – wobei auf die vielschichtigen Überlegungen zum Begriff des Mediums (26 f., 30, 39 f.) und eine daran anknüpfende Hermeneutik nicht näher eingegangen werden kann. Die Dynamik der Reformation als „shift of perspective and perception by faith as medium" (19) wirkt nach Stoellger auch in „the continuous re-formatting of philosophy in the encounter with the mediated immediacy of Reformation" (5) fort und kann für aktuelle Debatten fruchtbar gemacht werden. Die Spannung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott ist, wie *Safet Bektovic* (49–59) im Anschluss an Ibn Arabi zeigt, auch für den Islam zentral. Während Gottes Einheit mit seinem Sein verbunden wird und dem Menschen unzugänglich bleibt, lassen sich seine Manifestationen in der Schöpfung und in der Schrift als Zeichen verstehen, die dem Menschen einen konkreten Zugang (vgl. 53–56) zum verborgenen Gott eröffnen. Nach Martin Heideggers Einschätzung ist das kritische Potential von Luthers Gedanken zur Verborgenheit Gottes – negative Theologie; Kreuz und Spannung zwischen *deus absconditus* und *deus revelatus* (vgl. 64 f.) – noch längst nicht gehoben. Vor diesem Hintergrund bringt *Marius Timmann Mjaaland* (61–74) in seinem Beitrag die Denkfigur der Verborgenheit Gottes mit dem Heidegger'schen Begriff der Destruktion (vgl. 61 f., 63 f.) ins Gespräch. Die Spuren einer daran anknüpfende Hermeneutik als Destruktion, die in ihrer Formulierung der Maßstäbe kritischen Denkens entschieden über Luther hinausgeht (vgl. 65), lassen sich auch in Kants Kritik des spekulativen Denkens ausmachen und wirken bis in die jüngsten Debatten um die Alterität fort.

Das Verhältnis des Deutschen Idealismus zu Luther steht im Zentrum des zweiten Hauptteils, „Philosophy in the Wake of the Reformation" (75–129). Obwohl Hegel seine „philosophy of the Absolute as the foundation of his philosophy of religion" (77) und sein Verständnis Gottes als Geist aus seiner Sicht zurecht in ein Näheverhältnis zu Luther rückt (vgl. 85 f.), lässt sich die Frage, ob Hegel als Lutheraner bezeichnet werden kann oder gar muss (vgl. 77, 85), nach *Burkhard Nonnenmacher* (77–86) nicht einfach beantworten – wie insbesondere an den systematischen Problemen von Hegels spekulativer Philosophie und seiner konkreten philosophischen Ausdeutungen der christlichen Dogmen sichtbar wird. *Stian Grøgaard* (87–96) rückt in seinem Beitrag Schellings Spätphilosophie und dessen Kritik an Kants Skeptizismus sowie Hegels spekulativer Philosophie in den Fokus der Aufmerksamkeit. Für Schelling bedeutet Offenbarung „something philosophically unseen, a change of heart and the invention of a specific form of thought, an exit from Aristotelian general fact to historical fact, a singular universal, turning reason conditional, reactive, a latecomer and rationalizer" (96; vgl. 94 f.) – eine Sichtweise, die ein spezifisches Freiheitsverständnis einschließt,

das in einer gewissen Nähe zu Luther steht. Ohne antijüdische Motive bei Luther oder in der Klassischen Deutschen Philosophie zu überspielen, zeigt *Jayne Svenungsson* (97–108) in ihrem Beitrag, „how Schelling, in particular, inspired Franz Rosenzweig in his seminal endeavour to break free from an Idealist and determinist notion of history" (98) – womit zugleich deutlich wird, wie eng Kritik, Protest und Reform im modernen europäischen Erbe verwoben sind (vgl. 107). Luthers Heilsgewissheit verweist nach *Jörg Disse* (109–118) auf ein unmittelbares Berührtsein durch Gott, das nicht nur menschliches Erkennen übersteigt, sondern auch tiefer reicht als unsere Gefühle. Es handelt sich um nichts weniger als eine „immediate certainty as the basis for a form of life aiming at the realisation of the morally good for its own sake" (109; vgl. 111). Im Anschluss an Kierkegaard kann die Gedankenfigur der unmittelbaren Gewissheit auf eine Weise weiterentwickelt werden, die es erlaubt, sie als Basis einer jeden ethischen Lebensform und damit unabhängig von Religion zu verstehen – eine Einsicht, die noch zusätzlich durch die Erkenntnisse der kognitiven Psychologie gestützt wird. Es scheint zumindest plausibel, die Glaubensgewissheit als „a feeling of conformity with our highest conative and cognitive possibilities" (118) zu verstehen und Luthers Rede von der Heilsgewissheit zu universalisieren – allerdings ohne dafür empirische Belege beibringen zu können. Trotz seiner teils harschen Kritik an Luther zeichnet Nietzsche nach *Jan-Olav Henriksen* (119–129) ein durchaus differenziertes Bild des Reformators (vgl. 128 f.).

Die Beiträge des dritten Hauptteils, „Reformation, Phenomenology and Metaphysics" (131–205), greifen neuere Ansätze der kontinentalen Philosophie bzw. Phänomenologie auf. *Rasmus Nagel* (133–143) sieht in der Reformation „a radical break but one that stands in continuity with previous traditions" (133). Luthers Kritik der Kirche führt nicht zu deren Säkularisierung, sondern sie zielt im Gegenteil auf eine Heiligung der Welt und damit aller Christen (vgl. 137–141). Theologisch markiert die Reformation einen Paradigmenwechsel, der im Blick auf Badiou als „change from […] the universal-particular paradigm to the paradigm of universal singularity" (134; vgl. 134–137) beschrieben werden könnte. Mit seiner Interpretation der Reformation als Ereignis, das als solches eine Kontinuität der Diskontinuität markiert, grenzt sich Nagel sowohl von der Position Thomas Kaufmanns als auch von derjenigen Volker Leppins ab. Angesichts der Kritik an einem metaphysischen Begriff der Transzendenz greift *Patrick Ebert* (145–161) Luthers Ringen um ein angemessenes Verständnis der Verborgenheit Gottes auf. Im Rückgriff auf Ansätze der neueren französischen Phänomenologie entwickelt er eine differenzierte „phenomenological reflection on transcendence as a radical alterity or radical alienness regarding the phenomenality of the phenomenon" (134). Die Betonung der Andersheit, der Phänomenalität, der Passivität oder der Leiblichkeit „could provide helpful insights for describing the structure and temporality of revelation and faith as gift" (160). Damit wäre eine Basis für eine theologisch gehaltvolle Rede von der Verborgenheit Gottes gewonnen, die uns erlaubt, Gottes Offenbarung bewusst mit seiner Menschwerdung und mit einer Theologie des Kreuzes zu verbinden. *Taylor Weaver* (163–174) präsentiert einen radikalen Paulus und bringt ihn mit „Agambenian concepts of passivity, withdrawal, and inoperativity as types of political agitation" (164; vgl. 171 f., 174) ins Gespräch. *Svein Aage Christoffersen* (175–191) skizziert wichtige Weichenstellungen auf dem Weg zu Løgstrups Metaphysik der Existenz und zeigt, wie bzw. warum er sich von Heideggers Existenzialphilosophie abgrenzt (vgl. 179–181, 185 f.). Im abschließenden Beitrag konfrontiert *Dorthe Jørgensen* (193–205) das ambivalente Verhältnis der reformatorischen Tradition zum Schönen (vgl. 194–196) mit Baumgartens differenzierter Ästhetik. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf den „creative aspect of the experience" (199). Sowohl spirituelle wie ästhetische Erfahrungen zeichnen sich durch eine „creative susceptibility" (ebd.) aus, die neue Einsichten ermöglicht, aber auch den Glauben als Gabe begreifen lässt – allerdings bedarf es dazu einer ästhetischen Bildung.

Die fünf Beiträge des vierten Hauptteils, „Critique, Protest and Reform" (207–269), greifen aktuelle religionsphilosophische Debatten auf. Trotz seines Plädoyers für

einen religionsphilosophischen Pluralismus sieht *Ulf Zackariasson* (209–220) im Pragmatismus „a fruitful path to understand and explore religious practice's ability to function as both a vehicle and a source of critique of religion" (210; vgl. 220). Seine Überlegungen, die sich auf konkrete Beispiele stützen (vgl. 212–215), führen zu einer „conception of knowledge that encourages exploration and the articulation of problems from religious agency" (219). Um religiöse Traditionen als Korrektiv zum Liberalismus, Kapitalismus, Traditionalismus oder zu xenophoben Tendenzen zu stärken, wäre darüber hinaus der Sinn für eine „critical habituation" (ebd.) zu schärfen. Im Gespräch mit zwei prononcierten Kritikern der analytischen Religionsphilosophie, John Cottingham und D. Z. Philipps, thematisiert *Timo Koistinen* (221–232) in seinem Beitrag die Bedeutung von religiösen Überzeugungen und die Stellung moralischer Werte – ohne dabei die grundlegenden methodischen Differenzen zwischen den beiden Denkern auszublenden (vgl. 231). *Atle Ottesen Søvik* (233–239) setzt sich mit der Frage auseinander, inwieweit bzw. unter welchen Voraussetzungen die lutherischen Bekenntnisse mit einem freien Willen vereinbar sind. Unter Rückgriff auf Chantal Mouffes „agonistic pluralism within a shared symbolic space" (245) und Kathryn Tanners „community of argument" (248) entwickelt *Sven Thore Kloster* (241–257) Grundlinien einer Praxis streitbarer Theologie (vgl. 253 f.), die sich selbst als „art of conflict within a common symbolic space" (254) versteht und als solche einen konstruktiven Beitrag zur Lösung von Deutungskonflikten in einem pluralen Umfeld leisten will; deshalb wird auch Luthers polemische Kritik an Erasmus durchaus kritisch bewertet (vgl. 241, 257). Der abschließende Beitrag von *Øystein Brekke* (259–269) skizziert am Beispiel von Norwegen die Herausforderungen, vor die sich ein konfessionsübergreifender Religionsunterricht mit einem kritischen Anspruch in pluralistischen Gesellschaften gestellt sieht (vgl. 259, 268 f.).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes deuten die Reformation als ein philosophisches Ereignis in der frühen Neuzeit, dessen Nachwirkungen sich bis in aktuelle philosophische Debatten hinein verfolgen lassen. Den Autorinnen und Autoren geht es dabei um mehr als eine einfache Spurensuche oder eine Sensibilisierung für dynamische Veränderungen der Rahmenbedingungen des Denkens. Sie lesen Luther und die Reformation durch die Linse der modernen Philosophie und legen dabei Spannungen in den Tiefenstrukturen unseres Denkens frei, die neue Perspektiven auf die Welt, auf uns selbst und auf den Glauben bzw. auf Gott ermöglichen oder sogar einfordern. Zugleich erinnern sie daran, dass Denken als kreativer Akt unweigerlich in einer Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität, zwischen Transformation und Bruch sowie zwischen Anknüpfung an eine Tradition und Neuanfang steht. Dieser originelle, zuweilen auch eigenwillige Blick auf die Reformation gibt zu denken – gerade dort, wo die Überlegungen explorativ bleiben und dazu auffordern, sie weiter zu vertiefen. P. Schroffner SJ

Graham, Gordon: *Wittgenstein and Natural Religion*. Oxford: Oxford University Press 2014. XIII/219 S., ISBN 978–0–19–871397–5 (Hardback).

Obwohl von Ludwig Wittgenstein selbst nur relativ wenige Bemerkungen zum Thema „Religion" erhalten sind und diese nicht systematischer Natur sind, hat sein Denken bis vor kurzem die (zumindest englischsprachige) religionsphilosophische Diskussion stark beeinflusst – vermittelt durch Philosophen wie Peter Winch oder D. Z. Phillips. In der vorliegenden Publikation setzt sich Gordon Graham (= G.), mittlerweile emeritierter Professor für Philosophie und Kunst am Theologischen Seminar von Princeton, kritisch mit den diversen Interpretationen von Wittgensteins Äußerungen zur Religion und der religionsphilosophischen Aneignung seines philosophischen Denkens auseinander. Diese Auseinandersetzung ist aber kein Selbstzweck, sondern dient G.s systematischem Ziel der Wiederbelebung des Konzepts der natürlichen (und naturalisierten) Religion, um zu einem angemessenen philosophischen Verständnis von Religion als menschlichem Phänomen zu kommen und

damit das Projekt der Religionsphilosophie *qua* Religionsphilosophie (und nicht als verkappte metaphysische Gotteslehre oder philosophische Apologetik) wiederzubeleben, der es um die Unterscheidung von Religion und Aberglaube und um die Bestimmung des Platzes der „wahren" (nicht abergläubischen oder auf Metaphysik oder Ethik reduzierten) Religion in einem gedeihenden menschlichen Leben geht. Unter einer wahren, natürlichen Religion versteht er nicht eine zutreffende metaphysische Theorie, sondern sie zeige sich im Verhalten der Gläubigen, in den feinen Abstufungen ihrer Reaktionen. Entsprechend sei das Gegenteil von wahrer Religion nicht Wissenschaft, sondern Aberglaube und Idolatrie (XIII).

G.s Buch hat zwei Teile: Im zweiten, konstruktiv-systematischen Teil entwickelt er ausgehend von einigen inhaltlichen und methodologischen Einsichten Wittgensteins, v. a. aus dessen *Philosophischen Untersuchungen*, als Rahmen sein philosophisches Konzept von Religion. Dazu muss er allerdings zuerst verbreitete religionsphilosophische Fehlinterpretationen bzw. fehlgeleitete religionsphilosophische Aneignungen von Wittgensteins Denken korrigieren. Dies geschieht im ersten, kritischen Teil des Buches, in dem G. die Standardrezeption von Wittgenstein in der Religionsphilosophie kritisiert, die v. a. unter dem Stichwort „Wittgensteinianischer Fideismus" bekannt geworden ist. G. ist überzeugt, dass Wittgenstein uns einen einsichtsvollen Blick auf Religion ermöglichen kann, der sie nicht auf etwas mit „lächerlich niedrigen epistemischen Standards" (150) reduziert. Dieser Vorwurf richtet sich gegen die Wittgensteinianischen Fideisten, die – zumindest in der Sichtweise ihrer Gegner – Wittgensteins Autorität als Ersatz für Argumente nutzen und deshalb einen konstruktiven religionsphilosophischen Zugang zur Philosophie Wittgensteins eher verbauen als fördern.

Nach einer Einführung zu dem Begriff der natürlichen Religion und dessen Geschichte und der Unterscheidung zwischen natürlicher Religion und natürlicher Theologie im ersten Kapitel wendet sich G. im ersten Teil seines Buches (Kap. 2–6) Wittgensteins philosophischem Ansatz zu, einschließlich seiner Äußerungen zur Religion und deren Aufnahme und Umwandlung im Wittgensteinianischen Fideismus. So stellt G. in Kapitel 2 heraus, dass die Textbasis für den Wittgensteinianischen Fideismus äußerst schmal und wenig eindeutig ist, und weist auf Wittgensteins tiefsitzende Abneigung gegen die Konstruktion philosophischer (einschließlich religionsphilosophischer) Theorien hin. Nach diesem grundsätzlichen *caveat* unterzieht er die religionsphilosophische Standardrezeption Wittgensteins am Leitfaden der Schlüsselbegriffe bzw. der Gruppen von Schlüsselbegriffen „Sprachspiele, Lebensform und Grammatik" (Kap. 3) und „Weltbilder und grundlose Überzeugungen" (Kap. 4) der Kritik. So sei etwa die Identifikation von religiöser Sprache mit einem eigenen religiösen Sprachspiel unbegründet, da ein Sprachspiel mehr beinhalte als das Erlernen eines bestimmten (religiösen) Vokabulars. Gegen die Interpretation von Theologie als (Tiefen-)Grammatik des religiösen Sprachspiels wendet er ein, dass die Sprache der Frömmigkeit zu vielgestaltig sei, als dass sich ohne weiteres eine Tiefengrammatik in ihr erkennen lasse, die eine Unterscheidung zwischen korrektem und inkorrektem Gebrauch religiöser Sprache erlaube. Auch die Interpretation von Religion als Rahmensätze eines Weltbildes hält er für wenig hilfreich, da es für manche religiöse Überzeugungen (er nennt Jungfrauengeburt und Transsubstantiation) wesentlich sei, dass sie mit tiefverwurzelten Elementen unserer Weltansicht in Spannung stehen (64 f.). Ebenfalls seinem Verdikt verfällt die Hypothese einer strukturellen Entsprechung zwischen Wittgensteins Stil des Philosophierens einerseits und der religiösen Sicht der Welt und des genuin religiösen Charakters seines Philosophierens andererseits, die er unter der Überschrift „Philosophie als eine religiöse Sichtweise" (Kap. 5) behandelt. Diese Hypothese übersehe etwa, dass die religiöse Beziehung zu Gott im Gegensatz etwa zur philosophischen Beziehung zur Logik eine Beziehung zwischen Personen sei. Die Aneignung der Philosophie Wittgensteins unter all diesen Kategorien leide nicht nur daran, dass sie Wittgenstein selbst nicht gerecht werde und aus wenigen, oft fragmentarischen Bemerkungen von ihm ein bloßes theoretisches

Kartenhaus errichte, sondern sie sei auch in systematisch-religionsphilosophischer Hinsicht unbefriedigend.

Das sechste Kapitel, „Philosophie als Therapie", markiert den Übergang zum konstruktiven Teil, in dem G. mit Hilfe von Wittgensteins philosophischer Methode Religion als Ergebnis einer natürlichen Neigung des Menschen ausweist und näher charakterisiert und so Natur, Ort und Bedeutung von Religion im menschlichen Leben beleuchtet (91). Dies ist aber in G.s Augen nur möglich, wenn man falsche bzw. irreführende Bilder von Religion, z. B. deren Reduzierung auf Metaphysik oder Moral, aus dem Weg räumt und konstruktiv die Differenzen zwischen Religion und diesen anderen Phänomenen herausstellt, sich authentische Beispiele für Religion ansieht und so eine übersichtliche Darstellung der diversen Phänomene von Religion ermöglicht. Hinter all dem steht die Skepsis gegenüber der philosophischen Neigung zur Generalisierung. Für diese doppelte Aufgabe G.s ist Wittgensteins Konzeption von Philosophie als Therapie leitend. In seinem konstruktiven Teil bezieht sich G. also auf Wittgensteins allgemeinen philosophischen Ansatz und nicht auf dessen explizite Äußerungen zur Religion. Auch anthropologisch orientiert sich G. an Wittgenstein, indem er den Menschen als in der Welt Handelnden und nicht (wie etwa Descartes oder Hume) als einen Überzeugungen erwerbenden Zuschauer des Weltgeschehens in den Mittelpunkt stellt. Nachdem er im siebten Kapitel, „Wittgenstein, James, and Frazer", mit Hilfe der Arbeit von William James über religiöse Erfahrungen und Wittgensteins Kritik an dem Religionsanthropologen J. G. Frazer intellektualistische Vorurteile in der philosophischen Interpretation von Religion kritisiert und die praktische und rituelle Dimension der Religion herausgearbeitet hat, bestimmt er unter den Überschriften „The Sacramental Universe" (Kap. 8) und „The Sacred and the Supernatural" (Kap. 9) Verehrung als die wichtigste religiöse Handlung. Wahre Religion ist eine natürliche Neigung, die unsere Beziehung zum Universum betrifft und die sich in bestimmten Aktivitäten und Praktiken äußert. Sie ist eine Art der Aktivität, die das Endliche und Begrenzte innerhalb des Unendlichen und Unbegrenzten verortet. Ihre kennzeichnende Praxis ist die Verehrung, in der der Mensch Raum und Zeit mit Hilfe von Ritualen transzendiert, in denen er Wertvolles opfert und Gegenstände, Möglichkeiten und Menschen in Sakramente verwandelt (176). Die Bedeutung dieser Rituale wird in Symbolen kommuniziert. Die wahre, natürliche Religion ist also inhaltlich Ergebnis einer natürlichen menschlichen Neigung, die unsere Beziehung zum Universum betrifft und sich in bestimmten Praktiken und Handlungen realisiert. Zentral für G.s Religionskonzeption ist der Begriff der *religious sensibility* – so etwas wie ein Sinn, ein Empfinden für die religiöse Form, den religiösen Stil. *Religious sensibility* ist allerdings kein sechster Sinn für eine übernatürliche Wirklichkeit, sondern ein Sinn für das Heilige in Verbindung mit dem Sinn und dem Wert menschlichen Lebens (112). Damit ist eine Brücke zur (philosophischen) Anthropologie geschlagen. Ein Kern aller menschlichen Aktivitäten ist die Realisierung und Vermittlung von Sinn, die Realisierung bestimmter Werte und damit insgesamt die Formierung unseres Lebens. Letztendlich ist wahre Religion Heiligkeit ohne Götzendienst, die sich in einem aktiven Leben der richtigen Art realisiert, eine wirkliche Teilnahme an der göttlichen Natur (201). In diesem Zusammenhang setzt sich G. im letzten Kapitel auch mit der Frage nach der religiösen Rolle des Übernatürlichen auseinander. Unter dem Supranaturalismus versteht er die Zurückweisung eines ontologischen Naturalismus wegen dessen explanatorischen Mängeln (188), denn der Naturalismus könne nicht die Tatsache der wissenschaftlichen Erforschbarkeit der Welt erklären, was G. am Beispiel des Konzeptes von Naturgesetzen zeigt. Nicht nur die religiöse Praxis, sondern auch die naturwissenschaftliche Praxis ergäben am meisten Sinn unter der Annahme, dass der Supranaturalismus wahr ist (196). Wie verhalten sich jetzt Supranaturalismus und Religion? Laut G. ist der Supranaturalismus eine notwendige Bedingung der wahren Religion, aber er sei nicht deren Gehalt oder Gegenstand. Zentrum der Religion sei nicht Theologie, sondern das spirituelle Leben, das auch philosophisch-wissenschaftlich ungebildeten Menschen offenstehen müsse.

Daher befürwortet G. einen theologischen Minimalismus, d. h. die Reduzierung des theologischen Gehalts der heilsnotwendigen Wahrheiten auf ein Minimum (197).

G.s Buch eröffnet eine aufschlussreiche Sichtweise auf das Phänomen der Religion (zumindest auf Religionen monotheistischer Provenienz). Aber gerade angesichts von G.s Argumentation für die explanatorische Überlegenheit des Supranaturalismus über einen reduktionistischen Naturalismus stellt sich die Frage, ob G. nicht zu stark zwischen natürlicher Religion und anthropologisch ausgerichteter Religionsphilosophie einerseits und Metaphysik und philosophischer Theologie andererseits trennt. G. selbst bezieht sich auf Argumente Plantingas in seiner Kritik am Naturalismus und seiner Skizzierung einer Begründung von Naturgesetzen mit Gottes Willen. Und sicherlich ist die Option für einen Supranaturalismus anstatt eines Naturalismus eine eminent metaphysische These. In dem Maß, in dem diese Option als notwendig für eine wahre, authentische Religion im Sinn G.s gilt, ist Religion eng mit metaphysischen Fragen verbunden, auch wenn diese in der Religion nicht unbedingt explizit thematisiert werden müssen. Aber zumindest in der gegenwärtigen westlichen Welt scheinen sich viele Menschen im Griff naturalistischer Wirklichkeitskonzeptionen zu befinden, was sie daran hindert, einen religiösen Sinn für den sakramentalen Charakter der Wirklichkeit zu entwickeln. In diesem Zusammenhang spielen Metaphysik und natürliche bzw. philosophische Theologie eine wichtige Rolle als „Hilfsarbeiter" der Freilegung der Möglichkeiten für ein supranaturalistisch-religiöses Wirklichkeitsverständnis. Zudem können Metaphysik und philosophische Theologie (auch in der Form akademischer Disziplinen) eine wichtige Rolle als kritische Instanzen spielen, die helfen, ein sakramentales von einem abergläubisch-mythologischen (und einem naturalistischen) Verständnis der Wirklichkeit abzugrenzen, und der Frage der Vereinbarkeit einer religiösen Sicht auf die Wirklichkeit mit dem jeweiligen wissenschaftlichen Wissensstand nachgehen. Eine wichtige zukünftige Aufgabe für die Religionsphilosophie und v. a. die analytisch ausgerichtete philosophische bzw. natürliche Theologie scheint mir eine stärkere Verschränkung der beiden Perspektiven und Disziplinen zu sein als eine Fortführung der Abgrenzungskämpfe, wie sie sich gelegentlich auch bei G. finden. Nichtsdestotrotz hat G. ein wichtiges Buch vorgelegt, in dem er nicht nur auf die schmale und prekäre Basis von religionsphilosophischen Standardinterpretationen Wittgensteins hinweist, sondern v. a. eine interessante Konzeption von Religion als Teilnahme am göttlichen Leben präsentiert.

O. J. Wiertz

Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung. Herausgegeben von *Galili Shahar* und *Felix Steilen* (Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte; 47). Göttingen: Wallstein 2019. 144 S./Ill., ISBN 978–3–8353–3566–0 (Paperback).

„Das Wort ‚Geschichtsphilosophie' wird zwar noch immer gebraucht, sogar mehr als je, aber sein Gehalt ist so verwässert, daß sich jede Meinung über Geschichte als eine Philosophie ausgeben kann." Diese zeitdiagnostische Bestandsaufnahme legte Karl Löwith zur Eröffnung von „Meaning in History" 1949 – oder genauer in der 1953 veröffentlichten deutschen Übersetzung „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" – vor und bestimmte dagegen das Konzept, das bei ihm im Zentrum steht: „In der folgenden Untersuchung bezeichnet der Ausdruck ‚Philosophie der Geschichte' die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden." Am Beginn des Kalten Kriegs veröffentlicht, spürte Löwith mit „Meaning in History" der Genese eines maßlos gewordenen Geschichtsbegriffs nach. Obschon die Entstehungszeit nur in Randbemerkungen wie dem Einschub, dass das „Wort ‚Geschichtsphilosophie' mehr als je" im Gebrauch sei, ihren Widerhall findet, spiegelt sich ihre Bedeutung letztlich darin wider, dass Löwith die Universalität und Singularität des Geschichtsbegriffs in der Mitte des 20. Jahrhunderts – des „Zeitalters der Extreme", wie Eric Hobsbawm

es charakterisierte – zu seinem Thema machte. Im Radius „der" Geschichte, dem einen, alles umspannenden Begriff, der ihm v. a. in den politischen Großentwürfen seiner Zeit begegnete, blickte er vom „historischen Bewusstsein" zur „Geschichtsphilosophie" zurück, von dort auf die „Geschichtstheologie" und letztlich auf christliche Eschatologie und jüdische Apokalyptik. Seine zentrale These ist, dass es sich bei der Geschichtsphilosophie um säkularisierte christliche Eschatologie handele. Obschon der Sinn der Geschichte mit ihrem *terminus a quo* und *ad quem* damit der Gegenstand ist, stellte Löwith 1959 in dem Text „Curriculum Vitae" heraus, dass er den deutschen Titel „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" treffender finde als den ursprünglichen, weil darin seine Absicht zum Ausdruck komme, der zufolge eine „Philosophie der Geschichte" unmöglich sei.

Löwith schrieb seine Studie im US-amerikanischen Exil, während er am Theologischen Seminar von Hartford lehrte. Nazideutschland hatte er 1934 in Richtung Italien verlassen, zwei Jahre später war er nach Japan gegangen und kurz vor Pearl Harbor in den Vereinigten Staaten angekommen. In dem protestantischen Umfeld in Hartford war er, wie er in „Curriculum Vitae" festhielt, mit einem Christentum konfrontiert, „das sozial und moralisch sehr wirksam, aber als Glaube dem Fortschrittsglauben des 18. und 19. Jahrhunderts ähnlicher ist als dem des Neuen Testaments". Zwar hatte er sich schon um 1930 mit der protestantischen Theologie befasst, aber seine dezidierte Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von „Geschichtsphilosophie" und „Geschichtstheologie" begann in dieser Zeit. Allerdings standen eben nicht geschichtsphilosophische Motive in theologischen Formen im Zentrum, sondern umgekehrt theologische, die seiner Ansicht nach der Geschichte einverleibt waren; es ging ihm um das Problem der Verweltlichung des Sinnhorizonts, also um jenen Zusammenhang, der von Hans Blumenberg kritisch als „Säkularisierungstheorem" bezeichnet wurde. Blumenberg begriff in den 1960er Jahren „Säkularisation" als eine „Kategorie historischer Illegitimität". Im begriffsgeschichtlichen Prisma wandte er sich gegen die insbesondere bei Löwith ausgemachte Tendenz mit der Annahme, der Säkularisierung der Neuzeit insgesamt ihre Rechtmäßigkeit abzusprechen, und betonte dagegen das Neue in der Fortschrittsidee. Um Blumenbergs Kritik kommt seither wohl kaum eine Diskussion von Löwiths These herum.

Der 2019 erschienene Sammelband „Karl Löwith. Welt, Geschichte und Deutung", herausgegeben von *Galili Shahar* und *Felix Steilen*, untersucht 70 Jahre nach der Erstveröffentlichung die Bedeutung von „Meaning in History". Die Beiträge, die aus einer Tagung im Frühjahr 2018 in Tel Aviv hervorgegangen sind, eröffnen aus verschiedenen Perspektiven ein interpretatives Feld, das neues Licht auf jene Schrift Löwiths wirft, in der sich die epochalen Deutungslinien des 20. Jahrhunderts aus seiner Mitte heraus verdichten. Zuerst widmet sich *Jean-François Kervégan* unter dem Titel „Ambivalenzen der ‚Säkularisation'. Die Löwith-Schmitt-Blumenberg-Kontroverse und ihr Hintergrund" jener ikonischen Doppeldebatte über das „Säkualrisierungstheorem", deren Zentrum „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" bildete. Kervégan ruft nicht nur die Bedeutung von Carl Schmitts 1922 veröffentlichter Schrift „Politische Theologie" ins Gedächtnis, sondern auch dessen umdeutende Besprechung von Löwiths Buch mit dem Titel „Drei Stufen historischer Sinngebung" aus dem Jahr 1950. Im Hinblick auf Blumenbergs Kritik an Löwith scheint es nach Kervégan, „als ob gewisse […] Zweideutigkeiten bereits in der Diskussion zwischen Löwith und Schmitt zum Ausdruck gebracht wurden" (30). Auch *Jeffrey Andrew Barash* knüpft an Blumenberg, aber etwa auch an Jacob Taubes an und fragt in seinem Beitrag „Messianism and Secularization. The Political Ambiguity of Karl Löwith's Reflection on History" nach den politischen Implikationen der Rezeption von Joachim von Fiore im 19. und 20. Jahrhundert. Dabei zeigt Barash Kontinuitäten im Denken Löwiths auf und schreibt pointiert, insbesondere unter Berücksichtigung Hermann Cohens: „Löwith's propensity for monolithic theological interpretation is especially problematic when it leads him to ascribe to a single messianic interpretation of history positions that belong to entirely different political constellations." (50) Mit „Zurück zu den Quel-

len des Nihilismus. Von der kritischen Genealogie zur Rekonstruktion. Meaning in History neu gelesen" nimmt *Servanne Jollivet* die Bedeutung von Löwiths Werk in der Nachkriegszeit als Ausdruck der – gemäß dem von Helmut Schelsky eingeführten Topos – „skeptische[n] Generation" (51). Davon ausgehend deutet sie auf die Löwiths These eingeschriebene, überaus provokante „Frage nach der Verantwortung und Beteiligung des jüdisch-christlichen Erbes an der zeitgenössischen Krise" (52). Wegweisend könnte aus dieser Perspektive auch der Bezug zwischen Löwith und Reinhart Koselleck sein, der – im Gegensatz zu Löwith selbst – der Generation zugehörte, auf die Jollivet sich bezieht. Der Schwerpunktsetzung entsprechend wird dies jedoch nur angerissen. Im ideengeschichtlichen Weitwinkel arbeitet *Henning Trüper* die ideelle Bedeutung Japans für Löwith heraus. Der Fokus des Texts „Japan in Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie" liegt auf der Genese des „Japonismus" unter dem ein auf dieses Land bezogener „Orientalismus" verstanden wird (65). Zugleich skizziert Trüper für das Umfeld von „Meaning in History" einen „Streit der Disziplinen" (74) in Anlehnung an Kants „Streit der Fakultäten". In „Löwith and Nietzsche. Notes on Recurrence" liest der Mitherausgeber *Felix Steilen* „Meaning in History" der Form nach als „full-fledged philosophy of history", denn Löwith porträtiere „a development in the history of philosophy by way of inverting historical chronology" (99). Die drei Stadien, die Löwiths Deutung zugrunde liegen – die griechische Antike, das christliche Mittelalter und die geschichtliche Moderne – werden von Steilen als Triptychon bebildert. Auf diese Verortung aufbauend diskutiert er Löwith mit und gegen Nietzsche – insbesondere auch im Hinblick auf katholische Denker der Gegenrevolution. Der Beitrag von *Pini Ifergan* widmet sich schließlich unter dem Titel „Karl Löwith. Skepticism and the Philosophy of History" insbesondere dem Spannungsverhältnis, in dem dieser zum Judentum stand. Anhand autobiografischer Texte Löwiths und seines Briefwechsels mit Leo Strauss folgt Ifergan dem Ringen mit einer aufgezwungenen „‚Identity' of a Jew" (123), die er zugleich mit Löwiths Skeptizismus kontrastiert. Aus den verschiedenen Perspektiven ergibt sich ein differenziertes Bild von „Meaning in History", das zeigt, dass es mit dem Hinweis, Blumenberg habe mit seinem Legitimitätsargument die These Löwiths widerlegt, nicht sein Bewenden hat. Zwar wird zu Recht kaum bezweifelt, dass Blumenbergs – selbst durchaus ideenpolitisch motivierte – Kritik treffend ist, aber der Fokus richtet sich darauf, was und wie Löwith über sie hinaus dachte.

Ein Schwerpunkt des Bandes liegt auf jenen Präfigurationen des „Säkularisierungstheorems" (15), die wohl auch durch eine intensive Lektüre Schmitts vermittelt sind. So werden „katholische Traditionalisten" (ebd.) ebenso wie die französische Soziologie des 19. Jahrhunderts als ideengeschichtliche Reflexionsfolien gelesen. Aber auch verschiedene zeitgenössische Kontexte Löwiths werden beleuchtet, etwa eine ausgemachte Hochkonjunktur theologisch geprägter geschichtskritischer Werke „seit den 1940er Jahren" (13), die allerdings auf die 1920er Jahre zurückverweist. Manche Facette im Denken Löwiths tritt dagegen in den Hintergrund. Nur partielle Beachtung erfährt beispielsweise der protestantische Theologe Ernst Troeltsch, dessen Bedeutung zwar in Bezug auf Löwiths Kritik des Historismus herausgestellt wird. Dass aber Troeltsch ebenjene Kernthese Löwiths bereits in seinem Werk „Die Probleme des Historismus" in Bezug auf den Fortschrittsbegriff formulierte, hätte einbezogen werden können. Da Löwith die These in einen anderen Rahmen stellte, ist diese Auslassung für die vorgelegten Interpretationsansätze nicht weiter relevant. Dennoch könnte für anschließende Betrachtungen des Werks die Frage nach dem Einfluss der deutschen wie auch der US-amerikanischen protestantischen Theologie auf Löwiths Kritik der Geschichtsphilosophie erneut gestellt werden, waren protestantisch-theologische Positionen doch zweifelsohne auch ein Ansatz seiner weit darüber hinausgehenden Studie.

Auch im Hinblick auf dieses Überschreiten der Disziplinengrenzen, wie *Trüper* sie anzeigte, wird von den Herausgebern indessen eine interessante Deutung der Genealogie Löwiths vorgeschlagen. Löwiths Verständnis von Geschichtsphilosophie

wird – aufgrund der Konkordanz zu seinem Beitrag wohl insbesondere von *Steilen* – mit neueren Bestimmungen kontrastiert und dadurch seine eigene Konzeption wiederum als Geschichtsphilosophie begriffen. Wie v. a. in der deutschen Version „Weltgeschichte und Heilsgeschehen" offensichtlich ist, schrieb Löwith noch von jenem Zentralbegriff der Moderne aus, in dem Koselleck später den hervorstechenden „Kollektivsingular" in der deutschen Sprache identifizierte: die selbst zum Agens gewordene Geschichte. In diesem Resonanzraum kann Löwiths Perspektive durch die von Steilen vorgeschlagene Deutung als Geschichtsphilosophie neue Kontur gewinnen. Eine historische Differenzierung wäre dabei allerdings förderlich. Auch ist im Verlauf der Darstellung nicht immer nachvollziehbar, auf welche Figuration abgehoben wird: Löwiths im Einklang mit dem 19. Jahrhundert stehende Definition oder die neuere, die in Teilen aus dem Bereich der englischsprachigen „philosophy of history" (zurück-)übertragen worden zu sein scheint – zumal die eingangs zitierte Bestimmung Löwiths nur im Hintergrund, in einer Fußnote in *Kervégans* Beitrag, ihren Ort hat. Das Bedeutungsfeld von Begriffen kann sich freilich ändern und so führen neue, jenseits der Kalten-Kriegs-Konstellation stehende Bestimmungen von Geschichtsphilosophie auch dazu, Löwiths Werk nicht einfach vermittels der Kritik Blumenbergs vollständig abzutun. Trotz und wegen dieser Kritik kann Löwiths These zum modernen Geschichtsbegriff gerade auch durch seine von den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts geprägte Sichtweise einen Beitrag zum Verständnis der Moderne leisten. So entfaltet der Sammelband „Karl Löwith. Welt, Geschichte, Deutung" ein ideengeschichtliches Panorama, das zugleich als Anregung für weitere, vielleicht auch historisch-zeitdiagnostische Forschungen zu Löwiths Epochenbuch genommen werden kann. I. Sauter

Dober, Benjamin: *Ethik des Trostes*. Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2019. 317 S., ISBN 978–3–95832–194–6 (Paperback).

Religionen geht es darum, Trost zu spenden. Doch so selbstverständlich diese Annahme auch vorausgesetzt wird, so schwierig gestaltet sich eine redliche Bestimmung dessen, was guten Trost ausmacht. Selbst gut gemeinter Trost vermag häufig nicht zu trösten oder verkommt gar zur bloßen Vertröstung. Nötig ist deshalb eine rationale Durchdringung dessen, was Trost ist und wie eine anthropologisch sensible Ethik des Trostes bestimmt werden kann. Eine derartige Auseinandersetzung liefert die im Rahmen des SFB „Helden – Heroisierungen – Heroismen" der Universität Freiburg entstandene philosophische Dissertationsschrift von Benjamin Dober (= D). Die Arbeit verfolgt sowohl ein philosophiehistorisches als auch ein systematisches Anliegen: Philosophiehistorisch geht es darum, „die praktischen Potentiale von Blumenbergs Denken, die ethische Dimension seiner Philosophie" (13) zu untersuchen und sie als eine „Ethik des Trostes" (ebd.) herauszustellen. Systematisch unternimmt die Arbeit den Versuch, im Anschluss an Blumenberg Kriterien einer anthropologischen Trost-Kritik herauszustellen und Elemente einer Ethik des Trostes zu entwickeln. D. interpretiert Blumenberg als eigenständigen Vertreter einer kulturphilosophisch verfahrenden philosophischen Anthropologie im Anschluss an Plessner, Gehlen, Cassirer und Kant (ebd.). Aus dieser Grundperspektive erklärt sich auch die Gliederung der Arbeit. Strikt anthropologisch ansetzend skizziert Teil 1 die zentralen Linien einer Blumenberg'schen Anthropologie des Trostes, die zu beantworten versucht, warum der Mensch Blumenberg zufolge ein sowohl trostbedürftiges als auch -fähiges Wesen ist (22). Dieser Aufriss bildet den Ausgangspunkt der folgenden beiden systematischen Teile, wobei Teil 2 zunächst Kriterien einer anthropologischen Trost-Kritik herausarbeitet, auf deren Grundlage in Teil 3 dann Modi einer anthropologisch fundierten Ethik des Trostes entwickelt werden.

In Teil 1 skizziert D. die methodischen Voraussetzungen der philosophischen Anthropologie Blumenbergs. Entscheidend für ein adäquates Verständnis dieser

Anthropologie sei es, dass sie sich von einer dualistischen Konzeption des Menschen, wie sie u. a. in Kants Unterscheidung von *homo intelligibilis* und *homo naturalis* anklingt (36 f.), abgrenze und den Menschen im Anschluss an Plessner und Cassirer vielmehr als unauflösliche Einheit von Geist und Natur zu verstehen suche, der mit Hilfe symbolischer Formen den sinnlich erfahrenen Erscheinungen der Welt Bedeutung verleihe (55). Der Mensch sei somit wesentlich als „homo culturalis" (40) zu beschreiben, weshalb eine „phänomenologische Anthropologie" (48), als welche man Blumenbergs Position bezeichnen könne, neben dem Bereich der empirischen Daten auch auf die symbolisch geprägten Begrifflichkeiten und Unbegrifflichkeiten, mit denen Menschen den konkreten Erscheinungen Bedeutung verliehen (55), gerichtet sein müsse. Ausgehend von diesem Verständnis des Menschen entwickelt D. die zentrale inhaltliche These Blumenberg'scher Anthropologie, die zugleich den Bezug zum Thema des Trostes deutlich werden lässt. Diese basiert auf einer „metaphorische[n] Anwendung" (68) des Mängelwesen-Modells, das im Anschluss an den Prometheus-Mythos zum Paradigma unzähliger philosophischer Anthropologien geworden ist. Die entscheidende Pointe ist, dass der Mensch nicht, wie die Standardinterpretation behauptet, als *homo naturalis*, sondern als *homo culturalis* als Mängelwesen zu beschreiben sei. Es sei die „natürlich-kulturelle Verschränkung" (69) des Menschen, die ihn um seine Endlichkeit wissen lasse, da sie ihn in Distanz zur Welt versetze und ihm einen unmittelbaren, selbstverständlichen Umgang in dieser unmöglich mache (80). Erst in der Kultur, die als menschliches Erzeugnis selbst „die Züge des Mangelhaften trägt" (70), werde der Mensch als Mängelwesen, d. h. in seiner Kontingenz, sichtbar und genau deshalb zu einem trostbedürftigen Wesen. Doch diese geistige Struktur des Menschen mache ihn zugleich zu einem trostfähigen Geschöpf, da sie es ermögliche, in Distanz zu einer als verletzend erlebten Wirklichkeit zu treten und ihr durch kulturell gebildete „Delegationsformen" (77) auszuweichen bzw. von ihr abzulenken. Für die anthropologische Beschreibung und ethische Beurteilung dieser tröstenden Delegationsformen sei es wichtig zu beachten, dass sie Blumenberg zufolge alle rhetorischer Natur sind (85) und v. a. in Formen des Unbegrifflichen wie Bildern und Erzählungen artikuliert werden (57 f.). Aus der Bewusstmachung ihres rhetorischen Charakters ergebe sich zudem zugleich ein normatives Kriterium für ihre ethische Bewertung. Gefährlich würden rhetorische Tröstungen nämlich dann, „wenn sie in einen Rigorismus oder einen Absolutismus überschlagen und sich als rhetorisch vergessen" (85).

Damit ist der Übergang zu Teil 2 geschaffen, in dem D. zunächst die „anthropologische Funktion von Rhetorik" (89) bei Blumenberg herausarbeitet, sie dann an den unbegrifflichen „rhetorischen Institutionen" (85) der Metaphern und der Mythen konkretisiert und diese hinsichtlich ihrer Trostfunktion auswertet. Rhetorik impliziert zunächst die symbolische Vermitteltheit all unserer Wirklichkeitsverhältnisse (97) – sie beschreibt eine verzögerte, distanzierte Aneignung der Welt durch symbolische Formen, die Abstand zu und Variation mit den unmittelbaren Eindrücken der Wirklichkeit ermöglicht und deshalb eine Quelle von Freiheit darstellt. Damit wendet sich D. nun der Metapher und dem Mythos als den entscheidenden unbegrifflichen Rhetorikformen des Menschen in Blumenbergs Anthropologie zu: Metaphern sind Formen der Vermittlung von ideeller Form mit konkreter Anschauung (131), die sich durch ein „Sich-Auf-der-Grenze-halten-können" (120) auszeichnen, das zwischen „Möglichkeits- und Wirklichkeitssinn" (131), zwischen begrifflicher Festlegung und unbestimmter Offenheit changiert. Als solche ermöglichen sie eine symbolische Aneignung der Realität in Form einer „imaginativen Freiheit" (164), die das Verlorene erinnernd bewahren kann oder symbolische Ablenkungen von der Realität ermöglicht und dadurch zu trösten vermag. In der Gefahr ideologisch zu werden, stehen Metaphern dann, wenn sie sich von einer anschaulichen Vermittlung entfernen, den Anschluss an die Wirklichkeit verlieren, also zur bloßen „absoluten Metapher" (154) werden und sich selbst für die Realität halten. Ähnliches gilt für den Mythos als narrativer Form von Trost: Er hat die Funktion, auf die Bedrängnis

durch Kontingenz zu reagieren (182) und tröstende Bedeutsamkeit (184–188) durch Erzählung zu stiften, gerät jedoch in die Gefahr, ideologisch zu werden, wenn er sich selbst nicht mehr als bildhafte Geschichte reflektieren kann (223). Konstruktive Elemente einer Ethik des Trostes, deren unbegriffliche Trostmittel dieser Gefahr zu widerstehen vermögen, expliziert D. dann im abschließenden Teil 3. Im Humor und dessen Verzögerungs- und Abschweifungsversuchen vermag der Mensch die Welt auf entlastende Distanz zu halten (243–247). Die Erinnerung an die Verstorbenen ist eine tröstende symbolische Kompensation der Vergänglichkeit allen Lebens (285–290) und die Nachdenklichkeit stellt die „zur tröstlichen Haltung gewordene Unverführbarkeit gegenüber totalitären und ideologischen Deutungen und Tröstungen“ (26) dar.

Insgesamt hat D. eine eindrückliche Studie vorgelegt. Sie stellt nicht nur eine äußerst präzise und kenntnisreiche Rekonstruktion und Analyse der Trost-Anthropologie Blumenbergs dar, sondern leistet darüber hinaus eine eigenständige Kriteriologie einer Ethik des Trostes, die sich durch gedankliche Tiefenschärfe und Originalität auszeichnet. D. gelingt es in souveräner Manier, die fragmentarisch über das gesamte Werk Blumenbergs verstreuten Elemente einer Theorie des Trostes systematisch zusammenzuführen und sie im Kontext der philosophischen Anthropologie zu verorten. Die Arbeit bietet zugleich instruktive Anknüpfungspunkte für die Theologie, von denen nur einige wenige skizziert werden sollen: Methodisch gilt es für die Theologie zu bedenken, dass auch sie sich in ihrem tröstenden Reden von Gott im Medium des Symbolischen befindet. Die Analysen von D. aufgreifend bedeutet dies, dass sie in der von ihr generierten Gottesrede die Spannung zwischen Wirklichkeits- und Möglichkeitssinn aufrechterhalten muss, ihre Symbole also ein Gleichgewicht zwischen notwendiger anschaulicher Konkretion und imaginativer, freiheitsbefördernder Offenheit ermöglichen sollten. Darüber hinaus müssen sich die hervorgebrachten Symbole ihrer eigenen Bildhaftigkeit bewusst sein und dürfen nicht mit der Realität, z. B. der Gottes, selbst gleichgesetzt werden (155). Inhaltlich stellt die Beschreibung des Menschen als eines Mängelwesens eine ernstzunehmende Anfrage an die theologische Idee der Gottebenbildlichkeit dar, die den Menschen eher als ein von Gott gewolltes, „reiche[s]“ (73) denn als Mängelwesen fasst. Für Blumenberg ist der Mensch jedoch gerade das sich als nicht gewollt verstehende Wesen (80–83). Will theologische Rede ihre Vorstellung des Menschen weiterhin aufrechterhalten und damit über den lediglich lindernden, aber nicht endgültig heilenden Trost hinaus (15) auch die Möglichkeit eines moderaten Heilsbegriffs vertreten, wird sie sich mit der Anthropologie Blumenbergs auseinandersetzen müssen. Zentral wird dabei sein, eine Beschreibung des Menschen als eines des Heils und der Versöhnung fähigen Wesens vorzunehmen, welche die von Blumenberg aufgezeigte Mängelstruktur nicht übergeht, sondern z. B. in Form einer für Leid sensiblen Gottesrede mit in die theologischen Beschreibungen des Menschen aufnimmt. Die hier nur kurz skizzierten theologischen Anschlussfragen unterstreichen die Relevanz der Studie für eine anthropologiesensible Theologie: Jedem, der an einer tiefschürfenden Auseinandersetzung mit dem Thema des Trostes, gerade auch im Hinblick auf theologische Fragen, interessiert ist, sei dieses Buch deshalb wärmstens zur Lektüre empfohlen. B. Rediker

2. Historische Theologie

Luther und Erasmus über Freiheit. Rezeption und Relevanz eines gelehrten Streits. Herausgegeben von *Jörg Noller* und *Georg Sans* (Geist und Geisteswissenschaft; 4). Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2020. 312 S., ISBN 978–3–495–49025–9 (Hardback).

Wer an der im November 2017 an der ordenseigenen Hochschule für Philosophie in München abgehaltenen Fachtagung nicht teilnehmen konnte, kann deren Beiträge in diesem Band nachlesen und wird so mit einer Kontroverse zum Thema Freiheit

bekannt gemacht, die prominente Kontrahenten gegeneinander in Stellung brachte: Martin Luther und Erasmus von Rotterdam. Aus theologisch-philosophischer Perspektive wird die Rezeption dieses Disputes unter Gelehrten und seine Relevanz angegangen, und das in zwei Teilen: „Luther und Erasmus" (13–129) mit Beiträgen von *Volker Gerhardt*, *Gunther Wenz*, *Christine Axt-Pscalar*, *Matthias Flothow* und *Jörg Noller* sowie „Luther und die Folgen" (133–303) mit Beiträgen von *Friedrich Hermanni*, *Birgit Recki*, *Thomas Frisch*, *Georg Sans SJ*, *Amit Kravitz*, *Ruben Schneider*, *Frank Dettinger* und *Wolfhart Pannenberg* († 2014), wobei es sich beim Typoskript des letzteren um einen Nachdruck seines Kurzvortrags „Christliche Freiheit und Wahlfreiheit" von 2005 handelt.

Der Berliner Philosoph *Volker Gerhardt* moniert im ersten Beitrag, dass im Reformationsjahr 2017 das Thema, trotz entsprechender Bitten, ausgeklammert und damit „ein blinder Fleck" (14) geschaffen worden sei, obwohl es gerade durch die Hirnphysiologie neue Aktualität erhalten habe. Auch macht er auf einen seit 1514 in Basel kursierenden, erst 1517 veröffentlichten satirischen Text von Erasmus aufmerksam, in dem Papst Julius II. schonungslos kritisiert wurde – vier Jahre vor dem Wittenberger Thesenanschlag (vgl. 24). Luther und Erasmus verbissen sich ineinander, reagierten aggressiv und polemisch aus Verletzungen heraus, die sie die Argumentation des Widerparts oft nicht richtig erkennen ließen. Die Analyse ihrer Rhetorik macht das faszinierend deutlich. Die Argumentationsstrategie des Erasmus hatte gegen Luther, obwohl sie differenzierter war, wenig Chancen.

Interessant werden die einzelnen Beiträge für eine breitere Leserschaft überall dort, wo sie – neben der Klärung des Verhältnisses zwischen Humanismus und Reformation – auf die Frage eingehen, was die damaligen Problemstellungen für aktuelle Debatten über Willensfreiheit und -unfreiheit hergeben. Auch kommen Leibniz, Kant, Schelling, Hegel, Hermann Cohen oder die Analytische Philosophie ins Spiel. Diese Facetten zeigen, wie nachhaltig sich ein Gelehrtenstreit quer durch die Philosophie- und Theologiegeschichte auswirken kann. Zieht man moderne Fragestellungen in Betracht, dauert er an und ist deswegen nicht nur historisch interessant. Die Tagung war bestrebt, seiner Musealisierung entgegenzuwirken und das entstandene Erkenntnispotential für das fruchtbar zu machen, was heute in der Freiheitsthematik verhandelt wird. A. R. Batlogg SJ

Neuner, Peter: *Der lange Schatten des I. Vatikanums.* Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 239 [200] S., ISBN 978–3–451–38440–0 (Hardback); 978–3–451–83440–0 (PDF).

Grundthese dieser materialreichen Untersuchung ist die Behauptung, dass das Erste Vatikanische Konzil (1869/70), das wegen des deutsch-französischen Krieges *sine die* unterbrochen werden musste, bis heute nachwirkt – eher unheilvoll als weiterführend, eher blockierend als ermöglichend: „Man hat die Moderne den Liberalen, im theologischen Bereich den Protestanten überlassen, und sich in ein idealisiertes Mittelalter zurückgezogen. Im Anschluss an das I. Vatikanum wurde der Katholizismus geradezu zum Gegenmodell gegen die moderne Welt." (9) Der emeritierte Münchner Dogmatiker Peter Neuner möchte mit seiner Studie zeigen, „wo die Schatten dieses Konzils auch in der Theologie und Kirche von heute wirksam sind" (11). „Die autoritären Strukturen der Dogmen von 1870", so seine Einschätzung, „haben ihre Frucht getragen, sie sind keineswegs Sache einer weit zurückliegenden Historie." (ebd.) Scharf die Bewertung der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI.: „Man tut diesen Päpsten sicher nicht Unrecht mit dem Urteil, dass die Kirche noch nie so zentralistisch regiert wurde wie unter ihnen." (ebd.)

Auf das Vorwort (9–12) folgen fünf Teile: „Herausforderungen des 19. Jahrhunderts" (13–34), „Das Erste Vatikanische Konzil und die Etappen seiner Durchsetzung" (35–106), „Das II. Vatikanum im Schatten des Vatikanum I und die konservative Wende" (107–161), „Die erneute Rückbesinnung auf das I. Vatikanum in den Ponti-

fikaten von Johannes Paul II. und Benedikt XVI." (163–186) und „Gegenwärtige Problemstellungen und Kontroversen" (187–231). Den Abschluss bilden ein Personen- und ein Sachregister.

Die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. – letzterer galt anfangs als Reformer – haben die Weichen für das I. Vatikanum gestellt. Luther, das Tridentinum, v. a. aber die Französische Revolution, die eine Nationalkirche hervorbrachte, wirkten nach. Mit ihren Enzykliken *Mirari vos* (1832) und *Quanta cura* (1846) sowie dem *Syllabus errorum* sortierten diese beiden Päpste das Feld: „Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit erscheinen mit der katholischen Lehre unvereinbar." (25) Im *Syllabus* Pius' IX. sahen manche „eine Kriegserklärung des Papstes an die Gesellschaft" (26), während sich zugleich ein Papstkult etablierte (26 f.). Auf dem Gebiet der Theologie wurde mit der Enzyklika *Aeterni patris* (1879) die Neuscholastik flächendeckend vorgeschrieben, der Jesuit Josef Kleutgen sorgte maßgeblich für ihre Durchsetzung. Das führte – hier zitiert Neuner Walter Kasper – „zu einem Lehramtspositivismus, einer Denzinger- und Enzyklikentheologie, die in ihrer Orthodoxie geradezu erstarren musste, weil sie nicht mehr unmittelbar von den ursprünglichen lebendigen Quellen, von Schrift und Tradition ausging" (82).

Die ohne Konzil erfolgte Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens durch Pius IX. im Jahr 1854 zeige, dass ein Konzil „letztlich seine Funktion, gegebenenfalls sogar seine Berechtigung verloren" (35) habe. Auf dem Konzil selbst stand eine Unfehlbarkeitsdebatte zunächst gar nicht auf der Tagesordnung, wurde dann aber zum Hauptthema – mit den bekannten Verwerfungen um Ignaz von Döllinger auf der einen und Henri Edward Manning (Erzbischof von Westminster) und Ignatius Senestrey (Bischof von Regensburg) auf der anderen Seite (vgl. 39). Unbestritten ist heute in der Forschung, dass Bischöfe von Protagonisten einer Infallibilitätserklärung „unter moralischen Druck gesetzt" (37) wurden. Die dogmatische Konstitution *Dei Filius* über den katholischen Glauben hat bis heute Bedeutung. *Pastor aeternus* mit den Dogmen über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes, die zum „Markenzeichen des I. Vatikanums" (54) wurde, konnte hingegen erst nach sehr kontrovers verlaufender Debatte Mitte Juli 1870 verabschiedet werden. Die Kirche erschien damit „weithin als Papstkirche": „Daran hat sich bis heute nur wenig geändert." (67) Auch wenn mentalitätsmäßig der Eindruck entstand, dass dabei das Dogma die Geschichte besiegt habe, gilt folgende wichtige Unterscheidung: „Nicht die Kirche ist unfehlbar, weil sie einen unfehlbaren Papst hat, sondern der Papst kann unter bestimmten Bedingungen unfehlbar sprechen, wenn der den Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt." (68) Vom Konzilsverlauf her ist auch zu bedenken, dass durch seinen kriegsbedingten Abbruch „die Papstdogmen isoliert und einseitig" (72) blieben. Ausführlich wird auf damit entstandene Kontroversen eingegangen: Döllinger, Kulturkampf, Ökumene und Protestantismus, Alfred Loisy, CIC/1917 („Nachdrücklicher als in can. 218 lässt sich die absolutistische Herrschaft nicht formulieren"; 103), Nouvelle Théologie, Pius XII. und seine Enzyklika *Humani generis* von 1950, die als „Ausweitung einer Quasiunfehlbarkeit" interpretiert wird, „die sich in der neuscholastischen Theologie und in der Praxis der Kirche angebahnt hatte" (105).

Das überraschend einberufene II. Vatikanum – der Papst konnte seit dem I. Vatikanum praktisch alles im Alleingang bestimmen – weckte Hoffnungen, erst recht, als die von der Kurie vorbereiteten Schemata von den Bischöfen nach ausführlicher Begutachtung verworfen wurden und damit „nicht mehr als unantastbar" (112) galten. Diese Hoffnungen schlugen sich in zahlreichen Neuansätzen nieder, nicht nur im Kirchenbild und in einer Relativierung des Klerikalismus. Das Ringen um eine Neubesinnung auf die Vollmacht der Bischöfe, die nach dem I. Vatikanum als ultramontane „Beamte" des Papstes erschienen, in der Konstitution *Lumen gentium* (= LG) führte zu einer Intervention Papst Pauls VI. Dieser hielt in Nr. 4 seiner *Nota explicativa* (die nicht zu den Konzilstexten gehören) fest, dass der Papst „seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken ausüben" könne, „wie es von seinem Amt her gefordert wird" – eine Aussage, die dem Papst, wie der Konzilstheologe Joseph Rat-

zinger später in seinem LThK-Kommentar betonte, „geradezu eine absolutistische Machtfülle zuzuschieben“ (127) schien. Neuners Fazit: „In der Lehre vom Primat liegt der Schatten des I. Vatikanums sehr deutlich über dem II. Vatikanum.“ (128)

So sehr sich das Konzil mit LG 8 („subsistit“) ökumenisch öffnete, so sehr die Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit oder *Nostra aetate* über die nichtchristlichen Religionen *de facto* das auf den Kopf stellte, was das vorherige Konzil abgelehnt hatte, so sehr die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* nicht nur verbal einen ganz anderen Ton anschlug – Paul VI. hatte Brücken bauen, den Klerikalismus zurückdrängen wollen, aber seine 1968 veröffentlichte Enzyklika *Humanae vitae* war „Vatikanum I in Reinkultur“ (151). Die Königsteiner Erklärung der Deutschen und die Mariatroster Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz wertet Neuner als „Gratwanderung der Bischöfe zwischen dem im I. Vatikanum formulierten Primatsanspruch des Papstes und der Kollegialität der Bischöfe, ebenso wie das Verlangen von Papst Johannes Paul II., diese Erklärung zurückzunehmen, und die Weigerung der Bischofskonferenz, sich dieser Aufforderung zu beugen“ (152). Der „Fall Küng“ und die damit ausgelösten Kontroversen, die mit seinem Buch *Unfehlbar?* von 1970 ihren Auftakt nahmen (die Erklärung *Mysterium ecclesiae* der Glaubenskongregation von 1973 reagierte darauf, ohne Küng namentlich zu nennen), endeten 1979 im Entzug seiner Lehrbefugnis.

Am neuen CIC von 1983, am Weltkatechismus, an den Kontroversen um die Befreiungstheologie, den verschiedenen Auseinandersetzungen zwischen Theologen und Lehramt sowie an einem wiederaufkommenden Klerikalismus unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI., nicht zuletzt durch dessen Wiederzulassung der tridentinischen Messfeier (2007) und die problematische Aufhebung der Exkommunikation von vier Lefebvre-Bischöfen (2009), macht Neuner jeweils Rückschritte fest.

Unter Papst Franziskus sieht er dagegen einen Neuansatz gegeben – wobei dessen Kurs auch innerkirchliche Kontroversen auslöst, wie an den vier Dubia-Kardinälen im Nachgang des Nachsynodalen Schreibens *Amoris laetitia* deutlich wurde, aber nicht nur dort. Bischöfe, die die Grundthese von der „Diktatur des Relativismus“ im Konklave von 2005 teilten, müssen mit vielem, was der erste lateinamerikanische Papst sagt und lehrt, Probleme haben. Wer sexuellen Missbrauch durch Kleriker auch als Machtmissbrauch verstehe und Kontrolle von Macht in der Kirche thematisiere (wie etwa Kardinal Reinhard Marx) – also das Problem der Gewaltenteilung (vgl. 195 f.) –, wer das Problem Klerikalismus anspreche, gerät mit Aussagen (nicht nur mit der Mentalität) des I. Vatikanums unweigerlich über Kreuz. Franziskus setze erkennbar andere Akzente, verstehe sich ausdrücklich als im Geist des II. Vatikanums stehend und handelnd und löse so massiven Widerstand aus. Neuner meint deswegen, „dass die Entscheidungen des I. Vatikanums einer *relecture* und einer *re-reception* bedürfen“ (228 f.): Sie müssten neu gelesen werden vor dem Hintergrund des vom II. Vatikanum vollzogenen Paradigmenwechsels, damit ihr „Schatten“ nicht weiterhin belastet oder unfruchtbar wirke: „Die *re-reception* wäre der Erweis, in welchem Umfang sie gelungen ist.“ (231)

Am Beispiel des Konfliktes um die (vom Vatikan zunächst blockierte) Wiederbestellung von Ansgar Wucherpfennig SJ als Rektor der ordenseigenen Hochschule Sankt Georgen zeigt Neuner übrigens auch auf, dass „durch Deeskalation beider Seiten“ (180, Anm. 26) Konflikte erfolgreich gemeistert werden können, wo zuvor „auf der Basis denunziatorischer Beschuldigungen“ (186) vorgegangen wurde. – *Corrigenda minima*: S. 33 muss es 1883 statt 1983 heißen; S. 94: „Man bemühte sich intensiv um die Schriften der christlichen Mystiker“. A. R. Batlogg SJ

Huber, Wolfgang: *Dietrich Bonhoeffer.* Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt. Zweite, durchgesehene Auflage. München: C. H. Beck 2019. 336 S./Ill., ISBN 978–3–406–73137–2 (Hardback); 978–3–406–74343–6 (EPUB).

In zehn Kapiteln – eingerahmt durch einen Prolog „Wer war Dietrich Bonhoeffer?" (9–38) und einen Epilog „Was bleibt" (279–300), auf den ein Dank, eine detailreiche Zeittafel, ein Literaturverzeichnis, der Bildnachweis sowie ein Personenregister folgen – wird der evangelische Theologe von Wolfgang Huber porträtiert, dem ehemaligen Ratsvorsitzenden der EKD, der zuvor in Berlin, Heidelberg und im südafrikanischen Stellenbosch Systematische Theologie lehrte. Weltweite und überkonfessionelle Resonanz löste Dietrich Bonhoeffer durch eine Reihe von Faktoren aus: „dem zugeschriebenen Status eines Märtyrers, der postumen Veröffentlichung wichtiger Texte, der polyzentrischen Internationalität des Echos auf sein Werk" (279). Über dem Westportal der Westminster Abbey in London ist – neben u. a. Alfred Delp SJ oder Óscar Arnulfo Romero – auch Bonhoeffer in einer Reihe von Märtyrern des 20. Jahrhunderts zu stehen gekommen (vgl. 34). Wegen des „Märtyrerstatus" erhielt Bonhoeffers Lebenszeugnis nach Huber zunächst den „Vorrang vor seiner literarischen Hinterlassenschaft" (280), sieht man einmal von Schriften wie *Widerstand und Ergebung* (1951), *Nachfolge* (1937), *Gemeinsames Leben* (1939) oder dem ursprünglich mit „Neujahr 1945" überschriebenen, später unter dem Titel „Von guten Mächten" vertonten Lied (vgl. 296) ab. Die seit 1976 im Vierjahresrhythmus stattfindenden internationalen Bonhoeffer-Kongresse und die zwischen 1986 und 1999 herausgegebene und 2015 neu aufgelegte, 17 Bände umfassende Werkausgabe, von der es eine englische Übersetzung gibt, sicherte die umfassende Rezeption des Œuvres, bei dem die „Einheit von Lebensgeschichte und Denkweg, von Theologie und Biographie" (37) faszinierte. Selbst in Japan und China stieß es auf Interesse.

Auf den einladend verfassten Prolog, der mit Siebenmeilenstiefeln die Themen „Denken und Leben", „Sturm und Rang", „Bekenntnis und Widerstand", „Zuversicht ohne Ende" und „Modern und zugleich liberal" durchstreift, folgt zunächst ein Kapitel über die Bildungswege Bonhoeffers, der in Tübingen und Berlin studierte und bereits mit 21 Jahren promoviert und mit 24 habilitiert war; im Frühjahr 1924 führte ihn eine Reise zusammen mit seinem Bruder Klaus nach Rom und Nordafrika (vgl. 44–46). Adolph von Harnack, Ernst Troeltsch, Karl Holl und Karl Barth (auf den er sich, nach Luther, am häufigsten bezieht; vgl. 77) prägten den Studenten, Otto Dibelius förderte die frühe Karriere. An die Habilitation schloss sich ein Studienjahr in New York an – „eine theologisch fremde Welt" (57). Vor seiner Rückkehr nach Deutschland bereiste er den Süden der USA und Mexiko. Im November 1931 begann Bonhoeffer seine Lehrtätigkeit als Privatdozent und war auf internationaler Ebene tätig. Auslandsaufenthalte als Seelsorger führten ihn nach zwei Jahren akademischer Lehre nach London (1933/34) und Barcelona. Die Leitung des Predigerseminars der Bekennenden Kirche im Frühjahr 1935 – zuerst im Ostseebad Zingst, dann in Finkenwalde bei Stettin – war ihm wichtiger als die Tätigkeit als Pfarrer in London. Eine Einladung von Mahatma Gandhi, mit dem er sich über die Bergpredigt unterhalten wollte, lag vor, die Indienreise kam aber nicht zustande (vgl. 113 f.).

Bereits im August 1937 kam es zu ersten staatspolizeilichen Verboten der Ausbildungseinrichtungen der Bekennenden Kirche, im September 1937 zur Schließung des Predigerseminars Finkenwalde. Im Januar 1938 erhielt Bonhoeffer – von privaten Besuchen abgesehen – ein Aufenthaltsverbot für Berlin und Brandenburg, im August 1940 ein reichsweites Redeverbot wegen „volkszersetzender Tätigkeit". Als V-Mann des Amtes Ausland/Abwehr im Oberkommando der Wehrmacht, die der Münchener Außenstelle zugeordnet war, konnte er sich dem Wehrdienst (den er verweigert hätte) entziehen. Ab Januar 1941 wurde er als unabkömmlich („uk") eingestuft. Von der Bekennenden Kirche zu wissenschaftlicher (für ungefährlich geltender) Arbeit beauftragt, verbrachte er von Mitte November 1940 an für eine intensive Arbeitsphase drei Monate im Benediktinerkloster Ettal, bereiste für die Abwehr mehrmals die Schweiz, mit Helmuth James Graf von Moltke Norwegen,

Schweden und Dänemark. Im Juni 1942 kam er erstmals Kontakt mit Mitgliedern des Freiburger Kreises; mit Hans von Dohnanyi reiste er nach Italien und hatte Gespräche im Vatikan. Maria von Wedemayer, deren Vater im August 1942 in Stalingrad starb, gab ihm im Januar 1943 schriftlich ihr Jawort. Am 5. April 1943 erfolgte (gleichzeitig mit Hans und Christine von Dohnanyi) die Inhaftierung, während der Bonhoeffer literarisch ungemein aktiv wurde. Ab September 1944 wurden fortlaufend Mitglieder des Freiburger Kreises (darunter Constantin von Dietze, Adolf Lampe und Gerhard Ritter) verhaftet, Anfang Oktober 1944 Bonhoeffers Bruder Klaus und sein Schwager Rüdiger Schleicher, die am 2. Februar 1945 (der Tag, an dem Alfred Delp hingerichtet wurde) zum Tod verurteilt werden sollten. Am 7. Februar 1947 ins KZ Buchenwald abtransportiert, von dort nach einer Zwischenstation in Regensburg in Flossenbürg inhaftiert, wurde Bonhoeffer ebenda am 9. April, also vier Wochen vor Kriegsende, (zusammen mit Hans Canaris u. a.) erhängt.

Huber geht nicht nur Bonhoeffers wissenschaftlichem Weg und seiner Entwicklung – etwa seinem Kirchenverständnis – eingehend nach, sondern auch seinem Engagement für einen christlichen Pazifismus (129–157) und dem Einsatz im Widerstand mit theologischem Profil (159–183). Nachdem er nach seiner Musterung im Mai 1939 über London nach New York gereist war, entschied sich Bonhoeffer ganz bewusst zur Rückkehr nach Deutschland, obwohl er sich sonst der drohenden Einberufung zur Wehrmacht hätte entziehen können. Seine internationalen Kontakte wollte er fruchtbar machen: „Über die Nutzung ökumenischer Kontakte hinaus beteiligte sich Bonhoeffer an Überlegungen für eine Ordnung Deutschlands nach dem Ende der Nazidiktatur." (167) Der Anstoß zur Denkschrift des Freiburger Kreises kam von ihm (vgl. 167–170), gleichwohl hält es Huber für „unangemessen" (169), diese Gruppe als „Bonhoeffer-Kreis" zu bezeichnen. Stark sind die Passagen über Bonhoeffers Konspiration, sein Ringen um einen theologischen Widerstand. Das machte einsam und brachte ihn in einen Gegensatz etwa zum bayerischen Landesbischof Hans Meiser (vgl. 171). Das Nachdenken über Schuld, Zivilcourage und sündige Kirche führte zur Ausarbeitung einer differenzierten Verantwortungsethik (209–232), die sich zwischen Max Weber und Hans Jonas ansiedelte (vgl. 217). Sich in religionsloser Zeit für Religion stark zu machen, ging nicht ohne Kritik der Religion. „Auch wenn Bonhoeffer in seinen Briefen aus der Haft", so Huber, „einen theologischen Neuansatz von atemberaubender Kühnheit skizziert, verbindet er das mit Glaubenszeugnissen, die in ihrer Schlichtheit tief anrührend sind." (256) Das macht auch das starke Kapitel „Polyphonie des Lebens" (257–278) deutlich, das auch auf Bonhoeffers musische Begabung eingeht – die vielzitierte, nur durch Eberhard Bethge belegte Äußerung, „[n]ur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen" (267), wird im ganzen Buch mehrmals zitiert.

Bonhoeffer, das macht diese Biographie deutlich, ist nicht nur ein geistlicher Schriftsteller von Weltrang. Er bleibt ein wichtiger „Kronzeuge von Protest und Widerstand" (285), erst recht dort, wo Widerstand gegen die Obrigkeit und Ungehorsam gegen politische Autoritäten als mit dem militärischen Eid unvereinbar gelten, oft mit Berufung auf Röm 13,1. Huber schreibt differenziert und überhaupt nicht unkritisch. Er setzt sich z. B., was die Deutung von Bonhoeffers Vision der Sozialgestalt des Glaubens angeht, von Friedrich Wilhelm Graf ab (vgl. 73), erklärt den Streit um die „Dibelius-Kirche", der auf Schleiermachers Katheder zwischen Dibelius und Barth ausgetragen wurde (vgl. 76 f.), und kritisiert die ambivalente Bemerkung Bonhoeffers von 1933, der Ausschluss vom geistlichen Amt oder von kirchlichen Leitungspositionen „aus rassischen Gründen" sei unhaltbar, weil sich die evangelische Kirche so zu einer „judenchristlichen" Kirche mache: „Diese Redeweise ist befremdlich und hat noch Jahrzehnte später dazu beigetragen, dass ihm von den Autoritäten der Gedenkstätte Yad Vashem der Status eines *Gerechten unter denVölkern* verwehrt wurde." (79)

Bonhoeffers Theologie erweist sich in vielen Bereichen als anschluss- und zukunftsfähig, erst recht, aber nicht nur im ökumenischen Dialog. Einen Satz wie „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist" (85; vgl. 170) könnte man auch bei Papst

Franziskus finden. Erfreulicherweise verarbeitet Huber auch katholische Autoren wie z. B. Gunter Prüller-Jagenteufel, allerdings fehlt Gerhard Ludwig Müller, dessen akademische Qualifikationsschriften Bonhoeffer gewidmet waren. Zwei Vorteile seien eigens noch hervorgehoben: Huber zitiert durchgehend aus Bonhoeffers Werken mit Band- und Seitenziffern, wodurch sich wichtige Stellen unschwer nachlesen lassen. Außerdem hilft die ausführliche Zeittafel am Schluss (303–313) hervorragend dabei, den Überblick über die erstaunlich dichte akademische und kirchliche Karriere Bonhoeffers zu bewahren. 39 Jahre alt war Bonhoeffer bei seiner Hinrichtung. Nicht auszudenken, wie stark er die evangelische Kirche Deutschlands bis in die 1980er Jahre hinein hätte prägen können. Mit seinem umfangreichen Werk tut er es – zeitverschoben – bis heute. A. R. Batlogg SJ

Bernhart, Joseph: *Der Vatikan als Weltmacht*. Geschichte und Gestalt des Papsttums. Herausgegeben und erstmals kommentiert von Manfred Eder, Thomas Groll und Karin Precht-Nussbaum im Auftrag der Joseph-Bernhart-Gesellschaft. Weißenborn: Anton H. Konrad 2019. 1091 S./Ill., ISBN 978–3–87437–580–1 (Hardback).

Der Theologe, Philosoph und Historiker Joseph Bernhart (1881–1969) legte 1929 mit seinem Buch *Der Vatikan als Thron der Welt* ein beeindruckendes Werk seiner Zeit vor, in welchem die gesamte Geschichte des Vatikans von seinen Anfängen bis in die Gegenwart in einem Band erschien. Das Buch erhielt schon damals viele Kritiken und Rezensionen, dazu hatte Bernhart den Priesterstand schon 1919 aufgrund einer Eheschließung verloren. Dem nun neu herausgegebenen Werk liegt die 5. Auflage des Buches zugrunde, die Bernhart um 1950 mit dem Titel *Der Vatikan als Weltmacht. Geschichte und Gestalt des Papsttums* veröffentlichte. Der Osnabrücker Kirchenhistoriker Manfred Eder hat sich neben anderen Unterstützern, v. a. zusammen mit Thomas Groll und Karin Precht-Nußbaum, der Aufgabe gewidmet, das Werk von Bernhart mit einem ausführlichen wissenschaftlichen Kommentar zu versehen, und dieses 2019 mit Unterstützung der Joseph-Bernhardt-Gesellschaft neu herausgegeben. Das neue Buch ist trotz seiner 1091 Seiten aufgrund seines Formats und seiner Gestaltung schon optisch für alle an Kirchengeschichte Interessierten äußerst ansprechend. Neben dem Vorwort besteht es aus 14 Kapiteln, denen der Aufbau der Römischen Kurie, einige Beiträge der Herausgeber und ein umfangreicher Anhang mit Registern folgen. Die Überschriften der Kapitel aus Bernharts Werk von 1950 sind synonym übernommen und reichen chronologisch von der Zeit Jesu bis zu Pius XII. Neu dagegen ist die Konzeption des Anhanges und Register.

Das große Verdienst Eders und seines Teams ist es, Schritt für Schritt die Kapitel präzise durchgegangen und mit wissenschaftlichen Anmerkungen zu Bernharts Ausführungen in Form von Fußnoten kommentiert zu haben. Knapp 4000 Anmerkungen stehen als ein Ergebnis dieser wissenschaftlichen Arbeit zu Buche. Die hier erfassten Kommentare bestehen inhaltlich aus Erläuterungen und Erklärungen zu zahlreichen Personen, Ereignissen, Epochen und Sachverhalten, aber auch aus Wort- und Begriffserklärungen bzw. Korrekturen und Ergänzungen zu Bernharts ursprünglichen Ausführungen. Die Anmerkungen werden durch umfangreiche Literaturangaben, hier v. a. durch die aktuelle (kirchen-)historische Forschungsliteratur ergänzt. Es ist offensichtlich, dass Eders Team akribisch Satz für Satz der 5. Auflage von 1950 durchgeschaut und wissenschaftlich nach den neuen (kirchen-)historischen Erkenntnissen kommentiert hat. Dadurch entsteht auf der Vorlage Bernharts nunmehr auch ein aktuelles Studienwerk zur Kirchengeschichte, das nicht nur den Vatikan, sondern auch die europäische Geschichte des Christentums tradiert. Der Leser kann sich jederzeit seiner speziellen Epoche der Kirchengeschichte widmen und erhält in den Anmerkungen die entsprechenden weiterführenden wissenschaftlichen Informationen und Literatur geliefert. Thomas Groll fügt im Anhang noch einen Beitrag an, in welchem er die interessante, ja vielmehr beeindruckende Buch- und

Verlagsgeschichte von Bernharts „literarischer Papstgeschichte“ (982) vorstellt. Karin Precht-Nußbaum nimmt die umfangreiche Rezeptions- bzw. Rezensionsgeschichte des Buches seit 1930 in den Blick, denn Bernharts Werk wurde zahlreich rezensiert und begutachtet, wobei Lob und Kritik oft nah beieinanderlagen (1009).

Dieses mit erkennbar großem Aufwand und Mühen kommentierte Werk ist für Studierende und Absolventen der Theologie und (Kirchen-)Geschichte ein gutes Studienbuch und auch für alle an der Kirchengeschichte interessierten Personen. Die beiden Aufsätze von Groll und Precht-Nußbaum liefern zudem gute geschichtswissenschaftliche Überlegungen, wie sich die Wirkung eines Buches zu entsprechenden Zeiten und aus verschiedenen Perspektiven gestaltete. Durch die Arbeit von Eders Team besitzt Bernharts Werk nun einen brandaktuellen wissenschaftlich fundierten Charakter – zum Studium und zum Nachschlagen ein Muss für jede wissenschaftliche Bibliothek, aber auch für Pfarrbibliotheken oder den persönlichen Buchschrank. Wer sich mit der gesamten Kirchengeschichte des Vatikans bzw. des Christentums oder nur mit bestimmten Epochen und Aspekten derselben beschäftigt, für den ist dieses Buch der geeignete Zugang. M. Schmerbauch

3. Systematische Theologie

Höhn, Hans-Joachim: *Gottes Wort – Gottes Zeichen.* Systematische Theologie, Würzburg: Echter 2020. 383 S., ISBN 978–3–429–05495–3 (Paperback).

Mit dem vorliegenden Gesamtentwurf einer Systematischen Theologie präsentiert Hans-Joachim Höhn, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität zu Köln, eine „existenziale Semiotik des Glaubens“ (10f.). Mithilfe einer spezifischen Theorie der Zeichen will Höhn die Inhalte des christlichen Glaubens in einer Welt als anschlussfähig darlegen, die sich als radikal säkular und autonom versteht. Als Brücke hierzu dienen ihm Grunderfahrungen und Daseinskonstellationen, die anthropologisch unhintergehbar sind. Ein reflexives Bewusstsein drängen sie gerade deshalb zu einer Deutung. Deutungen aber vollziehen sich grundlegend in Wort und Zeichen. Hier kann die Theologie anknüpfen, indem sie ein überzeugendes Deutungsangebot humaner Existenz unterbreitet. Auf diese Weise, so steht zu hoffen, kann sie der ihr drohenden Bedeutungslosigkeit entkommen und ihrer Aufgabe gerecht werden, den christlichen Glauben hinsichtlich seines Inhaltes und seiner Relevanz vernunftgeleitet zu explizieren.

Aufbau und Gliederung des Buches sind einleuchtend. An den Anfang seiner Überlegungen stellt Höhn das allgemeinmenschlich festzustellende Verlangen nach Bedeutsamkeit (13–35). Dieses Verlangen ist schon angesichts der unermesslichen Dimensionen des Universums, aber auch angesichts der Aporien der Menschheitsgeschichte und der individuellen Existenz begründungsbedürftig. Denkbar ist das Postulat einer unbedingten Affirmation nicht nur des einzelnen Menschen, sondern des Kosmos insgesamt. Denn die metaphysische Grundfrage, warum es die Welt überhaupt gibt, ist aus naturwissenschaftlicher Perspektive nicht zu beantworten. Die Option für eine Macht, die aus freien Stücken die Alternative zwischen Sein und Nicht-Sein zugunsten des Seins entscheidet, widerspricht deshalb nicht der menschlichen Vernunft. Was aber folgt daraus für den Menschen und sein Ringen um Bedeutsamkeit?

Höhn sucht diese Frage im Rahmen einer Existenzhermeneutik zu beantworten, die er als „Existentialpragmatik“ fasst (37–81). Damit ist gemeint, dass es im menschlichen Leben vorrangig nicht um Wesens-, sondern um Vollzugsfragen geht. Der Mensch versteht sich nicht bloß abstrakt-theoretisch als er selbst; vielmehr vollzieht er sein Dasein in einer Vielzahl von Relationen. Er kann als eine „subsistente Relation“ aufgefasst werden, d.h. als „eine Substanz, die nur in und als Relation besteht“ (52 Anm. 61). Höhn systematisiert die vielfältigen Relationen, in denen sich Menschsein

vollzieht, indem er sie in vier Gruppen bündelt: als Beziehung des Ichs zur Natur, als Beziehung zu sich selbst, als Beziehung zur Gesellschaft und als Beziehung zur Zeit (51). In allen diesen Relationen stößt der Mensch jedoch auch auf Grenzen; diese nötigen ihn dazu, mit den Limitationen seines Daseins irgendwie vernünftig umzugehen. So stehen etwa die subjektive Unersetzbarkeit des Menschen einerseits, seine Verletzbarkeit und Sterblichkeit andererseits in einer existenziell klärungsbedürftigen Spannung zueinander.

Nicht zuletzt die Religionen tragen dazu bei, mit allenthalben erfahrbaren Grenzen des menschlichen Daseins umzugehen, indem sie ihnen spezifische Bedeutungen zuweisen. Sie stellen „Partituren" bereit, anhand derer Menschen die existenziellen Spannungen, die ihr Leben unausweichlich prägen, annehmen und bestehen können. Hierzu dienen vielfach elaborierte Zeichensysteme, die wiederum der Systematischen Theologie als Grundlage ihrer Reflexionen dienen. Vor diesem Hintergrund beansprucht das von Höhn favorisierte theologische Konzept einer existentialen Semiotik, auf der Grundlage religiöser Zeichensysteme nicht nur die rationale Vertretbarkeit religiöser Daseinsdeutungen zu plausibilisieren, sondern darüber hinaus deren existenzielle Relevanz zu erweisen (77). Höhn erblickt in der Semiotik eine Denkform, welche Existenzanalyse und Kommunikationsreflexion miteinander zu verbinden vermag. Deshalb scheint sie ihm in besonderer Weise geeignet, eine aus dem christlichen Glauben gespeiste Lebenspraxis als rational verantwortbar und so als zustimmungsfähig auszuweisen (64). Das bloße Glaubenszeugnis – so beeindruckend es im Einzelfall auch sein mag – unterbietet hingegen den Anspruch der Theologie. Theologisch gerechtfertigt ist der Ansatz einer existentialen Semiotik durch den biblisch ausgewiesenen Wort-Charakter der Welt im Allgemeinen wie des Menschen im Besonderen.

Die in der Semiotik vollzogene Verbindung von Existenzanalyse und Kommunikationsreflexion zeigt sich nach Höhn darin, dass den vier für das menschliche Dasein konstitutiven Relationen vier Funktionen der Sprache entsprechen (83–123). Im Idealfall wird mit der Sprache etwas angezeigt (deiktische Funktion), etwas als bedeutungsvoll beschrieben (semantische Funktion), etwas bewirkt (pragmatische Funktion) und Verständigung erzielt (syntaktische Funktion). Entsprechend lassen sich mit Blick auf die Sprache deren Sachbezug, Selbstbezug, Sozialbezug und Zeitbezug unterscheiden (99).

Neben den Leistungen der Sprache für die Verständigung des Menschen über sich selbst sind für Höhn auch die Grenzen sprachlicher Kommunikation bedeutsam; denn die unausweichliche Erfahrung begrenzter sprachlicher Kommunikation verweist auf einen die reale Sprache noch einmal überschreitenden Raum gelingender, ja vollendeter Kommunikation und Selbstverständigung. Für diesen Raum wiederum stehen vielfach die Religionen ein. Indem sie die Vision von einem „fehlenden Passenden" (116 u. ö.) aufrecht erhalten, zeigt sich ihre Doppelstruktur: Religionen sind nicht notwendig, stellen aber gerade auf diese Weise eine für das menschliche Dasein wesentliche Bedeutungsdimension bereit. Ihre Zeichen und Symbole verweisen gegenüber dem jeweils Gegebenen auf einen ontologischen Überschuss. Zugleich bekräftigen sie durch ihre Gratuität die von einer säkularen Welt beanspruchte Autonomie.

Mit solchen Überlegungen hat Höhn die Grundlinien einer existentialen Semiotik gezeichnet. Deren konkrete Bedeutung ist in den verschiedenen Religionen auf je unterschiedliche Weise bestimmt. „Existential" ist die skizzierte Semiotik deshalb, weil sie keine abstrakten Wahrheiten zu ihrem Inhalt hat, sondern von Grenzerfahrungen des menschlichen Daseins ausgeht. Der Begriff „Semiotik" wiederum ist insofern gerechtfertigt, als sich menschliches Dasein wesentlich in bedeutungsvollen Sprachhandlungen vollzieht. Wenn man so will, hat Höhn mit alledem in der Terminologie der klassischen Fundamentaltheologie eine *demonstratio religiosa* vollzogen, die auch säkularen Zeitgenossen einleuchten sollte.

Im Folgenden beschränkt sich Höhn darauf, im Licht der existentialen Semiotik zentrale Gehalte der christlichen Religion zu rekonstruieren. Dabei orientiert er sich

an den klassischen Traktaten der Dogmatik. So ist ein Kapitel der Schöpfungstheologie und der theologischen Anthropologie gewidmet (125–206), ein weiteres der Christologie (207–239), das nächste der Sakramententheologie und damit implizit der Ekklesiologie (241–299) und ein weiteres Kapitel schließlich der Eschatologie (301–323). Bevor in einem abschließenden Rückblick (359–375) der Begriff der Systematischen Theologie problematisiert wird, geht es um eine Verortung des christlichen Glaubens in der aktuellen Situation und Zeit (325–358). Ein Personenregister erschließt die zahlreichen Referenzpositionen, auf die sich Höhn weniger im Fließtext als vielmehr in den Anmerkungen bezieht.

Dass Höhn seine Ausführungen zu den klassischen Traktaten nicht mit den traditionellen Bezeichnungen betitelt, entspricht seinem Ansatz, die existenzielle Relevanz der Glaubensinhalte vernunftgeleitet auszuweisen. So sind beispielsweise die Überlegungen zur Sakramententheologie mit „Existentiale Semiotik und Ästhetik. Leben – Sinn – Zeichen" (241) überschrieben. Gegenstand der Sakramententheologie sind jene Zeichen, in denen die Bedeutsamkeit menschlichen Daseins thematisch wird.

Die grundlegende und zugleich richtungsweisende Option des Glaubens für ein Verständnis der Welt, die diese in einer freien Entschiedenheit Gottes zugunsten ihrer Existenz begründet sieht, veranlasst Höhn dazu, die Kategorie der Bezogenheit als ontologische Basiskategorie geltend zu machen. Weil nicht nur der Mensch, sondern die Wirklichkeit insgesamt nirgendwo anders gründet als im freien Entschluss Gottes, kann beides allein im Rahmen einer „relationalen Ontologie" (168–172) begriffen werden. In einem, wie Höhn betont, dann freilich analogen Sinn (179; vgl. 205 Anm. 214) ist auch die Beziehung Gottes zur Welt als Relation zu begreifen: „Das Wort ‚Gott' steht […] für jene Größe, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert" (174). Ähnliche Überlegungen hatte Höhn bereits in früheren Publikationen angestellt. Neu am vorliegenden Werk ist sein Versuch, auf der Grundlage einer relationalen Ontologie und aus der Perspektive einer existentialen Semiotik die traditionellen Traktate der Theologie nicht nur abstrakt zu rekonstruieren, sondern sie als ein systematisch kohärentes Ganzes auszuweisen, dem Menschen mit guten Gründen zustimmen können. Den vielfachen Verästlungen dieses Versuchs kann hier nicht nachgespürt werden; auch auf die kritischen Auseinandersetzungen mit alternativen Entwürfen, die Höhn mehrheitlich in den Fußnoten führt, sei hier lediglich hingewiesen.

Höhn vertritt die These, dass die ursprüngliche Entscheidung Gottes gegen das Nichts und für das Sein, welche die Existenz der Welt begründet, in der Welt durch kein göttliches Handeln überboten werden könne. Diese These veranlasst ihn nicht nur zu einer Neubestimmung dessen, was „Allmacht Gottes" meint (186), sondern auch zu einer – vorsichtig formuliert – „zurückhaltenden" Interpretation dessen, was traditionell „Wunder", „Vorsehung" oder auch „Allwissenheit" Gottes heißt (187–199). In alledem erblickt Höhn mehr oder weniger bedeutungsvolle Auslegungen des ursprünglichen und hinsichtlich seiner Bedeutung nicht mehr zu überbietenden Entschlusses Gottes zur Welt. „Offenbarung" ist in dieser Hinsicht die Erschließung des immer Gültigen (227). Dies gilt nach Höhn für die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth. Auf existenzialer Ebene ist das nachvollziehbar. Allerdings wären diese Überlegungen durch eine vertiefte Reflexion auf die Beziehung zwischen Zeit (der Welt) und Ewigkeit (Gottes) hinsichtlich ihrer metaphysischen Voraussetzungen abzusichern (vgl. 200). Die von Höhn ausgesprochen kritisch eingeschätzte Analytische Theologie (366 f.) könnte hierzu womöglich doch Erhellendes beitragen.

Indem Höhn im Rahmen seiner existentialen Semiotik an die Materialität der Zeichen erinnert, würdigt er eine in der Tradition von Kirche und Theologie oftmals vernachlässigte Dimension christlichen Glaubens und betont deren welterschließendes Potenzial. Für das Verständnis des Offenbarungsbegriffs ist auch der Hinweis auf die Problematik hilfreich, dass sich eine als unendlich gedachte Wirklichkeit im Endlichen grundsätzlich nicht als sie selbst offenbaren kann (228 f.). Offenbarung ist deshalb nach Höhn immer nur in Entsprechungsverhältnissen denkbar. Die Konsequenzen

dieses Verständnisses für die Christologie, aber auch für die kirchliche Praxis liegen auf der Hand: In endlichen Relationen ist jene ursprüngliche Relation zur Darstellung zu bringen, die Gottes Verhältnis zur Welt kennzeichnet. Dieses Verhältnis ist als unbedingte und freie Affirmation bestimmt. Nicht zuletzt angesichts der Zwänge einer Moderne, die durch den „kinetischen Imperativ" beherrscht ist (343 u. ö.), hat Kirche in ihrer sakramentalen und pastoralen Praxis an die ebenso gelassene wie entschiedene ursprüngliche Affirmation des Gegebenen durch Gott zu erinnern.

Höhns Überlegungen sind ausgesprochen dicht formuliert; sie fordern eine aufmerksame Lektüre, die freilich oftmals durch originelle und treffsichere Formulierungen belohnt wird. Sein im Rahmen einer existenzialen Semiotik vorgelegter Entwurf einer Systematischen Theologie stellt einen beachtlichen Beitrag in doppelter Hinsicht dar: Innerhalb des theologischen Diskurses gelingt es ihm, einen kohärenten Gesamtentwurf kritischer Glaubensreflexion vorzulegen, der gleichermaßen fundamentaltheologisch wie dogmatisch verantwortet ist. Zugleich kann er mit seinem Entwurf die Schwierigkeiten, vor denen die Glaubenskommunikation heutzutage steht, überzeugend analysieren und hierzu verheißungsvolle Perspektiven anbieten. Mit Blick auf den angestrebten Relevanzaufweis vermag Höhn wesentliche Inhalte der Dogmatik in einer solchen Weise zu explizieren, dass ihre existenzielle Bedeutung sichtbar wird. Ob freilich sein Ansatz bei der Semiotik, die er als Brückentheorie verstanden wissen will, außerhalb der Theologie Zustimmung findet, bleibt abzuwarten. D. Ansorge

Knapp, Markus: *Weltbeziehung und Gottesbeziehung.* Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung. Freiburg i. Br.: Herder 2020. VII/528 S., ISBN 978–3–451–38672–5 (Hardback); 978–3–451–83672–5 (PDF).

Im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung haben traditionelle religiöse Weltbilder an Plausibilität verloren. Die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionssysteme und die damit einhergehende Individualisierung bzw. Pluralisierung religiöser Überzeugungen haben die „sozialintegrative Funktion von Religion" (20) geschwächt, ohne dass Religion aus den modernen Gesellschaften verschwunden wäre. Angesichts der komplexen Dynamiken der Säkularisierung sieht sich die Theologie vor zwei Herausforderungen gestellt: Sie muss sich mit einer Religiosität ohne Gottesbezug auseinandersetzen, die höchst ambivalente und zuweilen destruktive Züge annehmen kann, und sich dabei zugleich eingestehen, dass eine säkulare Weltdeutung – etwa im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer – nicht zwangsläufig bedeuten muss, die konstruktiven Sinnpotenziale religiöser Optionen preiszugeben. Die im einleitenden Kapitel, „Säkularisierung und Gottesgedanke" (11–44), aufgeworfenen Fragen „nach dem Verhältnis von Weltbezug und Gottesbezug" (25; vgl. 30) thematisieren das Selbstverständnis des modernen Menschen und wollen eine Basis dafür bieten, den Wahrheitsanspruch einer theologisch reflektierten Gottesrede auf Grundlage nachmetaphysischer Denkvoraussetzungen zu explizieren, die sich nach Knapp (= K.) im Begriff der Anerkennung auf besondere Weise bündeln.

In einem ersten Kapitel (45–91) umreißt K. die Grundlinien von Axel Honneths sozialphilosophisch perspektivierter Anerkennungstheorie, die an das menschliche Streben nach Autonomie und Authentizität als Ausdruck vernunftgeleiteter Subjektwerdung anknüpft (vgl. 45, 55). Eine kritische Diskussion der drei Anerkennungsformen Liebe, Recht und Solidarität führt zu drei philosophischen Anschlussfragen, die neben der anthropologischen Verankerung des Strebens nach Anerkennung (vgl. 78) auch auf die Bedeutung „der Praxis der Anerkennung für die menschliche Welterschließung" (74; vgl. 82 f.) abzielen. Die dritte Frage nach dem Ziel des Anerkennungsstrebens knüpft an Paul Ricœurs Überlegungen zur Agape an und geht damit weit über die sozialphilosophische Perspektive des Kampfes um Anerkennung hinaus. Ziel dieses Abschnittes ist es, die Anerkennungstheorie als philosophisch-säkularen

Entwurf zu präsentieren. Ob die Theologie ihrem eigenen Anspruch gerecht werden kann, „sich […] innerhalb eines solchen Denkhorizontes verständlich zu machen und ihre Aussagen zu begründen" (91), wird sich in weiterer Folge erst zeigen müssen.

Der explizit nachmetaphysische Rahmen der Anerkennungstheorie wirft grundsätzliche Fragen auf: Angesichts ihres Transzendenzbezuges muss die Theologie ihr Verhältnis zum nachmetaphysischen Denken reflektieren und klären, welchen Anforderungen ein philosophisches Denken zu genügen hätte, um „offen für den Gottesgedanken und insofern […] anschlussfähig für die Theologie" (99; vgl. 93 f.) zu sein. Das zweite Kapitel, „Anerkennungstheorie und Theologie" (92–139), geht folgerichtig der Frage nach, wie angesichts der in säkularen Gesellschaften zunehmend prekären Rede von Gott die prinzipielle Ansprechbarkeit des Menschen für die Grundwahrheit des christlichen Glaubens argumentativ eingeholt werden könnte, ohne die Eigenständigkeit von Vernunft und Glauben preiszugeben. Dieser Herausforderung versucht K. dadurch auf theologisch reflektierte Weise gerecht zu werden, dass er zum einen „die Anerkennungstheorie als eigenständiges nachmetaphysisches philosophisches Konzept ernst" (105; vgl. 103) nimmt. Zum anderen knüpft er in seiner „Suche nach einer anerkennungstheoretischen Denkform der Theologie" bewusst an Karl Barth an. Für den Baseler Theologen liegt der spezifisch theologische Gehalt der Anerkennung darin, dass sich der Mensch das Wort Gottes gesagt sein lässt und damit zugleich „das Zentrum seiner Existenz nach außen in das von ihm Anerkannte" (107; vgl. 108) verlagert. Das Wort Gottes geht dabei dem menschlichen Akt der Anerkennung nicht nur voraus, als „zuvorkommendes Anerkanntsein des Menschen durch Gott" (110; vgl. 115 f.) befähigt es diesen erst zur Anerkennung Gottes als lebensspendenden Schöpfer. In der unbedingten Anerkennung des Menschen durch Gott, mit der zugleich der Wahrheitsanspruch des Wortes Gottes auf dem Spiel steht, erkennt K. einen spezifisch theologischen Anknüpfungspunkt an die philosophische Anerkennungstheorie, ohne deren säkulare Grundlagen zu diskreditieren (vgl. 105 f., 136 f.). Auf dieser Basis soll die Denkbarkeit eines welttranszendenten Gottes, dessen „Sein und Wesen als unbedingte Liebe" (vgl. 121) gefasst wird, ebenso wie die „anthropologische Relevanz einer möglichen Selbstoffenbarung" (122) argumentativ grundgelegt werden, bevor in einem weiteren Schritt der Frage nachgegangen werden kann, inwiefern eine theologische Zugangsweise die Perspektiven der Anerkennungstheorie erweitert bzw. verändert. Es zeigt sich, dass die Anerkennung durch die Thematisierung der Frage nach einem letztgültigen Sinn (vgl. 133) und durch die Verbindung mit dem Gabediskurs (vgl. 135) eine ontologische Dimension erhält, die eine „Theologie unter nachmetaphysischen Prämissen […] auf eigene Verantwortung, auf der Basis eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses entwickeln und begründen" (136) muss. Der hier nur angedeutete grundlegende Unterschied zwischen einem säkularen und einem theologischen Wirklichkeitsverständnis stellt die „theologische Bezugnahme auf die Anerkennungstheorie" (138) vor eine doppelte Aufgabe, die zugleich die Struktur der folgenden drei Kapitel bestimmt: Zum einen gilt es, die Bedeutung der Rede von Schöpfung und Eschatologie, in denen sich das Selbst- und Weltverständnis des Menschen in seiner Relation zu Gott kristallisiert, hermeneutisch zu erschließen (vgl. 362). Zum anderen ergeben sich aus dieser theologischen Deutung der Wirklichkeit eine Reihe von Begründungsfragen, die im Zuge einer rationalen Verantwortung der christlichen Glaubenswahrheit in einer säkularisierten Welt thematisiert werden müssen (vgl. 138 f., 365).

Im dritten Kapitel, „Die Schöpfung: von Gott unbedingt anerkannte Wirklichkeit" (140–260), arbeitet K. den theologischen Bedeutungsgehalt des Schöpfungsbegriffes heraus und fragt, inwieweit dieser angesichts unseres wissenschaftlich geprägten Weltbildes Plausibilität beanspruchen könne. In seiner „anerkennungstheoretischen Hermeneutik des Schöpfungsgedankens" (142) geht K. von der Frage aus, wie Schöpfung erfahren werden kann. Die Erfahrung der Geschöpflichkeit markiert zugleich eine Nichtselbstverständlichkeit der geschaffenen Wirklichkeit, die sich nur aus einer Teilnehmerperspektive und nicht in objektivierender Absicht als solche

erfassen lässt. Der Kern des Schöpfungsglaubens liegt nach K. in der „Erfahrung der heilsamen Anteilnahme Gottes an Mensch und Welt in ihrer radikalen Kontingenz" (147) – womit die Schöpfung nicht nur als Anfang einer Beziehung zu Gott (vgl. 147) gedeutet wird, sondern auch in eine dynamische Beziehung zum Heil und damit zu deren Ziel bzw. zu ihrer Vollendung (vgl. 148, 152) gesetzt wird. Als Schöpfer ist der trinitarische Gott, der sich aus freier Liebe zu seinen Geschöpfen selbst begrenzt, von der Welt unterschieden und zugleich auf sie bezogen (vgl. 155, 158, 161). Gottes schöpferisches Handeln gründet nach K. folgerichtig in seinem Sein und Wesen als Liebe, die ein dynamisches Anerkennungsverhältnis ermöglicht, auf dessen Grundlage zentrale Elemente des christlichen Schöpfungsverständnisses – die *creatio ex nihilo* (vgl. 167 f.), die Stellung des Menschen als *imago dei* (vgl. 175, 177 f.), die Sünde als Beziehungswirklichkeit (vgl. 182, 185 f.) und die Macht des Erlösungswortes Christi (vgl. 191), die *creatio continua* sowie die Vorsehung als Sorge Gottes und Verheißung (vgl. 208 f.) – weiter entfaltet werden können (vgl. 164). Die Schöpfung als ein „Verhältnis unbedingter Anerkennung zu denken" (211) bedeutet nach K. somit dreierlei: Gottes Schöpfungshandeln ist erstens frei; er erkennt die Schöpfung zweitens mit ihren Entwicklungen als eigenständige Wirklichkeit an und bejaht sie als solche unbedingt; drittens hält er bei allen Um- und Irrwegen unbeirrt am ursprünglichen Ziel seines schöpferischen Wirkens fest. Auf dieser Basis werden abschließend drei klärungsbedürftige Fragen diskutiert: Das Handeln Gottes wird erstens als kommunikatives Handeln bestimmt (vgl. 220). Mit Blick auf das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften plädiert K. zweitens für eine „Theologie der Natur als […] hermeneutisches Unternehmen" (235), das auf den Aufweis der Konsistenz des Glaubens zielt. Die Theodizee wird drittens als eine eschatologische Frage (vgl. 253, 258) gefasst und auf diese Weise wird versucht, eine ausgeprägte Sensibilität für das Leiden (vgl. 255) mit der christlichen Hoffnung (vgl. 259 f.) auf das kommende Heil zu verbinden.

Das vierte Kapitel, „Die Vollendung der Schöpfung als endgültige Verwirklichung wechselseitiger Anerkennung" (261–367), rückt Gottes Kampf um Anerkennung durch seine Geschöpfe und seine unverbrüchliche Treue in den Fokus der Aufmerksamkeit. Eschatologische Aussagen beziehen sich auf eine durch das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus theologisch qualifizierte Gegenwart (vgl. 263) und verweisen im Verheißungsüberschuss der Christologie (vgl. 264) zugleich auf die noch ausstehende Vollendung der Schöpfung. Mit Hilfe einer „anerkennungstheoretischen Hermeneutik eschatologischer Aussagen" (267) möchte K. an die dem menschlichen Anerkennungsstreben inhärente Logik anknüpfen und auf diese Weise deren Relevanz für das Nachdenken über den Menschen erweisen. Wenn Gottes Kampf um Anerkennung darauf abzielt, vom Menschen als derjenige anerkannt zu werden, der ihn seinerseits in seiner geschöpflichen Freiheit unbedingt anerkennt, dann geht es in eschatologischen Aussagen letzten Endes darum, „zu erläutern und zu begründen, inwiefern in diesem Unbedingt-von-Gott-Anerkanntsein das menschliche Anerkennungsstreben sein Ziel und damit das geschöpfliche Dasein seine Vollendung" (268) bzw. die Schöpfung als Ganze ihren letztgültigen Sinn findet. Die Unausweichlichkeit des Todes muss in biblisch-theologischer Perspektive nicht in die Verzweiflung münden. Im konsequenten Blick auf das rettenden Mitsein Gottes (vgl. 290 f.) darf sich „das Sich-selbst-Loslassen […] in einem endgültigen, unwiderruflichen Anerkanntsein" (294; vgl. 309, 312) durch Gott, der auch angesichts des Todes handlungsfähig bleibt (vgl. 301, 312), aufgehoben wissen. Der Mensch erhält in der Auferweckung von den Toten Anteil an der Lebensfülle des trinitarischen Gottes, ohne dass seine menschlich-geschöpfliche Wirklichkeit darin einfach aufgehen würde. Aus anerkennungstheoretischer Perspektive wäre die Auferweckung der Toten durch Gott mit K. „als definitive Verwirklichung einer unbedingten Anerkennung des Menschen in dessen geschöpflicher Eigenständigkeit als eines je einzigartigen Individuums zu verstehen" (312). Damit ist eine Basis für die Diskussion der klassischen Fragen – leibliche Auferstehung; Auferstehung im Tod oder Auferweckung am Jüngsten Tag; Gericht,

Läuterung und Versöhnung oder endgültige Verschließung gegenüber Gott – und für eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Vollendung der Schöpfung, die nicht ohne ihre Beziehung zum Anfang (vgl. 344) gedacht werden kann, sowie für ein theologisch reflektiertes Verständnis des ewigen Lebens geschaffen.

Die anerkennungstheoretische Erschließung christlicher Glaubensinhalte hat nach K. deutlich gemacht, dass sich ein theologisches Wirklichkeitsverständnis und ein säkularer Weltzugang nicht widersprechen müssen – eine Einsicht, die sich in drei Aspekten kristallisiert: Erstens kann Säkularisierung mit Dietrich Bonhoeffer „als Ausdruck eines authentischen christlichen Glaubens verstanden werden" (369; vgl. 14–18); zweitens ermöglicht die anerkennungstheologische Hermeneutik eine Neubestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen unter nachmetaphysischen Bedingungen; und drittens hat die vorbehaltlose Anerkennung der geschöpflichen Eigenständigkeit theologisch zur Konsequenz, dass der biblische Gott als ein „den autonomen Weltprozess begleitender und sich selbst begrenzender Gott" (369) gedacht werden muss. Diese Brücken sind für sich allein genommen allerdings nicht hinreichend (vgl. 365), um den Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in unserer säkularen Moderne auf überzeugende Weise zu begründen. Ob eine anerkennungstheoretisch grundierte theologische Denkform diesen Ansprüchen gerecht zu werden vermag, ist Gegenstand des fünften Kapitels, „Gott und die säkulare Welt" (368–474). Insofern „Gott mittels eines Aktes der Verifikation des in seiner Offenbarung fundierten Gottesgedankens durch eine ihm entsprechende Erfahrung im Lebensvollzug eines Menschen" (377) erkannt werden kann, lässt sich nach K. auch die Vernünftigkeit des Glaubens unter Verweis auf „die elementare Bedeutung der Erfahrung von Anerkennung für den Vollzug menschlichen Daseins" (378) stützen und damit auf eine anthropologische Grundlage stellen, ohne dabei die Unterscheidung zwischen „Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes" (370) zu nivellieren. Der anerkennungstheoretisch reformulierte Gottesgedanke muss sich folgerichtig im Lebensvollzug der Menschen und in der Geschichte der Welt bewähren bzw. als heilsam erweisen (vgl. 379). Eine theologische Deutung der Wirklichkeit kann zwar „an die philosophischen Reflexionen über das gute Leben und an die Frage nach einem letztgültigen Sinn anknüpfen (vgl. 382), die „Relationalität des christlichen Glaubens" (400; vgl. 410) führt allerdings auch ontologische Implikationen mit sich, die im Blick auf eine philosophische Ontologie und hinsichtlich ihres spezifisch eschatologischen Möglichkeitshorizontes (vgl. 403 f., 410, 416) eigens expliziert werden müssen. Wird mit K. die Relation als grundlegende Kategorie des theologischen Wirklichkeitsverständnisses bestimmt, muss konsequenterweise auch die „eschatologische Ontologie der Theologie […] als relationale Ontologie konzipiert" (410 f.; vgl. 413, 415 f., 423 f.) werden – wobei grundlegende Differenzen in den jeweiligen ontologischen Voraussetzungen einer säkularen bzw. einer theologischen Wirklichkeitsauffassung sichtbar werden. Zwar bleibt der Wahrheitsanspruch des Glaubens auch aus anerkennungstheoretischer Perspektive strittig, die Wahrheitsfrage erhält aber als „Frage nach der angemessenen Wirklichkeitserfahrung des Menschen in der Moderne" (427) neue Konturen. Neben der theologischen Anschlussfähigkeit des modernen Relationalitätsdenkens stellt sich nun auch die Frage nach einem möglichen Mehrwert des theologischen Wirklichkeitsverständnisses; deshalb hätte eine rationale Begründung des christlichen Glaubens in weiterer Folge auch das Ineinandergreifen von Welt- und Gottesbeziehung sowie die transformative Kraft der Zuwendung Gottes als innere Erfahrung des unbedingten Anerkanntseins des Menschen als freies Geschöpf, das trotz aller Schuld in einen tragenden Sinnzusammenhang eingebettet bleibt (vgl. 452 f., 461 f., 466, 468 f., 472), eigens zu reflektieren.

Am Ende dieses langen Weges einer sorgfältigen Rekonstruktion des christlichen Wirklichkeitsverständnisses und des damit einhergehenden Wahrheitsanspruches kommt K. zu dem Schluss, dass sich das Christentum in der säkularen Moderne (475–490) im Spannungsfeld zweier Pole wiederfindet: Angesichts der „innerweltlichen Nicht-Notwendigkeit Gottes" (475) ist die im lateinischen Christentum über

lange Zeit stabile Einheit von Glauben und Wissen zerbrochen und hat sich in ein radikales Spannungsverhältnis verkehrt. Allerdings können die scheinbar kontradiktorischen Gegensätze mit Hilfe einer anerkennungstheoretisch fundierten Theologie in komplementäre Perspektiven überführt werden. Auf dieser Basis ergeben sich neue Perspektiven für einen konstruktiven Dialog zwischen gläubiger und säkularer Weltauffassung, ohne dabei die Differenz zwischen einer erfahrungsbasierten Glaubensentscheidung und einer rationalen Verantwortung des Glaubens (vgl. 480) einzuebnen. Der christliche Glaube bleibt in einer säkularen Welt nach K. aber auch deshalb prekär, weil er seine politische Legitimierungsfunktion verloren hat und damit auch sein Verhältnis zur Gesellschaft bzw. zum Staat neu klären muss. Anders gesagt: Der Glaube muss sich sowohl individuell wie sozial bewähren und als verantwortbar erweisen.

Der moderne Mensch lebt in einer Welt, die praktisch ohne Gott auskommt. Der wissenschaftliche Fortschritt und die gesellschaftlichen Umbrüche haben ihm seinen angestammten Platz, den er in einem traditionell christlich geprägten Weltbild über lange Zeit wie selbstverständlich beanspruchen konnte, streitig gemacht. Diese veränderten Rahmenbedingungen stellen die Theologie als Rede von Gott nicht nur vor ungewohnte Herausforderungen, sie eröffnen auch neue Perspektiven – wie schon im Titel des Buches erkennbar wird. Indem K. die ontologische Dimension der Kategorie der Relation betont und sie mit Hilfe eines anerkennungstheoretischen Denkens ausbuchstabiert, entwirft er Konturen eines vom Glauben her geprägten Verständnisses der Wirklichkeit als Schöpfung, in dem das Weltverhältnis und die Gottesbeziehung des Menschen bewusst miteinander verbunden werden. Mit Hilfe einer relationalen Ontologie, die sich deutlich von den metaphysischen Denkmustern des klassischen Theismus abgrenzt, entwickelt K. ein komplexes, geschichtssensibles Wirklichkeitsverständnis, das Schöpfung und Heilsverheißung miteinander verbindet und darin zugleich eine Möglichkeit eröffnet, die Rationalität des christlichen Glaubens und des Gottesgedankens in einer säkularen Welt zu begründen – ein theoretisches Unternehmen, dessen Risiken die Theologie selbst tragen muss, das darüber hinaus aber auch eng mit der Frage nach einem christlichen Lebensstil verbunden und insofern eminent praktisch ist. P. Schroffner SJ

Münch, Miriam: *Dialektik der Negativität – Dialektik der Hoffnung.* Johann B. Metz und Theodor W. Adorno im Gespräch über ein geschichtssensibles Subjektverständnis. (Freiburger Theologische Studien; 194). Freiburg i. Br.: Herder 2020. 384 S., ISBN 978–3–451–38862–0 (Hardback).

Die drängende Frage, wie angesichts von Auschwitz von Hoffnung zu reden wäre, hat sowohl den Philosophen Theodor W. Adorno als auch den Theologen Johann B. Metz zeitlebens umgetrieben. Soll den Opfern Gerechtigkeit widerfahren, verbietet sich nicht nur jede Form einer naiven Hoffnung, die über die Abgründe der Geschichte hinwegsieht, sondern auch ein spekulativer Begriff von Versöhnung, der auf eine bloße Wiederherstellung einer idealen Ordnung zielt. Die Frage nach einem tragfähigen Fundament für eine aufgeklärte Hoffnung ist radikal und stiftet Unruhe im Denken (vgl. 11). Die spezifisch theologische Hoffnung auf eine Versöhnung aller rührt zudem an ein Humanitätsideal, bewegt sich dabei aber auf einem schmalen Grat (vgl. 15), der die philosophische Glaubensverantwortung ebenso wie die Hoffnungsgestalt des Glaubens auf eine theodizeesensible Gottesrede verpflichtet (vgl. 18). Angesichts dieser hier nur knapp umrissenen Herausforderungen geht Münch (= M.) den Spuren der Hoffnung in Adornos *Negativer Dialektik* nach. Sie fragt, inwieweit sich „die Konstellation von Hoffnung und Versöhnung […] für die Konstruktion eines die geschichtliche und körperliche Verletzbarkeit berücksichtigenden, fragmentarischen Subjektbegriffs“ (20) eignet. Mit dem so gewonnenen Modell eines hoffenden Subjekts soll eine leid- und geschichtssensible Gottesrede auf ein tragfähiges theoretisches Fundament gestellt werden.

Im ersten Hauptteil, „Das Desiderat der theoretischen Fundamentierung Theodizee-sensibler Theologie" (23–76), skizziert M. in zwei Schritten die theologische Problemkonstellation, in deren Rahmen die Frage nach einem geschichtssensiblen Subjektverständnis diskutiert werden soll. M. bringt die Kritik von Metz an der Leidunempfindlichkeit der Theologie mit harmatiologischen Engführungen im Gefolge von Augustinus in Verbindung und arbeitet Grundlinien einer theodizeesensiblen Theologie im Zeithorizont nach Auschwitz heraus. Im Zentrum der inhaltlichen Rekonstruktion der anamnetischen Vernunft bzw. einer anamnetischen Kultur, die sich bewusst auf das biblisch-apokalyptische Erbe stützt (vgl. 45–47), steht dabei das Anliegen, „die Theodizee-sensible Theologie mit an der kritischen Theorie Adornos geschärften freiheitstheoretischen Denkstrukturen zu fundamentieren" (28). In einem zweiten Schritt weitet M. die Perspektive. Sie greift auf Thomas Pröppers Rede von einem Subjekt im Modus der Verheißung (vgl. 58–61, 74 f.) sowie auf Rudolf Langthalers Überlegungen zum Vermissungswissen (vgl. 61–67, 75) zurück. Die kritischen Impulse und Rückfragen, die sich daraus ergeben, werden zu der These verdichtet, dass in einer dialektischen Rezeption von Adornos radikal dialektischem Denken (vgl. 21, 68) „Anforderungen an die theologische Rede vom Subjekt formuliert werden können" (75), mit deren Hilfe sich die grundlegende Intuition der Neuen Politischen Theologie stützen lässt.

Die vier Kapitel des zweiten Hauptteils, „Die Dialektik der Negativität als Grundlage eines geschichtssensiblen Subjektbegriffs" (77–340), bieten eine Rekonstruktion zentraler Anliegen von Adornos Denken. Sie weisen in ihrer kritischen Interpretation aber auch über die Dialektik der Negativität hinaus und bereiten den Boden für ein geschichtssensibles Subjektverständnis im Modus der Hoffnung. In einer „Exposition" (79–137) wird Adorno in den breiteren Kontext der Kritischen Theorie gestellt. Die radikale Fortschrittskritik und die damit einhergehende „geschichtsphilosophische Verschärfung" (87; vgl. 85) prägen neben den Frühschriften Adornos auch die *Dialektik der Aufklärung* (1944) und ihr Ringen um Kriterien für eine Geschichtsphilosophie (vgl. 86 f.), die den Anforderungen eines materialistisch geprägten, antidogmatischen und auf emanzipatorische Praxis zielenden Entwurfs zu einer kritischen Gesellschaftstheorie (vgl. 83 f., 92) genügen könnten. Die Dialektik von Natur und Geschichte bestimmt nicht nur Adornos metaphysische Geschichtsauffassung (vgl. 94, 97) und die zentrale Kategorie des Eingedenkens (vgl. 96), als dialektische Verschlingung von Mythos und Aufklärung (vgl. 108) durchzieht sie auch die *Dialektik der Aufklärung* selbst. Die Kritik an der instrumentellen Vernunft und am distanzierten Subjekt sind konkreter Ausdruck einer selbstreflexiven Denkform (vgl. 131 f., 349), in der die Frage nach der „Wahrheit mit Sensibilität für das geschichtliche Leid verknüpft" (133; vgl. 314–318) wird und folglich „Aufklärung als Eingedenken der Natur im Subjekt" (130; vgl. 134, 201) gefasst werden kann.

Um ihre Interpretation der Konstellation von Hoffnung und Negativität bei Adorno auf ein tragfähiges Fundament zu stellen, greift M. in einem „Einwurf" (138–183) zum einen auf den Begriff der Allegorie, wie er von Walter Benjamin im *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928) entwickelt worden ist, und zum anderen auf den Begriff des Eingedenkens aus seinen *Thesen über den Begriff der Geschichte* (1940) zurück. Während „die antinomisch konzipierte Auffassung von Allegorie" (144) die Gebrochenheit der Geschichte bzw. die Vergänglichkeit alles Endlichen betont (vgl. 143, 147) und daher Hoffnung entschieden mit Unterbrechung verbindet (vgl. 152 f., 302), rückt in den *Thesen* eine „Hoffnung auf Erlösung von der Geschichte" (153), die im Eingedenken fremden Leids die Sensibilität für den konkreten Anderen (vgl. 156 f.) einfordert und darin zugleich die Konturen der messianischen Hoffnung schärft, in den Fokus der Aufmerksamkeit. Werden die *Thesen* und damit auch die theologischen Metaphern mit M. auf der Linie von Kants praktischer Philosophie gelesen (vgl. 173 f.), ergibt sich zugleich die Möglichkeit, die Geschichtsphilosophie Adornos und Benjamins mit Langthaler als inspirierenden Ausgangspunkt für eine

Neubewertung Kants und der unabgegoltenen Motive in seinem Ringen um vernunftgemäße Hoffnung (vgl. 175, 182 f., 351 f.) fruchtbar zu machen.

Im Blick auf die bereits angedeuteten Beziehungen des negativ-dialektischen Denkens zur Philosophie Kants (vgl. 234 f.) kann M. in der „Durchführung" (184–277) ihre These weiter vertiefen, der zufolge dem Negativitätsbegriff Adornos eine – wenn auch fragile – „Ahnung vom gelingenden Subjektvollzug und letztlich vom gelingenden Leben" (184) zugrunde liegt. Anhand einer ausführlichen Interpretation der Einleitung der *Negativen Dialektik* (1966) entwickelt M. Kriterien „für einen Subjektbegriff, der in dem Sinne aufgeklärt wäre, dass er einen klaren Blick auf die materiale Begrenztheit der faktischen Subjektivität erlaubte, ohne den Subjektbegriff und seine ethischen Implikationen verabschieden zu müssen" (191; vgl. 186 f., 212 f.). Die eigentümliche Begriffskonstellation der philosophischen Erfahrung zeigt dabei an, dass eine Philosophie im Zeichen negativer Dialektik als herausgefordertes Denken in einer Bringschuld steht (vgl. 191 f., 195 f., 199). Sie rückt das Einzelne bzw. das Besondere in den Fokus der Aufmerksamkeit (vgl. 203 f., 208). Ein Denken, das nicht zum reinen Betrieb verkommen will, sieht sich unweigerlich dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt (vgl. 213). Wo es sich auf die ihm gestellte Herausforderung einlässt und zu erfassen versucht, inwiefern die „Freiheit zum Objekt auch mit einer größeren Freiheit des Subjektes einhergeht" (218), wird erkennbar, dass Adorno auf ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit als Sich-Betreffen-Lassen vom Anderen abzielt. Philosophie in Form negativer Dialektik wäre nach M. konsequenterweise „als Grundvollzug des hoffenden Subjekts" (22; vgl. 275 f.) zu verstehen – weshalb ein Denken, das auf Erkenntnis aus ist, die Utopie nicht von vornherein ausschlagen kann (vgl. 231). Ein Blick auf Adornos Kant-Vorlesungen stützt die von M. vorgelegte Interpretation seines Konzepts einer negativen Metaphysik als negativer Dialektik (vgl. 233–235, 296, 339) und schärft die Sensibilität für die Dialektik der Freiheit (vgl. 261 f.). Letztere ist dem Begriff und der Sache nach geschichtlich geworden, aber auch vielfach in sich vermittelt. Eine vernünftige Praxis, die sich „am leibhaften Moment, am physischen Schmerz" (271) entzündet, kann folgerichtig nicht auf Theorie verzichten – auch wenn, so Kant, die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung ihren zentralen Impuls darin habe, gegen die Vernunft zu hoffen (vgl. 277). An dieser Stelle wird bereits erkennbar, inwiefern eine Interpretation Adornos auf der Linie von Kants Vernunftkritik Anknüpfungsmöglichkeiten für eine theodizeesensible Theologie bieten kann.

Im abschließenden vierten Kapitel des zweiten Hauptteils, das als eine Art Coda (278–370) angelegt ist, zeigt M. anhand ausgewählter Begriffe auf, wie Adorno die Konturen der negativen Dialektik schärft, „indem er das Begriffsinstrumentarium und die Denkfiguren Hegels übernimmt, aber immanent kritisiert bzw. ins Negative verwandelt" (278; vgl. 280). Auf dieser Interpretationslinie wird die spekulative Philosophie Hegels zur Negativfolie einer geschichtssensiblen Subjekttheorie (vgl. 22, 278). Anhand der beiden Konstellationen Subjektivität und Negativität (vgl. 296, 307–309) sowie „Hoffnung und Negativität" (318) sollen in weiterer Folge „Spuren der Hoffnung" (307; vgl. 303 f.) in Adornos Denken freigelegt werden. Um die Würde der Opfer nicht zu verletzen und um nicht zu verzweifeln, optiert Adorno in seiner *Negativen Dialektik* für einen emphatischen Hoffnungsbegriff, der nach M. trotz aller Betonung von Negativität eng mit den Begriffen der Wahrheit, der Versöhnung und des Glücks verbunden bleibt (vgl. 319). Die damit angesprochene Hoffnung auf Versöhnung ist zart und kämpferisch, sie hätte bescheiden zu sein und beim scheinbar Belanglosen anzusetzen, das sich erst im Licht der Versöhnung in seiner wahren Größe zeigt. Als säkulare Form des Bilderverbots kann sie keinen Gott schützen. Sie hätte sich jeder Spekulation über eine bessere Zukunft zu enthalten und sich damit zu begnügen, „die Möglichkeit der Utopie selbst" (331) offenzuhalten. Gelingendes Subjektsein wäre vor diesem Hintergrund allein im Modus der Hoffnung möglich, als das bescheidene und zugleich herausfordernde „Glück, trotz allem Subjekt sein zu dürfen" (331; vgl. 347–350). Gerade der hier nur angedeutete Grundsatz der Kritischen

Theorie, „Geschichte auf ihre Veränderbarkeit hin zu einer größeren Mündigkeit des Einzelsubjekts zu reflektieren“ (339), ist nach M. bleibend aktuell.

Im abschließenden dritten Hauptteil, „Dialektik der Negativität als Dialektik der Hoffnung“ (341–362), umreißt M. nochmals knapp die Konturen eines an Adorno geschulten und im Rückgriff auf Kant sowie Benjamin geschärften geschichtssensiblen Subjektbegriffs. Damit kann sie auf die Ausgangsfrage der Arbeit zurückkommen, ob und inwiefern der fragmentarische Subjektbegriff Adornos Anhaltspunkte für eine philosophische Grundlegung der theodizeesensiblen Theologie von Johann B. Metz bieten könnte (vgl. 351, 353 f.). Es hat sich nach M. gezeigt, dass der Negativitätsbegriff Adornos das Grundanliegen der Neuen Politischen Theologie auf dreifache Weise stützt: Er widersetzt sich erstens der harmatiologischen Engführung und damit der von Metz kritisierten theologischen Apathie gegenüber menschlichem Leid. Zweitens rückt er geschichtliche Leiderfahrungen und damit das Leid der Anderen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Nach Auschwitz wird die Frage nach der Rettung aller zur unabdingbaren Voraussetzung dafür, auf die eigene Rettung hoffen zu dürfen. Schließlich kann nach M. drittens gerade „die innere Verwiesenheit von Negativität und Hoffnung auf Versöhnung, die Adornos fragmentarischen Subjektbegriff konstituiert“ (351), das Anliegen einer theodizeesensiblen Theologie auf überzeugende Weise stützen. Eine solche Hinwendung zur Verwundbarkeit und Fragilität, die alle menschlichen Subjekte gerade in ihrer leiblichen Verfasstheit miteinander verbindet, muss die von Metz propagierte Option für die Anderen nicht schwächen, sondern konfrontiert uns mit „den Erfahrungen des Schmerzes, des Scheiterns, der Verletzung und des Ausgeliefertseins“ (357) und verlangt darin jedem einzelnen, aber auch der theologischen Reflexion eine Haltung der Demut ab. Eine Theologie, die sich der konkreten Geschichte verpflichtet weiß und die sich von „der Hoffnung auf Veränderung für das beschädigte Subjekt“ (362) in Dienst nehmen lässt, weiß aber auch von den Erfahrungen des Glücks und der Freude, die in Extremsituationen aufblitzen – eine Linie auf der auch die *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* interpretiert werden könnte.

Indem M. die Bedeutung eines an Kant und Benjamin geschärften Negativitätsbegriffs ins Zentrum ihrer Überlegungen zu einem geschichtssensiblen Subjektverständnis rückt, erhält die Diskussion um den Einfluss von Adornos Denken auf die Neue Politische Theologie eine eigenständige und originelle Perspektive. Negativität und Hoffnung werden in ein dynamisches Spannungsverhältnis zueinander gesetzt, das trotz aller Katastrophen der Geschichte nicht nur offen für die Utopie eines versöhnten Lebens bleibt, sondern darin das Subjekt in seiner Gebrochenheit und Verletzbarkeit zugleich auf die Hoffnung für all diejenigen verpflichtet, die nicht mehr hoffen können. Adornos Dialektik der Negativität teilt und stützt darin ein grundlegendes Anliegen der theodizeesensiblen Theologie. Sie fordert letztere gerade in ihrer Radikalität heraus, zugleich aber auch dazu, Rechenschaft für ihre spezifisch christliche Hoffnung zu geben. Eine durch das vielfältige Leiden in der Welt beunruhigte Rede von Gott hat sich in der konkreten Nachfolge Christi zu bewähren, ohne dabei auf das kritische Potential der Selbstreflexion verzichten zu können. Selbst eine zutiefst verwundete, ja gebrochene Vernunft kann nach M. für die Hoffnung auf Veränderung in Dienst genommen werden und so den durch konkrete Erfahrungen der Negativität beschädigten Subjekten eine Perspektive offenhalten, in der Erlösung bzw. Versöhnung möglich wäre. P. Schroffner SJ

Trescher, Stephan: *Leiblichkeit und Gottesbeziehung.* Eine Strukturanalyse ausgehend von Fichte und Levinas. Freiburg/München: Karl Alber 2018. 967 S., ISBN 978–3–495–48849–2 (Hardback); 978–3–495–81755–1 (PDF).

Stephan Trescher (= T.) untersucht die Bedeutung der Leiblichkeit bei Johann Gottlieb Fichte (41–322) und Emanuel Levinas (323–802), bringt beide in Bezug zueinander (803–884), bewertet die Eignung beider Ansätze für eine fundamental-

theologische Betrachtung der Leiblichkeit (885–938) und bietet schließlich einen Ausblick auf die Bedeutung der Resultate für das Verständnis der Eucharistie und des kontemplativen Gebets (939–944). Dreiviertel des Umfanges der voluminösen Untersuchung widmen sich der akribischen Untersuchung der Leiblichkeit im Werk der beiden genannten Denker.

Für Fichtes transzendentalphilosophischen Aufstieg zum Absoluten wird der Fokus auf die Erlanger Wissenschaftslehre von 1805 gelegt. Der transzendentalphilosophische Rückschluss vom Gedachten auf das Denken gelangt schließlich zum „Licht", in dem das Denken sich sieht, und das wie die Sonne Platons nicht bloß Sichtbarkeit, sondern Existenz hervorbringt – eben die Existenz von Subjekt und Objekt als solcher (66–75). Gott aber ist nicht der Gedanke eines durch sich seienden Absoluten, der im Licht entsteht, sondern der lebendige Grund des Lichts: „Gott *existiert* nicht *im Lichte*; […] sondern […] *als* Licht." (77 f.) Auch dieser Gedanke ist natürlich wieder ein solcher und als solcher Produkt des Lichts. Er ist eben ein Bild des Absoluten und nicht dieses selbst. Deshalb kann und soll man das Absolute nicht sehen, sondern nur glauben („nichtglaubend an seine äußere Form, glaubend an seine innere Realität"; 84). Damit redet Fichte freilich nicht einem Fideismus das Wort, sondern der Freiheit, ohne deren bedingte Aseität es keine Erscheinung der absoluten Aseität des Absoluten geben kann. Der Leibbegriff wird ausgehend von der frühen *Sittenlehre* (1798) entwickelt und mit Blick auf die nach dem Atheismusstreit erarbeiteten religionsphilosophischen Gehalte modifiziert, wie sie Fichte in seiner populärphilosophischen *Anweisung zum seligen Leben* (1806) präsentiert hat. Das Zu-sich-kommen der Freiheit ist durch ihre Begrenztheit bedingt und Leiblichkeit ist gewissermaßen das Sich-einfinden der Freiheit an ihrer Grenze als „Tiefendimension der Körpererscheinung" (132–141), mit einem Trieb zur Tätigkeit (142–144) in einem „organisierte[n] Naturprodukt" (147–156), welche Tätigkeit interpersonal vermittelt zu sich kommt und mit den Anderen das Erscheinen des Absoluten erstreben soll (168–174). In Summa ergibt sich für T., dass, wenn auch nicht jeder Gedankenschritt die von Fichte behauptete deduktive Notwendigkeit habe (901–903), es ihm doch gelinge, im Fragen nach den Bedingungen „einer selbstbewussten Verwirklichung von Freiheit […] sehr weitgehend die Gestalt der Leiblichkeit" zu erschließen, „wie sie phänomenal gegeben ist" (904; vgl. 932). Philosophisch erklärt T. den Ansatz Fichtes für kohärent und plausibel und weiß ihn gegen Levinas'sche oder artverwandte (Vor-) Urteile zu verteidigen. Anders verhält es sich mit seiner theologischen Einschätzung. Hier muss es zum Problem werden, dass das Individuum nur eine Erscheinungsform darstellt, die „zwar Realität, aber keine letzte Bedeutung" (909) hat. Aus seiner Aufwertung zu einem tatsächlich um seiner selbst willen gegründeten Selbst würde eine nicht unerhebliche „Bedeutungsfärbung" (912) resultieren, die allerdings die Strukturbestimmungen Fichtes nicht oder kaum antasten würde. Im Unterschied zu manchem Fichte-Forscher mit christlichem Hintergrundrauschen hält T.s interpretatorische Genauigkeit ihn davon ab, diese Bedeutungswende in Fichte selbst zu identifizieren (913). Sie würde dann natürlich auch das Verständnis von Leiblichkeit zwar nicht formal-strukturell, wohl aber material-axiologisch modifizieren. Unverändert bleibt – und eben das macht Fichtes Konzept der Leiblichkeit anschlussfähig für die Theologie: Leiblichkeit ist kein Fluch, sondern Möglichkeitsgestalt von Freiheit überhaupt und dies nicht bloß als „Ausdrucksmedium des Geistes" (927 f.), sondern auch in ihrer Triebdimension (180–185, 270–290). Die Passivität aber erhielte einen anderen Rang, wenn die Begegnung nicht bloß Aufforderungscharakter hätte, sondern der Austausch in sich schon von Sinn wäre. Auch Genuss (für T. „Manifestation dieser Selbstzwecklichkeit"; 915), Fruchtbarkeit und Selbstliebe bekämen einen anderen Stellenwert (ebd.). Auch eschatologisch ergeben sich Nähe und Distanz: Die grundlegende anthropologische Konstante der Leiblichkeit erwarten das Christentum wie auch Fichte für jede postmortale Zukunft des Menschen. Während allerdings das Christentum eine absolute und insofern ewige Zukunft erwartet, ist Fichtes Jenseits eine unendliche Abfolge neuer Welten, die der je neu sterbliche Mensch durchläuft

(193, 877). Damit ist Fichte andererseits versöhnter, als es das Christentum wäre, weil er den Menschen als weniger erlösungsbedürftig betrachtet als jenes (918). Schuld ist für ihn eher eine Form der Nichtexistenz, für die man dann auch *ex post* keine Reue oder Sehnsucht nach Vergebung empfinden sollte – was wieder nur verständlich ist, weil weder das Mensch-Mensch- noch das Gott-Mensch-Verhältnis wirklich interpersonal konzipiert ist (920 f.).

Für Levinas fokussiert T. mit guten Gründen auf *Totalität und Unendlichkeit*. Bei allen methodischen und sprachphilosophischen ontologiekritischen Modifikationen, die im Übergang zu *Jenseits des Seins* vollzogen werden, geht T. grundsätzlich von einer Kontinuität des Grundgedankens aus (323–325). Entsprechend bedient er sich für seine Interpretation im Gesamtwerk (hinführend im Frühwerk [332–358], ergänzend, klärend und modifizierend im Spätwerk). Auch für das „Unendliche" (522–558) bei Levinas diagnostiziert T. eher die Plausibilität einer begründeten Annahme als die Notwendigkeit eines Beweises (886 f.), und auch hier bringt die Kritik die fundamentale Frage der Selbstzweckhaftigkeit des Individuums aufs Tapet. Insgesamt hält T. die Kompatibilität des Levinas'schen Ansatzes mit einer christlichen Fundamentaltheologie für hoch. Der unmittelbare Ansatz bei der Interpersonalität, Ethik als Optik des Göttlichen, die Kombination aus negativer Theologie und Theophanie in der Güte als geeigneter Grundlage für die Offenheit eines immer schlechterdings guten und sich doch aus absoluter Transzendenz je neu und anders zeigenden Gottes bilden unmittelbare Entsprechungen zum christlichen Gottesbild und halten – zumindest prinzipiell – die Möglichkeit eines göttlichen Erlösers offen (569–573, 894; zum Gedanken der Inkarnation formuliert Levinas zwar aufgrund der die Anderheit unterlaufenden Dynamik eines solchen Geschehens erhebliche Anfragen [896], erklärt sie aber nicht für unmöglich). Die Leiblichkeit ist ähnlich wie bei Fichte so ursprünglich die Weise des Menschen dazusein, dass sich alle Leibfeindlichkeiten verbieten. Wie bei Fichte ist auch „eine eschatologische Existenz immer noch als eine leibliche" zu denken (895). Levinas' These einer radikalen Sterblichkeit bedeutet nicht das Ende der möglichen Hoffnung auf „einen eschatologischen Befreiungszustand" (876) des Subjekts, wie T. genauestens rekonstruiert (573–584). Dass Levinas dem Leid einen positiven Interpersonalsinn verschafft, betrifft für T. nur jenes Quäntchen an Negativität, das es braucht, damit das Für-den-Anderen nicht unernst bleibt (675–690). Eine „übersteigert[e] Leidensmystik" könne sich dagegen nicht auf Levinas berufen (895). Dessen Kritik an Formen der sinnlich vermittelten Kontaktaufnahme mit Gott („mythische Gottheit des Elements"; 585) trifft eine recht verstandene Sakramentenpraxis nicht, eignet sich aber sehr wohl „für eine Unterscheidung der Geister in der liturgischen Praxis" (896) in Abgrenzung zu allen Formen eines magischen Herangehens. Auch die radikale Transzendenz Gottes, die Levinas um des Ernstes der Verantwortung willen proklamiert, muss kein prinzipielles Argument gegen das Christentum sein, bedeutet doch die Stellvertretung Christi keine Wegnahme von Verantwortung, sondern eine Neueinweisung und Befähigung zu dieser (898). Wie bei Fichte wird eine Übernahme des Ansatzes in die Theologie nur möglich sein, wenn die individuelle Person radikal aufgewertet wird. Dies nun nicht überhaupt, denn der Andere ist bei Levinas ja axiomatisch von unendlicher Validität, sondern es geht um die Wertigkeit, die das Subjekt für sich haben darf bzw. soll: nicht bloß zur Güte verpflichtet, sondern selbst gütig gemeint (821–823). Dies aber lässt sich T. zufolge so eintragen, dass der Ansatz formal nicht aufgebrochen werden muss. Denn gerade diese Würdigung des Ich für sich kann noch einmal vom Anderen und vom Unendlichen ausgehen. „Die ethische Funktionalisierung des Genießens sowie der Leiblichkeit überhaupt würde aufgebrochen, und zwar ohne sie dabei aus einer Vermittlung mit der Beziehung, ‚zum Anderen sowie zum Unendlichen' einfach herauszunehmen." (899; vgl. 821–823) So viel Denkraum Levinas dem Genuss eingeräumt hat (612–622, 633–674), sein Sinn liegt für ihn in seiner schmerzlichen Unterbrechung für den Anderen. Für eine versöhnte Leiblichkeit wäre wohl ein in sich positiver Sinn des Für-sich im Leiblich-sein einzuholen (892). Ebenso wäre das,

was Levinas als das Weibliche (693–700) beschreibt, dann mehr als nur der Raum, dessen Sinn darin besteht, für den Anderen aus ihm herausgerissen werden zu können.

Was den Vergleich beider Denker angeht, vermag es T., seine Sympathien gleichmäßig zu verteilen. Fichte wie Levinas gelangen hinter den naiven Realismus und über das Cogito hinaus und „es ist bei beiden ein moralischer Glaube, eine Entscheidung nicht für die Absurdität, nicht für das Wissen oder eine Seinslichtung und nicht für die selbstbezogenen Bedürfnisse, sondern das ethische Sollen, die dieses zum Grund des Wissens macht und überhaupt in die Mitte der Existenz stellt" (934). Der Kern der Unterschiede liegt im Verständnis des Sollens (warum sich dessen Interpretation, „solange sie nicht mit evidenten Inhumanitäten einhergeht, der philosophischen Argumentation entzieht" [930], hat sich dem Rez. allerdings nicht erschlossen): autonom bei Fichte, bei Levinas heteronom. Dies führt zu unterschiedlichen Gewichtungen der Leiblichkeit. Für Fichte steht mehr die Aktivität, für Levinas die Passivität im Vordergrund. Allerdings müssen die Ansätze nicht für eine Bereicherung durch den anderen verschlossen sein (937), vielmehr beinhalten sie Potenziale, die Elemente des jeweils anderen zu erschließen (vgl. 890 f.). Für die konkrete ethische Anwendung sieht T. kaum Unterschiede (833–835).

Die Bedeutung der Ergebnisse für die praktische Theologie *in concreto* werden nur noch angerissen: Eucharistie als Gabe, als Ausdruck der Gemeinschaft; Nahrung als Empfang des eigenen Seins; ihr Empfang als leibliche Haltung, die nicht bloß eine geistige Haltung zum Ausdruck bringt, sondern rückkoppelnd formt und verstärkt; Passivität des Empfangs als ein Geschehenlassen; Besiegelung der Leiblichkeit als Gegenbewegung zur Fluchttendenz aus dem Leib; bewusste Leiblichkeit als Verankerung im Hier und Jetzt, die Ort und Zeit Gottes sind. Analog ergeben sich Zugänge zum kontemplativen Gebet als leiblich verfasster Weise sich auf die Gegenwart Gottes auszurichten.

Es nötigt Respekt ab, wie T. sich mit metaphysischen Fragen an die behandelten Autoren wendet und sich weder von transzendentalphilosophischen noch von phänomenologischen Tabuisierungen daran hindern lässt, bei ihnen eine „Lehre nicht nur über das Wissen, sondern über die Wirklichkeit" (45) auszumachen. Dabei kann er sich durchaus auf seine Autoren stützen, die metaphysikfreundlicher sind als manche ihrer Adepten. Fichte nennt die Wissenschaftslehre „durch Benutzung u. nach den Gesetzen der Ktk. [Kritik] entstandene Metaphysik" (ebd.); Levinas vollzieht ein Hinausgehen über die Phänomene, weil die Weise ihres Erscheinens erzwingt, sie als ihr Erscheinen Transzendierende zu verstehen. T. zeigt überzeugend, dass Levinas' Seinskritik mithin nicht schon Metaphysikkritik ist, wenn anders seine Emphase meiner Verantwortung und der Existenz des Anderen die Geltung haben können soll, die dieser auf bald jeder Seite seines Werkes einschärft (489–519). Beiden Denkern entnimmt T. wesentliche Impulse für eine Theologie der Leiblichkeit, in der auch ihre „eigenständige [bisweilen korrektive] Bedeutung gegenüber dem Geistigen" (928) zum Tragen kommt.

Für die Forschung zu Fichte wie zu Levinas werden hier Maßstäbe gesetzt. Beide Teile wären je für sich schon eine Monographie von hoher Verdienstlichkeit gewesen (das erklärt die fast 1000 Seiten der Arbeit, der dennoch eine gewisse Kürzung und Verdichtung gut getan hätte). T.s Verdienst besteht v. a. darin, beide Denker in aller sprachlichen Nüchternheit und argumentativen Klarheit auf ihr Gemeintes hin zu befragen und dieses in schier unermüdlicher Geduld aus ihrer sperrigen Privatsprache herauszuschälen, die viele Forscher geneigt sind zu duplizieren, wenn es verwickelt wird. Die Arbeit hätte es verdient, in der deutschen Sekundärliteratur zu Fichte wie zu Levinas den Rang eines Standardwerkes einzunehmen. Was aber das Gespräch zwischen beiden angeht, ist mir nichts bekannt, was von vergleichbarer Tiefe wäre. Durch alle auf der Hand liegenden Unterschiede schaut T. auf die beiden Autoren verbindende Basis im Sollen, das sie zwar von diametral entgegengesetzten Perspektiven aus betrachten, dies aber, wie T. zeigt, immer so, dass die Sicht des einen nach der des anderen förmlich ruft. F. v. Heereman

The Oxford Handbook of Karl Barth. Edited by *Paul Dafydd Jones* and *Paul T. Nimmo* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2019. XXIV/710 S., ISBN 978–0–19–968978–1 (Hardback).

Karl Barth (1886–1968), zweifellos eine der prägenden Persönlichkeiten der Theologie des 20. Jahrhunderts, galt v. a. im englischsprachigen Raum über lange Zeit als Galionsfigur der Neoorthodoxie. Neuere Forschungen betonen demgegenüber den Facettenreichtum seines Denkens und erkennen in ihm einen „admirably uncategorizable thinker" (1), dessen Werk bis in aktuelle theologische Debatten hinein fortwirkt. Das wachsende Interesse an Barth und seiner Theologie hat zu einer Pluralisierung der Barth-Forschung geführt (vgl. 2–4), die sich auch in den Beiträgen des vorliegenden Handbuches widerspiegelt. Dabei wird ein doppelter Anspruch verfolgt: Zum einen soll das Handbuch „a reliable guide for understanding Barth's voluminous and diverse corpus of writings" (4) bieten, zum anderen soll der Vielfalt von Interpretationen und konstruktiven Neuansätzen des theologischen Denkens im Anschluss an Barth (vgl. 4 f.) Rechnung getragen werden.

Der erste Hauptteil, „Contextualizing Barth" (11–192), skizziert in drei Kapiteln Barths persönlichen und intellektuellen Werdegang. Die knappen biografischen Abrisse teilen das Leben in drei Phasen: Jugendjahre, Jahre des Um- und Aufbruchs in Deutschland (1921–1935) und schließlich reife Jahre. Sie zeichnen ein differenziertes Bild des Baseler Theologen und legen die Basis für ein fundiertes Verständnis seines theologischen Denkens (vgl. 4, 15). Die folgenden acht Kapitel verorten Barths Werk, das als solches im Spannungsfeld von Moderne und Orthodoxie (vgl. 72) steht, im breiteren Kontext theologischer und gesellschaftspolitischer Entwicklungen. Während der Zugang zur Patristik und zu den klassischen Dogmen durch einen dynamischen Prozess der Aneignung (vgl. 72 f., 83 f.) geprägt ist, der die Bibel durch bzw. mit den Vätern (vgl. 73 f., 76) zu lesen versucht und darin dem Anspruch des Wortes Gottes gerecht werden will, erscheint Barths Verhältnis zur mittelalterlichen Theologie, das – mit Ausnahme von Anselm – weithin durch Sekundärliteratur geprägt ist, sehr viel distanzierter (vgl. 88, 98 f.). Dies verdeutlicht nicht zuletzt ihre Charakterisierung als *theologia gloriae* und der damit einhergehende Vorwurf theologischer Spekulation bzw. intellektueller Hybris (vgl. 90 f.). In Übereinstimmung mit Luther und der reformatorischen Tradition bestimmt Barth „the subject matter of theology […] in the proclamation of the Word of God" (112) und begreift folgerichtig dogmatische Theologie als evangelische Theologie (vgl. 101). Allerdings äußert er sich durchaus auch kritisch, etwa dann, wenn „they distinguish the Word of the Law from the Word of the Gospel, and when they distinguish God in himself from God in relation to us" (107; vgl. 108 f., 111). Darüber hinaus lässt sich zeigen: Barths intensive Auseinandersetzung „with scholastic Protestant sources significantly contributed to the consciously ecclesial character of his mature dogmatics" (129; vgl. 116 f.). Selbst mit Blick auf die liberale Theologie wird man nicht von einem radikalen Bruch sprechen können. In seinem Versuch einer differenzierten Aneignung betont Barth zwar die christozentrische Grundausrichtung seines theologischen Denkens, ohne deshalb dem Dialog mit den modernen Wissenschaften und der historisch-kritischen Exegese eine Absage zu erteilen (vgl. 132, 143). Kritische Darstellungen zur sich wandelnden Sichtweise der römisch-katholischen Theologie im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und zu neuen Ansätzen für einen respektvollen Dialog (vgl. 147 f.), ein knapper Abriss zu Barths „lifelong struggle with modernity" (162; vgl. 167) und ein Blick auf die politische Dimension seines theologischen Denkens (vgl. 178 f.) runden die breit angelegte Verortung seines intellektuellen Profils ab.

Der zweite Hauptteil, „Dogmatic loci" (193–496), setzt mit einer programmatischen Reflexion zu Wesen und Aufgabe der Theologie ein, die als Rede von Gott auch unsere Lebenspraxis bestimmt (vgl. 195 f., 200 f., 205, 208). Wird Gottes Selbstoffenbarung als „gift that defines the task of theology" (209) verstanden, kann es nicht überraschen, wenn die Gotteslehre neue und innovative Wege einschlägt (vgl. 213 f., 224 f.). Sie legt den Akzent nicht auf Gottes Natur, sondern auf seine konkrete personale

Identität (vgl. 219 f.), die in seinem Handeln, seiner Liebe und seiner Freiheit (vgl. 220) sichtbar wird. Das dritte Kapitel skizziert die einzelnen Entwicklungsschritte in Barths Trinitätstheologie (vgl. 242–244), deren epistemologisches Fundament im Offenbarungsverständnis (vgl. 219 f.) zu suchen ist. Daran knüpft in einem vierten Schritt die Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Offenbarung und Schrift als „the noetic corollaries of the triune God's presence amongst, and self-communication to, creatures" (246) an, die als solche im breiteren Kontext der „three forms of the one Word of God" (247) – nämlich Offenbarung, Schrift und kirchlicher Lehre bzw. Verkündigung (vgl. 248, 256, 260 f.) – situiert werden kann. Die Bedeutung der Schrift ist Gegenstand des fünften Kapitels, das sich mit Barths „understanding of the nature and authority of the Bible; his theology of scriptural interpretation […]; and his concrete exegetical practices and proposals" (263; vgl. 274) auseinandersetzt. Während das sechste Kapitel Barths Beitrag zur Erneuerung der Christologie darstellt und darin für ein „theological understanding of Jesus as Lord" (277) eintritt, arbeitet das siebte Kapitel heraus, warum der Heilige Geist nach Barth als „Spirit of Jesus Christ and not as a generically acting divine spirit" (294) verstanden werden muss. Aus trinitarischer Perspektive kann der Heilige Geist als Geist der Liebe gefasst werden, der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott befreit und sie darin erst zu seinen Zeugen sowie zu Dienern der Schöpfung macht (vgl. 294, 307). Auch die klassische Lehre von der doppelten Prädestination wird bei Barth christologisch reformuliert (vgl. 316) und als gnädige Wahl eines frei liebenden Gottes gedeutet (vgl. 309, 322 f.). Das Kapitel zu Israel versucht zu zeigen, dass Barths Interesse an Israel, den Juden und dem Judentum nicht einfach auf die konkreten historischen Umstände der nationalsozialistischen Bedrohung beschränkt bleibt, sondern als „an entirely necessary component of his doctrines of revelation, election, and Christology" (325; vgl. 327, 338 f.) gelesen werden kann – allerdings ohne dabei Engführungen oder den Vorwurf der Indifferenz, der im Anschluss an die Erklärung von Barmen zuweilen erhoben wird, auszublenden (vgl. 326 f.).

Das breit angelegte Kapitel zur Schöpfung spricht eine Vielzahl von Themen an – von Schöpfung und Bund über die theologische Anthropologie, die Vorsehung, die Macht Gottes, die bedrohliche Dynamik des Nichtigen und die Engel bis hin zu ethischen Fragen (vgl. 341) –, ohne dabei den strikt christologischen Fokus der Schöpfungslehre aus dem Blick zu verlieren (vgl. 343 f.). Dieser prägt auch entscheidend ihr Verhältnis zu den modernen Wissenschaften (vgl. 343, 352). Barths Verständnis der Sünde „presents a radical and momentous shift in a long-standing Western tradition, changing the whole texture of theology" (354), die erst vor dem Hintergrund ihres christologischen Fundaments (vgl. 356) sowie des dynamischen Zusammenspiels von Sünde und Nichtigkeit (vgl. 359, 368) in ihrer provokanten Neuheit (vgl. 370) verständlich wird. Das Lehrstück über die Vorsehung steht dagegen klar in reformatorischer Tradition (vgl. 373, 386). Barths Verständnis der *analogia relationis*, das weder einem naiven Optimismus folgt (vgl. 401) noch den Menschen gegenüber Gott abwertet (vgl. 390, 401 f.), wird entlang der vier Stichworte „encounter, election, freedom, and community" (390) näher entfaltet. Auf dieser Linie lassen sich auch die Rede von einer christlichen Existenz als „life of those who have been elected by God for a life of witness to the divine grace poured out in Jesus Christ" (407) und Barths Verständnis von Rechtfertigung, Heiligung und Berufung „as it structures his doctrine of reconciliation" (423; vgl. 432) weiter vertiefen.

Barths reife Ekklesiologie ist radikal und provokant. „In emphasizing the double *ec-centricity* of the life of the church (as from *above* and as *for* the world) and in highlighting the twofold actualization of the church (in the *divine* event and in the *human act* of response)" (445; vgl. 434 f.) wird Kirche entschieden relativiert. Zugleich tun sich aber auch neue Perspektiven auf, die ihre Rolle als Zeugin des Wortes Gottes (vgl. 440 f.) sowie seiner Gnade (vgl. 444 f.) stärken. Die Betonung des Ereignischarakters der Kirche und Barths eher funktionalistische Sichtweise der kirchlichen Ämter erscheinen aus ökumenischer Sicht durchaus problematisch (vgl.

448). Ähnliches gilt für die Lehre von den Sakramenten insgesamt, die eher beiläufig behandelt werden – was sich insbesondere im Vorrang des Zeugnisses gegenüber der Vermittlung, in der Betonung ihres instrumentellen Charakters, einem Zögern hinsichtlich der Frage nach göttlichem bzw. menschlichem Handeln und dem Fehlen eines robusten Verständnisses des priesterlichen Amtes Christi ausdrückt (vgl. 451 f.). Die letzten beiden Kapitel des zweiten Hauptteiles präsentieren Barths Eschatologie, die als theologische Querschnittsmaterie zugleich eine höchst praktische Disziplin ist (vgl. 480), und seine „version of divine command ethics" (482; vgl. 490 f., 494 f.) als spezifische Form einer theologischen Ethik.

Die zwölf Beiträge des dritten Hauptteils, „Thinking after Barth" (497–686), wollen neue Perspektiven eröffnen und dazu ermutigen, angesichts aktueller Herausforderungen mit Barth über Barth hinauszudenken (vgl. 5). Obwohl Barth aufgrund seines kulturellen Hintergrundes selbst auf vielfältige Weise in rassischen und kolonialistischen Vorstellungen – insbesondere derjenigen des überlegenen weißen Mannes – verfangen bleibt (vgl. 500–502, 513 f.), lassen sich in seiner Theologie Ansätze für eine „alternative subjectivity beyond the structures of whiteness and the racial imaginary" (501; vgl. 502, 508) erkennen. Seine Ausdeutung der inneren Dynamiken der theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe ermöglicht eine „reformation of subjectivity through the reframing of belonging within the love of God" (513) – womit zugleich ein Raum für die Anerkennung des Anderen (vgl. 509) geschaffen wird. Wie vielschichtig, aber auch differenziert Barths Verhältnis zur modernen Moralphilosophie ist, wird in einer kritischen Auseinandersetzung mit seinem Autonomieverständnis zu erklären versucht (vgl. 518, 528 f.). Barths christozentrische „configuration of human agency" (532; vgl. 545) hat das kritische Potential, seine eigenen anthropologischen Engführungen (vgl. 532, 535–537) aufzubrechen und lässt sich darüber hinaus „in productive and suggestive ways with a Butlerian trajectory in contemporary gender theory" (544) verbinden. Eine christozentrische Grundausrichtung bestimmt nicht nur „meaning, spirit, and normative direction of Christian public life" (548), sie ermöglicht Barth auch, Brücken zwischen einer streng christologisch geprägten Vorstellungswelt und einer säkularen Sensibilität zu schlagen (vgl. 555 f.) – wie sich nicht zuletzt an den „responsive virtues hope, humility, courage, and a kind of merciful solidarity with one's fellow human creatures" (548) ablesen lässt.

Obwohl Barth nur wenig Interesse für hermeneutische und methodische Fragen aufbringt, lassen sich in seinem Werk eine eschatologische, eine historische und eine apokalyptische Hermeneutik unterscheiden. Während die erste auf den Glauben des Lesers abstellt und die zweite die Bedeutung des biblischen Textes hervorhebt, verbindet die dritte „past and present in the apocalyptic event of the cross that stands beyond text and reader but is constantly invading the world in ways that illuminate our present situation as the scene of God's liberating victory over sin and death" (578; vgl. 563). Damit werden neue Perspektiven für eine dynamische Welt- und Selbstdeutung aus dem Glauben an Jesus Christus eröffnet. Auf dieser Linie kann auch Barths intensives Engagement als Prediger und Zeuge für das Wort Gottes (vgl. 586, 593 f.), das in der Gegenwart wirksam werden will, gedeutet werden. Die beiden folgenden Kapitel greifen mit der Umweltfrage und der Kultur zwei kontrovers diskutierte Themen auf. Die kritische Rezeption von Barth in der Ökotheologie und dessen scharfe Zurückweisung einer jeden Form von Naturfrömmigkeit müssen nicht in unauflösbare Spannungen führen, sondern „may yet open constructive lines of theological engagements with ecological problems" (595; vgl. 607) – etwa in einer biblisch fundierten „ethic of stewardship" (599; vgl. 599 f.). Anders als ihm oft in polemischer Absicht unterstellt wird, entwickelt Barth in seinem Werk einen „nuanced view of the relationship between culture, theology, church, and the Word. Indeed, his uncompromising Christozentrical concentration is precisely what drove him to be mindful of cultural questions, for Barth was deeply invested in the Word –

and the Word is deeply invested in culture" (609). Deshalb kann selbst ein säkulares Umfeld noch zu einem Ort der Begegnung mit dem Wort Gottes (vgl. 620) werden.

Die abschließenden vier Kapitel widmen sich Barths Verhältnis zum Judentum, zu den nichtchristlichen Religionen, zur protestantischen und zur katholischen Theologie. Während Barth oft in die Nähe von jüdischen Denkern gerückt wird, die Gott als den ganz Anderen bestimmen, soll in Auseinandersetzung mit Hermann Cohen der Versuch unternommen werden, die Anfragen der modernen Wissenschaften an die Religion bzw. die religiöse Erfahrung ernstzunehmen und dem Dialog einen neuen „focus on logic and wisdom" (622) zu geben. Ein genauerer Blick auf Barths vielschichtiges Religionsverständnis erlaubt es nicht ohne Weiteres, seine Theologie der Religionen als exklusivistisch abzustempeln (vgl. 637). Ohne diesen Weg selbst explizit eingeschlagen zu haben, lassen sich in seinem Werk Anhaltspunkte für eine konstruktive Option ausmachen, in deren Perspektive es möglich scheint, „to cultivate simultaneously a submission to the divine Word, a refusal of generic appeals to religion as such, and an openness to debating with, and learning from, other religions" (651) – eine Einsicht, die sich nicht zuletzt auf das dialektische Verhältnis von Offenbarung und konkreter Religion bzw. der Diversität von Religionen (vgl. 644) stützen kann. Ein knapper Abriss der Barth-Rezeption in der englisch- und deutschsprachigen protestantischen Theologie benennt fünf zentrale Aspekte, die für die aktuelle Debatte bestimmend sind: Neben einer „non-foundationalist doctrine of revelation" (666) wäre auf das kritische Potential der Dialektik zwischen Offenbarung und Verborgenheit, auf die christologische Zuspitzung des theologischen Denkens, auf die „doctrine of revelation as a doctrine of trust and hope" (667) sowie schließlich auf die Themen von Kirche und Mission zu verweisen. Die Barth-Rezeption in der katholischen Kirche, die über weite Strecken durch das Grundproblem der *analogia entis* geprägt war und ist (vgl. 671 f., 682), wird exemplarisch am Dialog zwischen Karl Barth und Walter Kasper dargestellt – wobei insbesondere das Verständnis von Offenbarung und Trinität in den Fokus der Aufmerksamkeit rückt.

Die Beiträge des vorliegenden Handbuches zeichnen ein differenziertes Bild von Barths radikaler Theologie, die als Rede vom lebendigen Gott in vielfältigen Spannungen steht. Sie ist ihrem Anspruch nach entschieden evangelisch und doch zutiefst katholisch, orthodox und dabei innovativ, intellektuell anspruchsvoll und auf die Verkündigung bedacht, ja sie schließt als Reflexion über den Glauben die praktische Frage der Nachfolge bewusst ein (vgl. 691–693). Barths theologisches Denken, das sich immer wieder von Neuem vom Wort Gottes und konkreten Kontexten herausfordern lässt, kann auf keinen einfachen Nenner gebracht werden. Die einzelnen Beiträge versuchen, diese Dynamik aufzugreifen und das vielschichtige Werk von Barth aus unterschiedlichen Perspektiven zu erschließen. Dabei sollen über das unmittelbare Interesse einer zuverlässigen Barth-Interpretation hinaus Wege für eine kritische Rezeption seines Denkens eröffnet werden, die uns erlauben, sein theologisches Schaffen für aktuelle Debatten fruchtbar zu machen. Neben einer präzisen Charakterisierung des theologischen Profils von Barth und einer profunden Hinführung zu zentralen Themenfeldern seines Werkes bieten die eigens für dieses Handbuch verfassten Beiträge daher folgerichtig vielfältige Anknüpfungspunkte und Anregungen, die in ihrem Anspruch weit über den eines klassischen Nachschlagewerkes hinausgehen und dazu anleiten wollen, mit Barth über Barth hinauszudenken.

P. Schroffner SJ

Homolka, Walter: *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*, Freiburg i. Br.: Herder 2020. 256 [160] S./Ill., ISBN 978–3–451–38356–4 (Hardback); 978–3–451–83623–7 (EPUB); 978–3–451–83356–4 (PDF).

Es geht in diesem Buch um die Gestalt Jesu von Nazareth, die in den Schriften des Neuen Testaments auf vielfältige Weise bezeugt wird und auf die sich nicht nur die Christen, sondern – wie wir wahrzunehmen und anzunehmen haben – auch Juden

beziehen und berufen. Dieser Jesus war ein lebendiger Mensch, der in einer bestimmten Zeit lebte und in einer bestimmten, konkret der jüdisch geprägten Kultur seine Wege ging und sein Wirken entfaltete. Die Christen erkannten und bekannten in ihm den Messias, Gottes Mensch gewordenen Sohn, dem sie in seiner Kirche verbunden sein und bleiben durften. In dieses kirchliche Jesusbekenntnis wollten, ja konnten die Juden nicht einstimmen. Daraus ergab sich in den hinter uns liegenden Jahrhunderten, dass die Beziehungen zwischen den Christen und den Juden durch eine bisweilen extreme Distanz bestimmt waren. Sie gehört zu den Ursachen für die Verachtung, oft auch Verfolgung der Juden, deren Höhepunkt die Shoa war. Sie hatte im hinter uns liegenden Jahrhundert die Vernichtung des jüdischen Volkes zum Ziel. Inzwischen, nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und in den darauffolgenden Jahrzehnten, sind wichtige Schritte der Versöhnung zwischen den jüdischen Gesellschaften und den christlichen Kirchen gegangen worden. Von besonderer Bedeutung war das Zweite Vatikanische Konzil, das im vierten Kapitel der Konstitution *Nostra aetate* die Weichen für eine neue Zukunft stellte. In einer Reihe neuerer Erklärungen, die sowohl kirchlicherseits als auch jüdischerseits erfolgten, geht es um eine Begründung eines von wechselseitigem Respekt getragenen Miteinanders.

Diese neueren, nur zu begrüßenden Entwicklungen in den jüdisch-christlichen Beziehungen bilden den Kontext für Dialoge, in denen es u. a. und gleichzeitig an zentraler Stelle um einen neuen, wenn möglich gemeinsamen Blick auf die Gestalt und das Werk Jesu von Nazareth geht. Ein sehr kompetenter und auch hochengagierter Partner in diesem Dialog ist Walter Homolka (= Verf.), der ein jüdischer Rabbiner und Professor für jüdische Studien an der Universität Potsdam ist. Was er zu diesem Dialog aus jüdischer Sicht beizutragen hat, findet sich inzwischen in nicht wenigen Publikationen und nun auch im vorliegenden Buch. Der Grundgedanke des Verf.s kommt im Titel des Buches zum Ausdruck: Jesus war ein Jude. Jetzt ist die Zeit gekommen, dass er aus der Fremde, d. h. aus seinem Beachtetwerden, ja seinem Beanspruchtwerden durch die christlichen Kirchen, in seine jüdische Heimat zurückkommt. Ein Vorgang höchster Bedeutung ist angesagt – dass Jesus nun „heimgeholt" wird. An dem, was solcherart geschieht, möchte sich der Verf. aktiv beteiligen, nicht zuletzt durch die vorliegende Veröffentlichung.

Die Position, die der Verf. entfaltet, kommt schon in nicht wenigen Texten, die Juden im Laufe der letzten Jahrzehnte verfasst haben, zur Sprache. In einem berühmten Text aus dem Buch *Bruder Jesus* von Schalom Ben-Chorin kommt sie deutlich zum Ausdruck. Der Verf. zitiert ihn auf S. 127: „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge. Es ist nicht die Hand des Messias, diese mit den Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt keine göttliche, sondern eine menschliche Hand, in deren Linien das tiefste Leid eingegraben ist […] Sein bedingungsloser Glaube, das schlechthinnige Vertrauen auf Gott, den Vater, die Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu demütigen, das ist die Haltung, die uns in Jesus vorgelebt wird und die uns – Juden und Christen – verbinden kann. Der Glaube Jesu einigt uns, aber der Glaube an Jesus trennt uns." Diese Sicht auf Jesus bestimmt auch die Position, die der Verf. im vorliegenden Buch entfaltet und begründet. Thesenartig hat er sie am Ende seines Vorworts so zusammengefasst: „1. Jesus war nicht nur von seiner Herkunft her Jude, er war auch fest in der jüdischen Umwelt seiner Zeit verwurzelt. 2. Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen; es hat sich in einem vielschichtigen kulturellen Milieu herausgebildet und allmählich zu einer eigenen Religion entwickelt, dabei jedoch einen jüdischen Charakter bewahrt. 3. Jesus von Nazareth ist nicht der Messias, der in der hebräischen heiligen Schrift verheißen ist." (21 f.)

Das jüdisch bestimmte Jesusbild ist in der vorliegenden, nicht selten im englischsprachigen Raum erarbeiteten Literatur jetzt schon in erstaunlichem Maße dargestellt worden. Ein erheblicher Teil des Homolka-Buches gilt der Vorstellung solcher Publikationen. Die Namen der meisten ihrer Autoren sind uns in der Regel bisher

unbekannt, aber einige sind umso berühmter geworden und geblieben, so z. B. Leo Baeck, Joseph Klausner, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Pinchas E. Lapide, Jakob Neusner, Michael Wyschograd.

Bedeutende Berührungspunkte zwischen dem, was die jüdischen Autoren herausgearbeitet haben, und den Positionen von nicht wenigen christlichen Theologen, die sich in der Neuzeit bis heute in der historisch-kritischen Leben-Jesu-Forschung zu Wort gemeldet haben, lassen eine neue Nähe zwischen den beiden Seiten erkennen. Der Verf. macht deutlich, dass – eher im Bereich der protestantischen als der katholischen Theologie – Tendenzen erkennbar waren und sind, die eine Distanzierung vom christologischen Dogma implizieren. Namen wie Hermann Samuel Reimarus und Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann können stellvertretend für die hier gemeinten Tendenzen stehen. Diese Entwicklungen zeichnet der Verf. ausgiebig nach und zeigt sich über die damit gegebene neue Nähe zu den jüdischen Jesus-Konzepten befriedigt.

Er versteht seine Intervention ohne Zweifel als einen Beitrag zum weiterhin anstehenden jüdisch-christlichen Dialog, in dem er die jüdische Position vertritt. Der Ton, in dem er diese vorträgt, lässt erkennen, dass er sich am jüdisch-christlichen Brückenbau beteiligen möchte. Das Dialogische kommt auch dadurch zum Tragen, dass er einen christlichen Theologen, Jan-Heiner Tück, der auch schon in früheren Jahren sein Gesprächspartner war, mit einer ausführlichen Stellungnahme zu seinen Thesen zu Wort kommen lässt („Die Heimholung Jesu als Anstoß für die christliche Theologie. Zum Geleit"; 24–48). Tück geht auf das Gesprächsangebot des Verf.s dankbar und mutig ein und lässt erkennen, wie die christliche Theologie durch die jüdischen Anregungen eine Vertiefung und Erneuerung erfahren kann. Gleichzeitig verschweigt Tück nicht, dass die christliche Theologie auf die großen Aussagen ihres Glaubenssymbols heute und auch in Zukunft nicht wird verzichten können. Setzt man sich dieser christlich allein möglichen Position aus, so wird man zweifellos empfinden, wie groß und wie anspruchsvoll die Aufgaben sind, die christlicherseits angesichts der jüdischen Herausforderungen zu lösen sind. Dies alles lässt vermuten, dass wir, die wir die christliche Glaubensbotschaft auch heute und morgen verstehen und verantworten möchten, nicht so rasch mit den Anstößen, die der Verf. seinen Lesern zumutet, fertig sein werden.

Es sei am Schluss noch erwähnt, dass das vorliegende Buch ein Vorwort des Verf.s enthält, in dem er eine Reihe von künstlerisch gestalteten Bildern unterbringt, die die Situation der Juden nach der Shoa zeigen. Sie geben im Blick auf die Geschichte, die die Juden zu erleben und zu erleiden hatten, eine wertvolle Anregung.

W. Löser SJ

Reck, Norbert: *Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums.* Zum Riss zwischen Dogma und Bibel. Ein Lösungsvorschlag. Ostfildern: Grünewald 2019. 189 S., ISBN 978–3–7867–3180–1 (Hardback).

Ein klassischer Essay, intellektuell anspruchsvoll und sehr dicht, aber flüssig geschrieben! Er beginnt schnurstracks mit einer These: Die Krise des Christentums in Westeuropa liege „nicht in der mangelnden Selbstdarstellung", sondern in der Theologie, „in ihrem Zurückschrecken vor der jüdischen Identität Jesu seit dem Beginn der Moderne – mit weitreichenden Konsequenzen" (7). Diese These wird in sieben Kapiteln entfaltet, wobei der Verf. eingangs sein Bestreben klarmacht, sie „ohne große Umschweife auf den Punkt zu bringen und nicht in einer Vielzahl von Belegen zu vergraben. Die Darstellung beschränkt sich deshalb auf wenige sprechende Beispiele, ‚Probebohrungen' in verschiedenen Schichten der christlichen Geschichte." (7 f.) Auch solche Selbstbescheidung liest man in theologischen Büchern nicht oft: „Weiterdenken – zumal kritisches – ist ausdrücklich erwünscht. Ich bin nicht daran interessiert, Applaus zu ernten, sondern daran, dass die angesprochenen

Probleme klar gesehen und diskutiert werden. Dazu will dieser Essay eine Anregung sein." (8)

In Kapitel 1 (9–17) wird die Krise skizziert: Die großen Narrative von Europa als dem Kontinent der Christenheit seien zerbrochen, das „Ersatz-Narrativ" der „kleinen Herde" derer, die zur unverfälscht überlieferten Lehre stünden, könne kein Trost sein für diejenigen, die den massiven Kirchenschwund vor Ort erleben und verkraften müssen (vgl. 11). Kapitel 2 (18–38) widmet sich dem geschichtlichen Denken, das Christen auf ihrer Suche nach der Wahrheit der Religion „nicht per Beschluss abstellen" könnten, auch wenn manche vielleicht gern zu einem „vorkritischen Denken" (38) zurückkehren wollten.

Genau hier sieht der Verf. mit dem berühmten Troeltsch-Wort („Es wackelt alles") einen „Riss" (Kapitel 3; 39–66) gegeben, der anhand eines theologiegeschichtlichen Parcours aufgezeigt wird: die Auseinandersetzung mit der Aufklärung oder deren Verweigerung; das Aufkommen historisch-kritischer Methoden in der Bibelwissenschaft und der Dogmatik, die zunehmend auseinanderdrifteten; das Jahr 1848 und die Folgen; der Ultramontanismus und das flächendeckende System der Neuscholastik; kirchliche Reaktionen durch Enzykliken wie *Quanta cura* (1864) mit dem *Syllabus errorum* oder *Pascendi Dominici gregis* (1907), die alles zum „Modernismus" erklärten und abwehrten; das Erste Vatikanum (1869/70) – kurzgefasst: „Exkommunikation statt Kommunikation" (46), oder nachgefragt: „Fürchtete sich die Kirche, dass der ‚geschichtliche Blick' dem Glauben das Wasser abgraben könnte?" (47) Der Verf. kommt auf Edward Schillebeeckx OP und auf Jon Sobrino SJ und die Befreiungstheologie (vgl. 55–57) ebenso zu sprechen wie auf die Jesus-Trilogie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (vgl. 59–62, 64), wenn es darum geht, wie historische-kritische Reflexionen und deren Ergebnisse mit der offiziellen Glaubenslehre zusammengebracht werden können. Die Notifikation der Glaubenskongregation zu Sobrino von 2006 kommentiert er wie folgt: „Sie argumentiert nicht, sondern listet die bestehenden Lehren zu den einzelnen Fragen auf und fordert, dass diese Lehren im Text erscheinen, dass etwa jede Rede vom irdischen Jesus umgehend mit der Rede vom ‚Sohn Gottes' verbunden werden müsse, um nicht den Eindruck zu erwecken, dass hier die Menschwerdung oder die Gottessohnschaft Jesu geleugnet werden solle." (56) Hilfreich ist ein Hinweis, der das ewige Dilemma auf den Punkt bringt: „Dogmatik will per se eindeutige Sätze, klare Definitionen. Exegese aber schafft per se Uneindeutigkeit, Ambiguität – auch das ein Kennzeichen der Moderne." (63) Die dramatische, nicht zu unterschätzende Folge: „Die Bedeutung des christlichen Glaubens versank im Riss zwischen Exegese und Dogmatik." (66)

„Auf der Suche nach Bedeutung" geht der Verf. in Kapitel 4 (67–99) dem jüdischen Jesus nach, nennt verschiedene Autoren, darunter auch ausführlich den späten Joseph Ratzinger, der in „Gnade und Berufung ohne Reue" (2018) das Alte Testament in einer Weise lese, die nicht nur als antijudaistisch empfunden werden könne (wie latent in vielen Positionen verschiedener Autoren), sondern weit darüber hinaus: Juden „werden, wie verklausuliert auch immer, des Bundesbruchs mit Gott sowie der Unbußfertigkeit bezichtigt und selbst für schuldig am Unglück in ihrer Geschichte erklärt. Weil sie Juden geblieben, ihrem Judentum treu geblieben sind. Trotz aller flankierenden judenfreundlichen Post-Schoa-Rhetorik ist das ein klassischer Topos der Judenfeindschaft: Die Juden sind selbst schuld, wenn ihnen Böses widerfährt. Dergleichen hat man lange nicht gehört." (88) Der Verf. erkennt dahinter ein klassisches Problem: „Indem so die Christus-Erzählung auf Kosten der Erzählung vom ‚irdischen Jesus' profiliert wird, geraten die neutestamentlichen Darstellungen aus dem Gleichgewicht. Um religiösen ‚Mehrwert' der Geschichte für die Gegenwart zu gewinnen, wird der jüdische Jesus zugunsten des Gottessohnes geopfert. Dabei geht die Aufwertung Christi immer einher mit der Abwertung von Juden und Judentum." (89) Selten sieht man die Problematik derart knapp auf den Punkt gebracht. Die damit verbundene Herausforderung ist die Folgende: „Gesucht wird eine Theologie, die den ‚geschichtlichen Blick' nicht nur erträgt, sondern aktiv mit ihm umzugehen lernt"

(99); dass allein dies das „Schisma“ (98) von Dogmatik und Exegese überwinden kann, liegt für diejenigen auf der Hand, die dieser Argumentation folgen können.

Kapitel 5, „Nur Diskurse. Nur?“ (100–121), greift die Diskurstheorie Michel Foucaults auf, auf die als „Werkzeugkiste“ (102) in vier anschaulichen Schritten Bezug genommen wird – mit dem Ergebnis: „Wenn die Dogmatik die Krise, in die sie seit der Aufklärung geraten ist, überwinden möchte, wird sie jedenfalls lernen müssen, dass sie keinen Monopolanspruch auf die Feststellung der einzig gültigen Wahrheit hat. Ihre Diskurse stehen nicht über, sondern *neben* anderen Diskursen.“ (120) Man ahnt, hier ist ein Nerv getroffen, der in Kapitel 6, „Die Diskurse der Narrative“ (122–167), breit entfaltet wird. Die Fragen: „Wer spricht? Wer spricht in der Tora? Wer in den Sprüchen der Propheten? Wer spricht in den Evangelien? Wer in den Konzilsbeschlüssen? Wer spricht aus den Diskursen?“ (122) Die Beispiele: Der Gott des Exodus, Opfer, Messias, Der Gang über den See. Der Vorschlag: „Einfach gesagt könnte ich mir vorstellen, dass die Diskursanalyse zu einer Art Gelenk zwischen Exegese und Dogmatik werden könnte.“ (161) Die Beobachtung: „Nur wenn man über etwas streiten kann, kann man selbst auch eine Position dazu einnehmen, an die man glaubt.“ (166)

Das letzte und knappe Kapitel 7 (168–179), auf welches die Auflistung zitierter und erwähnter Literatur und das Personenregister folgen, ist ein Plädoyer: „Nicht aufhören zu erzählen“. Dafür wird der Schriftsteller Peter Bichsel ebenso bemüht wie Bert Brecht (vgl. 173). Erzählen soll nicht „Inhalte“ relativieren. Aber mit dem in diesem Buch wiederholt bemühten Gewährsmann Johann Baptist Metz († 2019), dem zufolge das Christentum „nicht primär eine Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“ (176) ist, kommt der Verf. zu der Feststellung: „Das Erzählen ist das Rückgrat des Glaubens wie auch aller ernsthaften Theologie.“ (ebd.) Friedrich Wilhelm Marquardt († 2002) fragte, „ob nicht statt Definition und Begriff, Logos und Logik, Prinzip und Sein das Erzählen von Geschichten ins Dogmatische gehört“ (177). Der Verf. meint: „Dass sich das überkommene judenfeindliche Christentum nicht mehr erzählen, nicht mehr wirklich verkündigen lässt, ist indessen mehr Hoffnung als Niedergang.“ (179) Er empfiehlt dazu abschließend, was er zuvor (vgl. 152–161) breit ausgedeutet hatte: „sich auf den Weg über das Wasser zu machen“ (179). Sein grandioser Essay macht deutlich, dass er in einer (Wieder-)Entdeckung des jüdischen Jesus mehr Chancen für eine tragfähige Zukunft des Christentums sieht als in aktuellen Reformprogrammen.

A. R. Batlogg SJ

Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet. Herausgegeben von *Jan-Heiner Tück*. Freiburg i. Br.: Herder 2020. 408 S., ISBN 978–3–451–38643–5 (Hardback); 978–3–451–83643–5 (PDF).

Die Beziehungen zwischen Christen und Juden waren in den hinter uns liegenden Jahrhunderten nicht einfach, nicht stabil. Umso bedeutsamer war es, dass die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil, im 4. Kapitel der Erklärung „Nostra aetate“, die vielen substantiellen Gemeinsamkeiten zwischen ihr und dem Volk der Juden herauszustellen gewagt hat. Dazu passte es allerdings nicht, dass bald darauf im liturgischen Kalender das am 1. Januar, also dem Oktavtag von Weihnachten, seit eh und je gefeierte Fest der Beschneidung des Herrn ersetzt wurde durch das Fest sowohl der Namensgebung Jesu als auch der Gottesmutter Maria. Diese Inkonsequenz zu überwinden war die Absicht von Jean-Pierre Sonnet und Christian M. Rutishauser und dann vieler anderer, die sich ihnen anschlossen. Sie veröffentlichten im Oktober 2009 eine „Petition zur Wiederherstellung des Fests der Beschneidung des Herrn am 1. Januar, verbunden mit dem Fest der Namensgebung Jesu und jenem von Maria, der Mutter Jesu“. Diese Petition, erläutert durch eine von Rutishauser verfasste Einleitung sowie einen Kommentar und zusammen mit dem Vorschlag

für die entsprechenden Messformulare, ist im vorliegenden Band dokumentiert (zur Petition vgl. 376–380).

Die Anregung, das Fest der Bescheidung des Herrn für den 1. Januar wieder einzuführen, hat ein lebhaftes, meistens zustimmendes Echo ausgelöst. Gleichwohl ist ihr offiziell in der Kirche noch nicht entsprochen worden. Diese Situation bildet den theologischen und liturgischen Hintergrund für die Initiative, den vorliegenden Band zu konzipieren und zu publizieren. Sein Herausgeber, *Jan-Heiner Tück*, hat sich bereits in früheren Jahren nachdrücklich dafür eingesetzt, dass die Kirche verstärkt die ihr nun eröffneten Möglichkeiten, ihre Beziehungen zum Judentum zu festigen und lebendig zu gestalten, ausschöpft. Er hat sich auch das Anliegen der genannten Petition ausdrücklich zu eigen gemacht, wie der Beitrag zu erkennen gibt, mit dem der vorliegende Band eröffnet wird: „Beschneidung Jesu. Ein Zeichen gegen die latente Israelvergessenheit der Kirche" (27–60). Dass Jesus am achten Tag nach seiner Geburt beschnitten wurde, ist biblisch genügend gesichert (vgl. Lk 2,21.27). Und dass er dann auch gelebt und gelehrt hat, was in diesem die Geschichte seines Volkes prägenden Zeichen angelegt war, zeigen die Berichte, die uns in den Evangelien überliefert sind. Ja, Jesus war Jude.

Was dies bedeutet und wie es in der Gemeinschaft der an ihn Glaubenden und ihm in der Kirche Nachfolgenden gelebt und immer wieder neu bedacht wurde, lässt sich schon aus den im Neuen Testament gesammelten Schriften erheben. *Michael Theobald* hat daran in seinem Beitrag „Christus – ‚Diener der Beschnittenen' (Röm 15,8). Der Streit um die Beschneidung nach dem Neuen Testament" (96–144) erinnert. Dass schon im früheren Israel um die rechte Sinngebung der Beschneidung gerungen wurde, hat *Georg Braulik* nachgezeichnet: „Die Beschneidung an Vorhaut und Herz. Zu Gebot und Gnade des Bundeszeichen im Alten Testament" (63–95).

In einer Reihe weiterer Beiträge geht es um theologiegeschichtliche, liturgiegeschichtliche, auch kunstgeschichtliche Erörterungen zur Frage des christlichen Umgangs mit der Erinnerung an die Beschneidung Jesu und damit an seine Verbundenheit mit seinem Volk und dessen Traditionen. Alle diese Beiträge genügen hohen wissenschaftlichen Ansprüchen.

Der vorliegende Band bringt über die Erörterungen hinaus, die sich auf die Beschneidung Jesu und ihre Beachtung in der kirchlichen Liturgie beziehen, noch einige Beiträge, die die heutige Praxis im Judentum betreffen. Die Beschneidung jüdischer Jungen, wenige Tage nach ihrer Geburt, ist ja eine im Judentum fest verankerte, bis heute fraglos praktizierte Tradition. Sie hat den Sinn, den Empfänger dieses Rituals in die auf Abraham, ja auf Gottes Verheißung zurückgehende Geschichte einzugliedern. Diese Praxis wird angesichts einer juristischen Debatte in Deutschland aus dem Jahre 2012 verteidigt. Schließlich deutet *Antje Yael Deusel*, die sowohl Rabbinerin als auch Urologin ist, in ihrem Beitrag „Brit Mila. Medizinische Aspekte eines Rituals" (337–351) an, welche medizinischen Standards bei der Durchführung der Beschneidung zu beachten sind, damit sie nicht juristischen Vorgaben widerspricht.

Der Band präsentiert eine Fülle von Informationen und Reflexionen zu den Themen der Beschneidung Jesu sowie der Beschneidung in der Geschichte und der Gegenwart des Judentums und tut dies in zweifellos hochkompetenter und gleichzeitig nachvollziehbar stark engagierter Weise. Gleichwohl drängen sich dem Rezensenten aus der Perspektive der christlichen Theologie noch einige Fragen auf, die in den Texten dieses Bandes nicht oder kaum erörtert werden. Nur zwei Fragen seien angedeutet. Die erste Frage lautet: Wie ist der Tatbestand zu beurteilen, dass die durch die Beschneidung geschehende Eingliederung ins jüdische, auf Abraham zurückgehende Volk den Kindern männlichen Geschlechts vorbehalten ist? Anders gesagt, was bedeutet die Beschneidung bzw. Nicht-Beschneidung für die heilsgeschichtliche Stellung und Rolle der Frau im Judentum? Die zweite Frage lautet: Wie kann man der Tatsache gerecht werden, dass die Einfügung Jesu in das jüdische Volk, die durch seine bald nach seiner Geburt vollzogene Beschneidung geschah, kein isoliertes Ereignis war und blieb?

Der Prolog des Johannesevangeliums hat einen Vers, der einen knappen Hinweis auf den Weg und das Werk Jesu bedeutet: „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben […]“ (Joh 1,11 f.). „Sein Eigentum“ – das ist das Volk, in das hinein er geboren wurde, das ihn aber – zumindest in Teilen – auch entschieden ablehnte. Die Weise, wie Jesus den Kreuzestod auf sich nahm, öffnete neue Türen. Jene „alle“, die hier genannt werden, stammen nicht nur aus dem Judentum, sondern auch aus anderen Völkern. Nicht durch die Beschneidung treten sie in die Gemeinschaft dieser gottgewollten und -gewirkten Gemeinschaft, der Kirche, ein, sondern durch den Glauben und die in diesem Glauben gründende Taufe, die ihrerseits ihren Grund im *mysterium paschale* Jesu hat. In diesen Hinweisen deutet sich an, dass Jesus, der als Jude geboren wurde und durch seine Beschneidung in sein Volk eingefügt wurde, auf seinem Weg und durch sein Wirken Verheißungen erfüllt hat, die Israel von Anfang an auf seinem Gang durch die Geschichte ausmachen sollten. Schon Abraham war ja ausersehen worden, der Stammvater vieler Völker zu werden (vgl. Gen 18,18: „Abraham soll zu einem großen, mächtigen Volk werden, durch ihn sollen alle Völker der Erde Segen erlangen“). Dies alles bedeutet, dass es uns Christen nicht nur möglich, sondern aufgegeben ist, die Erinnerung an die Beschneidung Jesu so zu gestalten, dass deutlich wird, dass in der Kirche, die im Sinne der Israel gegebenen Verheißungen lebt und wirkt, die Taufe die Eingliederung in Gottes Volk erwirkt. Sie zu empfangen, sind die Menschen aus allen Völkern – und zwar nicht nur die Männer, sondern auch die Frauen – eingeladen. Dies alles ist letztlich in der Beschneidung, die bei den Juden praktiziert wird und auch von dem Kind Jesus empfangen wurde, nach Gottes Willen angelegt. W. Löser SJ

Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen. Herausgegeben von *Paul Petzel* und *Norbert Reck* im Auftrag des Gesprächskreises Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Ostfildern: Patmos 2017. 207 S., ISBN 978–3–8436–0887–9 (Hardback); 978–3–8436–0930–2 (EPUB).

Von Lexika und Wörterbüchern darf man knappe und präzise Informationen erwarten, und seriöse Recherche ist nach wie vor unerlässlich, auch wenn heute viele den Gang zum Bücherregal scheuen und die Internetrecherche vorziehen. Dieses Nachschlagewerk, das griffbereit auf jeden theologischen Schreibtisch gehört, hat ein eigenes Selbstverständnis: Es ist laut Vorwort der beiden Herausgeber (9–18) „eine Sammlung von kurzgefassten Stichwörtern aus Gebieten, in denen Judentum und Christentum einander berühren“ (11). Die Verfasser sind 33 Autorinnen und Autoren, allesamt ausgewiesene Fachleute (u. a. Bibelwissenschaftler, Judaisten, Dogmatiker, Rabbiner), aber kein einziges der insgesamt 58 aufgenommenen Stichwörter trägt einen Verfassernamen, weil alle Texte allen zur Durchsicht und Kommentierung vorgelegt wurden, so dass an jedem Stichwort bis zu fünf oder mehr Personen mitgewirkt bzw. -geschrieben haben. Dieser Vorgang förderte neue Aspekte zutage und ließ neue lesbare Versionen entstehen, die nicht immer konsensfähig waren. Es handele sich um „Zwischenergebnisse aus Dialogen von Juden und Christen“ (13), wobei bei Meinungsverschiedenheiten nie Juden geschlossen auf der einen und Christen auf der anderen Seite gestanden hätten.

Die Hoffnung, „dass die Lektüre dieses Buches nicht nur eine Zumutung neuer und ungewohnter Sichtweisen ist, sondern auch das Vergnügen des Lernens und der Horizonterweiterung bereitet“ (15), ist bei mir eingetreten. Denn das Nachschlagewerk ist auch didaktisch ansprechend angelegt: Auf knappe Erstinformationen folgen zwei umfangreichere Abschnitte, „Diskussion“ und „Perspektiven“, gefolgt von neueren Literaturangaben. Das macht die Lektüre wirklich spannend, weil bei Stichworten wie „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ oder „Beschneidung“ – um nur zwei vom Beginn herauszugreifen – deutlich wird, wie vorurteilsbelastet viele Inhalte sind, wie viel im Fluss ist und wie wenig das bewusst ist. Beim Stichwort

„Beschneidung“ etwa ist das Urteil des Kölner Landgerichts aus dem Jahr 2012 der Ausgangspunkt. Dass z. B. beim Stichwort „Gott“ in den Literaturangaben Wilhelm Bruners Buch „Wie Jesus glauben lernte“ (1986/2006) angeführt wird, zeigt ebenfalls, dass das Autorenkollektiv unkonventionelle Wege beschritten hat. Genauso erwähnt werden offizielle Dokumente wie „Dabru Emet – Redet Wahrheit!“ oder „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (2001) der Päpstlichen Bibelkommission. Ein Stichwort, das durch die neue Karfreitagsfürbitte von Papst Benedikt XVI. und seine spätere Stellungnahme (als ehemaliger Papst) große Aktualität erhielt, ist „Judenmission“. Querverweise, etwa von „Kreuz/Kreuzigung“ zu „Passionserzählungen“ oder „Gottesmörder“, sorgen für Erkenntnisse, die Zusammenhänge besser verstehen lassen, vielleicht auch für neue Einsichten sorgen. Das Stichwort „Paulus“ räumt mit dem Missverständnis „Vom Saulus zum Paulus werden“ auf und differenziert behutsam sein „Damaskuserlebnis“, das nicht als „Bekehrung“, sondern als „Berufung“ zu werten sei. Ähnlich die Ehrenrettung der „Pharisäer“ – ein Synonym für „heuchlerisch“ und zur innerchristlichen Kampfvokabel verkommen: „Da die Pharisäer – bewusst und unbewusst – mit den Juden insgesamt gleichgesetzt werden, überträgt sich diese Negativbewertung auf Juden und Judentum.“ (143)

Man liest gern in diesem Werk, man schlägt mit Gewinn nach, weil weniger belehrt als motiviert wird – auch um jahrhundertelang gewachsene Vorurteile zu demaskieren. Mit Blick auf heute absurd erscheinende „christliche“ Debatten in der Geschichte, etwa darüber, ob Frauen eine Seele haben oder ob Ureinwohner europäischer Kolonien Menschen sind, formulieren die beiden Herausgeber eine Vision: „Unser Traum geht dahin, dass die Verachtung, die Ressentiments und der Hass gegenüber Juden uns in nicht allzu ferner Zeit ebenso fremd vorkommen mögen.“ (18) Ihr Buch bringt diesen Wunsch der Wirklichkeit näher. A. R. Batlogg SJ

Rosenberger, Michael: *Frei zu vergeben*. Moraltheologische Überlegungen zu Schuld und Versöhnung. Münster: Aschendorff 2019. 236 S., ISBN 978–3–402–24613–9 (Hardback).

Michael Rosenbergers (= R.) Monographie gliedert sich in drei Hauptteile: „Verletzung von Freiheit. Das Phänomen der Schuld“ (Kap. 2), „Heilung verletzter Freiheit. Schritte zur Versöhnung“ (Kap. 3) und „Die Feier gewachsener Freiheit. Der kirchliche Dienst der Versöhnung“ (Kap. 4). Die Freiheitsthematik dient leicht erkennbar als roter Faden der Ausführungen. Darüber hinaus werden die drei Teile auch durch den bekannten Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln verbunden. Anlass des Buches ist die Beobachtung des Autors, dass das kirchliche Versöhnungsangebot sowohl sakramental als auch außersakramental „hochgradig degeneriert“ sei (11). R. möchte zur Überwindung der „jahrhundertealte[n] anthropologische[n] Erblindung“ (ebd.) in Theologie und Praxis von Vergebung und Versöhnung beitragen. Die Grundthese des Buches wird am Ende der Einleitung (Kap. 1) auf den Nenner gebracht. Sie lautet: Wenn Menschen „einander frei vergeben und die geschenkte Vergebung frei annehmen können“ (18), dann leuchtet darin die göttliche Barmherzigkeit auf. Für dieses Geschehen soll der Boden bereitet werden. Als Weg dazu wird ein induktiver interdisziplinärer Lernprozess angekündigt (vgl. 16). Das Anliegen, in Theologie und Kirche der anthropologischen Erblindung entgegenzuwirken, lässt bereits deutlich werden, dass das Buch nicht als rein fachwissenschaftliche Auseinandersetzung konzipiert wurde. R. möchte zu einer Verbesserung der kirchlichen Vergebungspraxis anregen und richtet sich deshalb – mit fachwissenschaftlicher Expertise – an einen weiteren Leserkreis. Trotz einiger kleinerer Schwächen kann die Lektüre des Buches empfohlen werden. Es ist die Frucht einer langjährigen kritischen Reflexion über die kirchliche Vergebungspraxis und deckt durch die Berücksichtigung philosophischer, juristischer und psychologischer Aspekte ein sehr breites Themenspektrum ab. Im dritten Hauptteil werden konkrete Konzepte für die

Neugestaltung des Versöhnungshandelns der Kirche entwickelt und sehr konkrete Hinweise zur Beichtpraxis gegeben.

Im ersten Hauptteil wendet sich R. gegen die in kirchlichen Kreisen verbreitete kritische Rede vom gesellschaftlichen „Unschuldswahn". R. zeigt verschiedene Formen öffentlicher Thematisierung von Schuld und einige Gründe für die mangelhafte gesellschaftliche Wahrnehmung der Vergebungskompetenz der Kirche auf. Um den interdisziplinären Lernprozess zu ermöglichen, werden sowohl psychologische als auch philosophische und theologische Aspekte von Schuld und Schuldempfinden reflektiert. Nach der theologischen Deutung der Schuld geht der Autor v. a. auf Legitimität und Notwendigkeit einer Rede von der „sündigen Kirche" ein. Hintergrund dieses Fokus ist die seit 2010 anhaltende Missbrauchskrise der Kirche, die R. in allen Kontexten berücksichtigt. Dass das herausfordernde Thema von Schuld und Vergebung mit dieser Weitsichtigkeit reflektiert wird, ist sehr zu begrüßen. Überraschen muss jedoch, dass die theologische Deutung des Phänomens der Schuld ohne ein Eingehen auf traditionelle Thematiken wie die Unterscheidung von „schwerer" und „lässlicher" Sünde besprochen wird (vgl. 50–68). Diese werden erst im dritten Hauptteil des Buches („Der kirchliche Dienst der Versöhnung") besprochen. Kann das Phänomen der Schuld ohne die genannten Unterscheidungen adäquat gesichtet und beurteilt werden (dies ist das Anliegen der ersten beiden Hauptteile)? Eine explizite Begründung für die späte Einführung der theologischen Differenzierungen lässt sich nicht finden. Positiv ist festzuhalten, dass der dritte Hauptteil des Buches (Kap. 4) so eine kompakte Besprechung des kirchlichen Versöhnungshandelns und der Grundlagen des Bußsakramentes bietet.

Der zweite Hauptteil des Buches („Heilung verletzter Freiheit. Schritte zur Versöhnung") stellt den umfangreichsten Teil der Monographie dar. Die hier besprochenen Hautthemen lauten: Anerkennung von Schuld und Reue, Neuanfang und Buße, Strafe im weltlichen und kirchlichen Recht, Vergebung und Vergebungsbitte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sowie Versöhnung. Zur Einführung in die Thematik und zur immer neuen Konkretisierung dient wie zuvor der Roman *Homo Faber* von Max Frisch sowie der Film *The Mission* von Roland Joffé. R. vertritt ein sehr hochstehendes Konzept von Umkehr, das die Grundoption mit einschließt und eine „Behandlung des Übels an der Wurzel" anzielt (78). Ein „Ich schaffe das schon allein!" (ebd.) sei Gift für Umkehrprozesse. R. denkt offenbar existentialistisch und rät im zweiten Schritt auch der Kirche, ihre Reformprozesse in die Hände anderer zu legen (vgl. 79). Zu Buße und Strafe werden knapp und informativ die beiden klassischen Begründungen von Strafe über Retribution und Prävention dargestellt und ins Verhältnis gesetzt. R. spricht von einer „Notwendigkeit zweier nicht aufeinander reduzibler Perspektiven" (94) und vertritt deshalb die These von deren Komplementarität (vgl. 100). Das kirchenrechtliche Verständnis von Strafe hält R. im Vergleich zum weltlichen Recht für „katastrophal unterentwickelt", da es den „modernen Erfordernissen in keiner Weise gerecht werde" (107). Der Kirche wird ein „gestörtes Verhältnis zur Strafe" (ebd.) attestiert. So hält R. beispielsweise Tatstrafen wie jene der Exkommunikation nach vollzogener Abtreibung für äußerst problematisch, da das Konzept der „Tatstrafe" im CIC ungeklärt bleibe und nicht deutlich werde, wie in diesem Kontext die Handlungssituation und die Absicht der TäterInnen festzustellen und adäquat zu berücksichtigen seien (vgl. 105). Das sofortige Erlassen von Beugestrafen, wenn ein Täter sein sündiges Verhalten aufgebe, nehme andererseits die leibliche Verfasstheit des Menschen nicht ernst. R. verweist hier auf Priester, die sich sexuell vergangen haben: Hier wird die Beugestrafe bei gezeigter Reue und Umkehr fatalerweise sofort erlassen (vgl. 106). Angesichts solcher Defizite fordert R. eine sowohl kanonistisch als auch moraltheologisch fundierte Überarbeitung des kirchlichen Strafrechts.

Eine Definition von „Vergebung" erfolgt erstmals im darauf folgenden Abschnitt „Um Vergebung bitten und sie empfangen" (110–123). Für R. ist Vergebung „das Überwinden allen Resentments aus moralischen Gründen" (118; sic und im Original kursiv). Vergeben meint nicht Vergessen, sondern ein Eröffnen einer Zukunft.

Ein Recht auf Vergebung gibt es nicht, da dies die Last nochmals auf die Opfer des Unrechts wälzen würde (vgl. 121). Lesenswert sind die Ausführungen zur Vergebung, da hier auch auf philosophische AutorInnen eingegangen und durch die Berücksichtigung von Martha Nussbaums Buch *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit* (2017) auch die zeitgenössische philosophische Diskussion miteinbezogen wird (vgl. 123–127). Im letzten Abschnitt des zweiten Hauptteils findet sich eine interessante Darstellung einiger kollektiver Versöhnungsprozesse der jüngeren Vergangenheit (Deutschland nach 1989, Südafrika nach der Apartheid, Ruanda nach 1994). R. analysiert, inwiefern sich für diese kollektiven Prozesse die Schritte nachweisen lassen, die für individuelle Versöhnungsprozesse typisch sind, und präsentiert als Ergebnis sechs „Erkenntnisse" über für kollektive Prozesse wichtige Teilaspekte: 1) das Strafrecht, 2) die freiwillige Buße aufseiten der TäterInnen, 3) die direkte Konfrontation der TäterInnen und Opfer, 4) die subsidiäre Hilfe durch lokale Kirchen, 5) die Hilfe von außen (im Fall Ruandas z. B. durch die internationale Staatengemeinschaft), 6) Geduld und langer Atem angesichts der langen Dauer der Versöhnungsprozesse (155 f.). Diese Punkte bilden nach einer Darstellung des kirchlichen Versöhnungshandelns nach dem Zweiten Weltkrieg das Schema für eine Antwort auf die Frage, was die Kirche aus den analysierten Versöhnungsprozessen für ihre Aufarbeitung des Missbrauchsskandals lernen könne (vgl. 161–164). Die hierzu genannten Punkte sind der Sache nach nicht neu, aber dennoch lesenswert. R. betont die Funktion sowohl des staatlichen als auch des kirchlichen Strafrechts und fragt zu Recht nach der Reue und der freiwilligen Buße aufseiten der Täter und Vertuscher. Lässt das Ausbleiben einer sichtbaren Reue und Buße jahrhundertealte Mängel der kirchlichen Versöhnungspraxis deutlich werden?

Der dritte und letzte Hauptteil des Buches ist direkt dem kirchlichen Dienst der Versöhnung gewidmet. R. plädiert dafür, die in der heutigen Gesellschaft gegebenen Orte eines Vergebungsbedürfnisses (Erfahrungen des Scheiterns, Schwellenmomente wie z. B. der Schulabschluss etc.) zu nutzen und Konzepte kooperativer Versöhnungspastoral zu entwickeln (vgl. 168–171). Anliegen des Autors ist es insbesondere, die „horizontale Dimension" der Versöhnungspraxis und auch der sakramentalen Beichte zu stärken (vgl. 35, 190). Den Menschen fehle nicht Versöhnung mit Gott, sondern zwischenmenschliche Versöhnung (vgl. 182). Unter den für die Krise der sakramentalen Beichte zu veranschlagenden Ursachen (privatistische und legalistische Engführung der Beichte, repressiver Missbrauch, Fixierung auf das sechste Gebot, strenges Gottesbild etc.) müsse deshalb v. a. die privatistische Engführung der Beichte überwunden und ihre soziale und ekklesiologische Dimension wiedergewonnen werden. Lesenswert sind nicht zuletzt R.s Ausführungen zur Qualitätssicherung der Beichte (202–227), die sowohl die Aus- und Weiterbildung der involvierten Personen (v. a. der die Beichte hörenden Priester) als auch die Rahmenbedingungen der Beichte und die Qualität der zugrunde gelegten Richtlinien berücksichtigen. Das Buch schließt mit einer knappen Zusammenfassung seiner Thesen und mit der Einschätzung, dass die heute leider „verkümmerte" kirchliche Versöhnungspraxis in erneuerter Form von großem Wert wäre und auch für die moderne Gesellschaft als Ganze einen unersetzbaren Beitrag zu leisten hätte.

Einige kritische Rückfragen scheinen angebracht: 1) R. geht es um einen „interdisziplinären Lernprozess" (16). Leider bleibt es v. a. im ersten Teil über weite Strecken bei schwachen Andeutungen solcher Interdisziplinarität. Zur Erarbeitung der psychologischen Perspektive auf das Phänomen der Schuld werden beispielsweise allein Sigmund Freud, Alfred Adler und Carl Gustav Jung zitiert (37–43). Dies lässt fragen, ob die Psychologie seither nichts Neues zum genannten Thema zu bieten hat. Wenn es um einen interdisziplinären Lernprozess geht, wären Kirche und Theologie auf den aktuellen Forschungsstand zu bringen. 2) Auch unabhängig von der Rezeption der psychologischen Forschung bleibt R.s Analyse der empirischen Phänomene teils holzschnittartig und äußerst vage: Für die Beschreibung der heute üblichen Beichtpraxis wird auf einige wenige Beichtprotokolle aus den Jahren vor

1993 verwiesen (vgl. 108, 205). Mit einem Interviewzitat Jacques Derridas von 2000 spricht R. von einem „Jahrhundert der Vergebung". Es scheint, als gebe es zwischen den gesellschaftlichen und kirchlichen Realitäten von 1990, 2000 und 2015 keine nennenswerten Unterschiede. Zu wünschen wären nicht nur aktuellere Daten, interessant wäre auch mehr deskriptive Tiefenschärfe: Treffen für die Beichtpraxis in süddeutschen oder österreichischen Landpfarreien dieselben Beobachtungen zu wie für jene in norddeutschen Diaspora-Bistümern? Unterscheidet sich die Beichtpraxis an traditionellen Wallfahrtsorten von jener in modernen Großstädten wie München oder Wien? Angesichts der mangelhaften Tiefenschärfe müssen die teils sehr klaren und harten Urteile des Autors überraschen. 3) Die fast exklusive Betonung der ekklesiologischen und sozialen Dimension des kirchlichen Versöhnungshandelns (vgl. v. a. 187–191) greift zu kurz. Die horizontale Dimension von Schuld und Vergebung ist von grundlegender Bedeutung. Die diesbezüglichen Defizite der kirchlichen Versöhnungspraxis zu thematisieren, ist eines der Verdienste von R. Allerdings gibt es Unversöhntheit nicht nur im sozialen Kontext. Nicht wenige Menschen sind mit sich selbst und dem eigenen Leben, mit eigenen Entscheidungen oder auch mit Gott unversöhnt. Es gibt Sünden „gegen sich selbst" (z. B. die Vernachlässigung der eigenen Gesundheit) und gegen den Schöpfer (wie beispielsweise die Nichtbeachtung von Sonn- und Feiertagen). Sicher trifft die Vernachlässigung der eigenen Gesundheit auch die Gemeinschaft, Acht- und Lieblosigkeit in der Liturgie schaden auch der kirchlichen Gemeinde. Dennoch ist zu fragen, ob Theologie und Kirche das Proprium des christlichen Versöhnungsdienstes nicht verlieren, wenn sie nicht mehr von Gott und seinem Vergebungshandeln sprechen würden. Die horizontale Dimension der Vergebungspraxis allein zu betonen, kann nicht genügen. 4) Anzusprechen ist schließlich auch die Frage nach der objektiven Feststellbarkeit von Schuld. R. betont, „Schuld im moralischen Sinn ist keine beweisbare, feststellbare Tatsache" (47). Nur wenig später heißt es jedoch, dass sich die Folgen der Schuld in der Welt ausbreiten (vgl. 48). Oft wiege die Schuld schwer, es gebe „schuldhafte Strukturen" (68) etc. Vermutlich steht hinter Aussagen wie jener, dass Schuld keine feststellbare Tatsache sei, das Anliegen, einem vorschnellen Verurteilen von Personen einen Riegel vorzuschieben. R. betont zu Recht Wissentlichkeit und Willentlichkeit als Voraussetzungen für die Rede von persönlicher Schuld. Diese lassen sich von außen oft nur schwer bestimmen. Offen bleibt allerdings, wie sich die von R. nahegelegte Zurückhaltung des Urteils zu seiner positiven Einschätzung der in der säkularen Gesellschaft verbreiteten Thematisierung von Schuld verhält. Legen das säkulare Strafrecht und die gesellschaftliche Diskussion über Klimaschutz, Tierethik, Antisemitismus u. ä. nicht nahe, dass Schuld sehr wohl objektiv festgestellt werden kann und festgestellt werden muss?

Das Anliegen der Monographie von R. ist es, der anthropologischen Blindheit innerhalb der Theologie der Versöhnung und in der kirchlichen Versöhnungspraxis entgegenzuwirken. Die Kirche dürfe nicht nur auf die TäterInnen achten und Versöhnung nicht auf die Versöhnung des Sünders mit Gott reduzieren (vgl. 70). Zur Überwindung dieser Verengungen wird auf spannende und gut lesbare Weise die anthropologische Dimension der Vergebungsthematik entfaltet. Trotz der vielfältigen Facetten der behandelten Themen wirkt das Buch kompakt und wie aus einem Guss. Umfangreiche Literaturhinweise zu Beginn der Kapitel geben wertvolle Hinweise für eine Vertiefung in die jeweilige Thematik. Auch aus diesen Gründen lohnt sich die Lektüre. St. Hofmann SJ

4. Praktische und Spirituelle Theologie

Bove, Luisa: *Giulia und der Wolf.* Die Geschichte eines sexuellen Missbrauchs in der Kirche. Mit einem Vorwort von Hans Zollner SJ. Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein. Innsbruck/Wien: Tyrolia 2020. 190 S., ISBN 978–3–7022–3834–6 (Paperback); 978–3–7022–3835–3 (EPUB).

Wenn überhaupt, kann es Jahre oder gar Jahrzehnte dauern, bis sich Opfer „aus der Deckung" trauen und imstande sind, die Schweigespirale zu durchbrechen, oft unter immensen Anstrengungen und erst nach vielen Anläufen. Zehn Jahre nachdem Klaus Mertes SJ, der damalige Rektor des Berliner Canisius-Kollegs, mit seinem Gang an die Öffentlichkeit einen regelrechten Tsunami ausgelöst hat, gibt es mittlerweile eine hoch sensibilisierte kirchliche Öffentlichkeit für das Problem des sexuellen Missbrauchs und sexualisierter Gewalt. Der Kinderschutzgipfel im Vatikan im Februar 2019 machte deutlich, dass das Thema endgültig zur „Chefsache" geworden ist. Papst Franziskus scheut sich auch nicht, vertuschende Kardinäle und Bischöfe zur Rechenschaft zu ziehen. Allerdings erregen literarische „Bekenntnisse" prominenter Betroffener – zuletzt die des österreichischen Schriftstellers Josef Haslinger (*Mein Fall*, Frankfurt a. M. 2020), der seine Kindheitserlebnisse im Sängerknabenkonvikt Stift Zwettl schildert, oder die Novelle des Wiener Fundamentaltheologen Wolfgang Treitler (*Sehr gut*, Perchtoldsdorf 2018), der von einem Lehrer in Kremsmünster, gedeckt durch Mönche des Stiftes, missbraucht worden war – oft mehr Interesse als die Berichte und Zeugnisse „kleiner" Opfer, die nicht in der Öffentlichkeit stehen.

„Man muss nur den Mut haben, es auszusprechen, und den Anstand, zuzuhören." (8) Das ist einer Frau gelungen, die in den 1980er Jahren über sieben Jahre hinweg von ihrem Pfarrer als Jugendliche missbraucht wurde (83: „Wenn einem ein Spielzeug langweilig wird, wirft man es nach einiger Zeit weg. Seither ist mein Leben weitergegangen: Heute bin ich eine erwachsene Frau. Ich habe mich Gott geweiht, einen apostolischen Dienst übernommen und gehe meiner beruflichen Arbeit nach."). Allerdings wollte sie anonym bleiben und hat ihre Geschichte unter dem Decknamen „Giulia" der italienischen Journalistin und Autorin Luisa Bove erzählt. „Wolf" wiederum ist eine von Papst Franziskus gebrauchte Metapher für pädophile Priester (vgl. 39 Anm. 1, 173). Ihrer eindrucksvollen Schilderung „Giulia und der Wolf" (24–141) voraus gehen das Vorwort (8 f.), eine Hinführung von Anna Deodato, Mitglied des Nationalen Dienstes zum Schutz Minderjähriger der Italienischen Bischofskonferenz, die auf den Zusammenhang zwischen Macht-, Gewissens-, sexuellem und (11: „häufig unterschätzt und unerkannt") spirituellem Missbrauch hinweist (10–13), sowie eine Einleitung des Präsidenten des jetzt in Rom ansässigen *Centre for Child Protection* (CCP) und Mitglieds der Päpstlichen Kinderschutzkommission, Hans Zollner SJ (14–21), dem beim Abfassen Agnes Wich schreibend zur Seite stand (vgl. 21). An die Missbrauchsschilderung schließen eine Analyse bzw. ein Appell von Anna Deodato („An der Seite der Opfer gehen"; 144–165), die Danksagung von Giulia (166) sowie der Anhang an, der verschiedene Texte von Papst Franziskus versammelt, die im Buch Erwähnung finden (169–190): eine Predigt vor Opfern sexuellen Missbrauchs durch Kleriker von 2014, eine Ansprache vor der Päpstlichen Kinderschutzkommission von 2017, das Schreiben an das Volk Gottes vom August 2018 sowie Auszüge aus der Ansprache beim Kinderschutzgipfel 2019, dem daraus folgenden Motu proprio *Vos estis lux mundi* vom Mai 2019 und aus dem Schreiben an die Priester zum 160. Todestag des Pfarrers von Ars vom August 2019 – wobei das Inhaltsverzeichnis nicht deutlich macht, dass es sich dabei nur um Auszüge und nicht um den vollständigen Text handelt.

In zehn Abschnitten wird auf gut 120 Seiten die erschütternde Geschichte erzählt: Mit welcher Raffinesse sich der „Wolf" an die Jugendliche aus kinderreicher Familie heranmachte; welche Taktiken er benutzte; wie sich das schüchterne Mädchen zwischen Schuldgefühlen und dem Gefühl, auserwählt zu sein, bewegte (49: „Hatte ich

eine Wahl?"); wie der „Strudel der Abhängigkeit" (57) immer bedrückender wurde; das Gefangensein zwischen Scham und Schuldgefühlen und das erste Aufbegehren des Körpers der Achtzehnjährigen durch Migräneattacken (82); das enttäuschende Gespräch mit einem Jesuiten auf dem Weg zur Berufsfindung (86 f.); der Ordenseintritt und die steile Karriere (Novizenmeisterin und andere Leitungsaufgaben); die zunehmende Distanz im Orden nach einigen Jahren; die befreiende Begegnung mit einer Therapeutin; eine Blitzerfahrung am Karfreitag bei der Kreuzverehrung, die eine jahrelange Blockade löste (96–109); das Ringen um den Glauben (117: „Die Gewalt des Missbrauchs stößt das Opfer in die Glaubensferne"; 123: „Ich begann mich zu fragen, ob meine Berufung vielleicht – unbewusst – eine Flucht gewesen war"); der mühsame, jahrelange Prozess des Loslassens und der Befreiung (125–127); und die Einsicht: „Es gibt keine ehemaligen Missbrauchsopfer, vielleicht gibt es ehemalige Täter." (132)

Dass „Giulia" in Kardinal Carlo Maria Martini SJ, dem 2012 verstorbenen Mailänder Erzbischof, einen geistlichen Vater gefunden hat (vgl. 48, 58, 113, 117), dass sie Papst Franziskus als „neuen geistlichen Leiter" (114) benennt und positiv auf den von ihm initiierten, vielfach kleingeredeten Kinderschutzgipfel zu sprechen kommt (138–140), fällt ebenso ins Auge (und ins Gewicht) wie die Tatsache, dass sie im Beichtstuhl auf einen Jesuiten stieß, der sich als überfordert erwies (vgl. 84 f.). Die Autorin nennt ihr Buch einen „Meilenstein, eine ganz wesentliche Etappe auf dem Weg meiner Wiedergeburt" (138). Er dauert an. Wer ihre Schilderungen liest, kann die Tragweite ihrer Feststellung ganz am Ende erahnen: „Die Wunden bleiben als Narben auf unserem Körper. Für immer." (141) Aus therapeutischer Sicht gilt die Beobachtung von Anna Deodato: „Ich bin fest davon überzeugt, dass kein Heilungsschritt ausgelassen werden darf, koste es, was es wolle." (149) Jenseits individueller Missbrauchserzählungen wird immer deutlicher, dass es neben Sanktionen und Präventionsmaßnahmen auch eine „Theologie des Missbrauchs" braucht, wie sie von verschiedenen Seiten in Angriff genommen worden ist. A. R. Batlogg SJ

Papst Franziskus: *Habt keine Angst.* Geflüchteten und Migranten begegnen. Mit einer Einleitung von Michael Czerny SJ. Ostfildern: Patmos 2019. 168 S., ISBN 978–3–8436–1150–3 (Hardback).

Einschlägige Predigten, Reden, Botschaften und Stellungnahmen von Papst Franziskus zur Flüchtlings- und Migrationsfrage aus den Jahren 2013 bis 2019 sind in diesem Band an einem Ort versammelt, eingeleitet von Michael Czerny SJ (9–21), dem Untersekretär der Abteilung für Migranten und Flüchtlinge im vatikanischen Dikasterium für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen, den der Papst beim letzten Konsistorium (Oktober 2019) zum Kardinal ernannt hat. Die Zusammenstellung zeigt, wie viel dem Papst an dem Thema gelegen ist – von seiner ersten Reise außerhalb des Vatikans nach seiner Wahl auf die Insel Lampedusa im Juli 2013 bis zu seiner Begegnung mit Migranten in Rabat während seiner Marokko-Reise im März 2019, auf die er auf dem Rückflug nach Rom in der „Fliegenden Pressekonferenz" noch einmal sehr persönlich bzw. autobiographisch mit seinen Erfahrungen während der Militärdiktatur in Argentinien und seinem italienischen Migrationshintergrund einging (vgl. 163–168). Bequem sind die Anfragen, die Franziskus stellt, nicht – etwa wenn er einen Zusammenhang herstellt zwischen der europäischen Rüstungsindustrie, die Waffen in den Jemen exportiert, und der weitverbreiteten Angst, wenn Migranten an Europas Türen klopfen: „[W]ie kann Europa da kohärent sein?" (167) Um Menschenwürde, Solidarität und Barmherzigkeit geht es ihm, um Gerechtigkeit und Verletzlichkeit, um den Aufbau einer Kultur der Begegnung, darum, nicht nur nackte, anonyme Zahlen, sondern konkrete Gesichter zu sehen: „Migranten und Flüchtlinge sind keine Figuren auf dem Schachbrett der Menschheit." (30) Naiv ist der Papst dabei nicht. Er weiß, dass es um eine gerechte Verteilung in ganz Europa geht, das die Lasten und damit verbundenen Probleme gern auf

wenige Staaten abwälzt. Er fragt auch nach den Ursachen für die Migrationsbewegungen – die für ihn, wie für viele Bischöfe, „weltweit ein strukturelles Problem und keine vorübergehende Ausnahmesituation" (149) darstellen –, wie Ausschnitte aus *Evangelii gaudium* (37 f.) oder *Laudato si'* (46–48) zeigen. Dass dabei auch Namen von realen Politikern wie Donald Trump (vgl. 66 f.) oder Angela Merkel (vgl. 167) fallen oder Länder wie Schweden als Modelle für gelingende Integration erwähnt werden (vgl. 168), versteht sich von selbst. Franziskus redet Politikern wie Diplomaten ins Gewissen, ermahnt Bischöfe – und fragt ganz konkret, was eine Pfarrei, ein Kloster oder eine Gemeinde tun kann (vgl. 49 f.).

Ein Schlüsseltext ist seine Botschaft zum Welttag des Migranten und Flüchtlings 2018 (vgl. 93–103). „Aufnehmen, beschützen, fördern und integrieren" – an diesen vier Verben, also Tunwörtern, hängt er seine Überlegungen auf und kommt immer wieder bei anderen Gelegenheiten, etwa in Marokko (vgl. 157), darauf zurück. Moralisierende Sonntagspredigten sind die Einwürfe dieses Papstes nicht. Er appelliert – und erinnert, wie Michael Czernys kurze, hilfreiche Analyse am Beginn des Buches herausstellt. Vorausschauend, geschickt und nachhaltig sollen humanitäre Reaktionen sein: „Was der Papst diesbezüglich lehrt, ist eine Synthese aus Mitgefühl und Besonnenheit." (17) Für Czerny wird in diesen Beiträgen deutlich, „dass der Papst mit seiner Lehre sehr viel weiter geht, als dem ‚Haltet sie fern' lediglich ein ‚Lasst sie herein' entgegenzusetzen. Er liefert einen soliden und gleichzeitig praktischen Leitfaden zu tätigem Mitgefühl." (19)

A. R. Batlogg SJ

Papst Franziskus: *Mit Frieden gewinnt man alles.* Im Gespräch mit Dominique Wolton über Politik und Gesellschaft. Aus dem Italienischen übersetzt von Gabriele Stein. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 320 S., ISBN 978–3–451–38182–9 (Hardback); 978–3–451–81444–0 (EPUB); 978–3–451–81643–7 (PDF).

Schaute es im Spätsommer 2013 noch so aus, als habe sich Papst Franziskus von Antonio Spadaro SJ – als seltene Ausnahme – zu einem ausführlichen Interview überreden lassen, so zeigte sich in den Jahren danach, dass er dieses Instrument immer wieder verwendet bzw. auf diesen Kanal setzt, um seine Botschaft, Anliegen und Anschauungen unters Volk zu bringen; dies vermutlich nicht zur Freude des „Apparats", der Römischen Kurie. „Gespräche zwischen einem Kirchenmann und einem französischen Intellektuellen, Laizisten und Experten für Kommunikation" (9) – so charakterisiert der Soziologe und Forschungsdirektor des Centre national de la recherche scientifique, Dominique Wolton, der bereits Gespräche mit Raymond Aron (1981), Jean-Marie Lustiger (1987) und Jacques Delors (1994) veröffentlicht hat, seine zwölf Begegnungen mit Papst Franziskus, die zwischen Februar 2016 und Februar 2017 stattfanden, 2017 unter dem Titel *Politique et société. Rencontres avec Dominique Wolton* erschienen und jetzt auch auf Deutsch zugänglich sind.

Es geht darin, verkürzt gesagt, „um Gott und die Welt", was aber gerade nicht ein Gespräch über Belanglosigkeiten oder einen Allerwelts-Tour-d'Horizon bedeutet. Denn längst sind Interviews mit diesem Papst zum wertvollen Kommentar bzw. zur „Begleitlektüre" offizieller Texte und Dokumente geworden, in denen er ungeschützt, frei von der Leber weg und unzensiert sprechen kann. Oft gibt er auch private bzw. autobiographische Informationen preis, etwa darüber, wie seine Mutter das Kriegsende 1945 erlebt hat (26, 147), welche Bedeutung seine beiden Großmütter für ihn hatten (166, 232), dass er in den 1990er Jahren ein TV-Abstinenz-Gelübde ablegte (107), dass er selber einmal psychotherapeutische Hilfe in Anspruch nahm (241) oder dass er den Vatikan als „Käfig" (45, 77) empfindet. Wolton beschreibt die Atmosphäre der Begegnungen wie folgt: „frei, nonkonformistisch, vertrauensvoll, humorvoll. Sympathie auf beiden Seiten." (11) Woltons Einschätzung: „Eine Hypothese über ihn? In sozialer Hinsicht ist er ein bisschen franziskanisch, in intellektueller Hinsicht ein bisschen dominikanisch, in jesuitischer Hinsicht ein bisschen jesuitisch … Und in jedem Fall sehr menschlich." (14)

Die Themen der zwölf Begegnungen (im Juli und August 2016 waren es jeweils drei Kontakte) sind auf acht Kapitel verteilt: „Frieden und Krieg", „Religion und Politik", „‚Europa geht es schlecht'", „Der Schlüssel zur Kommunikation", „Die Andersheit, die Zeit und die Freude", „‚Die Barmherzigkeit ist eine Reise vom Herzen zur Hand'", „‚Die Tradition ist eine Bewegung'" und „‚Manchmal muss man radikal sein'". Innerkirchliche Konflikte oder Personalien sind dabei bewusst ausgespart (vgl. 14), sieht man einmal davon ab, dass Franziskus wiederholt auf sein Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia* von 2016 und die anhaltende Polemik dagegen (90, 135, 207) zu sprechen kommt. Da es immer wieder Anspielungen auf Ansprachen des Papstes gibt, sind die wichtigsten Passagen aus 16 „großen" Reden im Anhang abgedruckt (243–299), gefolgt von einer unsortierten Sammlung prägnanter Zitate (301–303), einer Auswahlbibliographie des Papstes (305 f.) wie auch einer von Wolton selbst (307–309) und den Endnoten.

Leider hat der Verlag auf ein Personen- und Sachregister verzichtet, was das (Wieder-)Finden konkreter Stellen erleichtert hätte. Nach seinem gern als „Theologenpapst" apostrophierten Amtsvorgänger wird Franziskus nämlich immer noch als theologisches Leichtgewicht angesehen – ein Klischee, das sich allein schon durch sein Bestreiten hartnäckig hält, auch weil es von bestimmten Kreisen immer wieder befeuert wird. Das Bild von Papst Franziskus weitet sich aber, wenn man seinen „politischen Horizont" beachtet – er kommt auf Auschwitz und die Shoah (65, 181, 229) oder den Völkermord in Armenien (68) zu sprechen, erwähnt z. B. Angela Merkel (91) und Alexis Tsirpas (91, 211), die Terrorgruppe Daesch und Baschar al-Assad (23), Hugo Chávez (71), die Kriege im Irak und Libyen (186) und die Möglichkeit eines dritten Weltkriegs (281). Das Gleiche gilt, wenn man auf erwähnte theologische Gewährsmänner wie Romano Guardini (27, 70 f., 159), Erich Przywara SJ (27), Henri de Lubac SJ (205) schaut. Weil er die Kirche an den Peripherien sehen will, tritt er gegen die Ausgrenzung von Waldensern und Pfingstlern (29) auf, thematisiert das Problem des Klerikalismus (44), äußert sich zu Priestern und Bischöfen, die als herrische „Priesterfürsten" oder „Landesherren" (93, 178) auftreten, und kritisiert die obsessive Fixierung mancher Priester auf Sexualität (135: „Herrje, wir Priester sind so sehr an starre Normen gewöhnt"; 100, 157: „Moral unter der Gürtellinie"). Außerdem erinnert er mit der *Theologie des Leibes* von Johannes Paul II. daran, dass Sex „etwas Gutes und Schönes" (135) ist, und verteidigt vehement den mit *Amoris laetitia* eingeschlagenen „Kurs" (207).

Theologisch interessant sind Äußerungen zum Laizismus (31, 200), zum Gnostizismus und Pelagianismus (158 f.) oder zur Befreiungstheologie (164) und ihrer argentinischen Variante, der „Theologie des Volkes", bei der er den hierzulande nahezu unbekannten (deutschstämmigen) Theologen Rodolfo Kusch erwähnt (35). Dass ein „vom anderen Ende der Welt" stammender Papst Europa an seine geistig-geistlichen Wurzeln erinnert, dabei aber auch einschärft, dass es nicht genügt, daran zu erinnern, kann nicht verwundern. Gleichzeitig legt er den Finger in die Wunde, wenn er sehr konkret fragt, wie es die Europäer mit der Waffenproduktion halten (23, 65, 81). Gestreift werden die Themen Missbrauch (137), Synodalität und Kollegialität (179), Gender (198), Kurienreform sowie Macht und Frauen (234, 236, 237). Dass die Kirche lernfähig ist, zeigt er am Thema der Todesstrafe im Katechismus auf (194). Immer wieder finden sich kleine Abhandlungen mit eingängigen Metaphern, etwa über Journalismus (115: „Vier Klippen"; vgl. 273). Die Kardinäle Philippe Barbarin (209, 212) und der inzwischen verstorbene Jean-Louis Tauran (238) werden eigens herausgehoben.

Die Ausführungen über Kommunikation (54: „Die Kirche predigt mehr mit Händen als mit Worten") und die Bedeutung von Berührung (147–149) sind eigens hervorzuheben: „Ja, wenn man bestimmte kirchliche Texte liest, dann sagen sie zwar die Wahrheit, aber sie sind furchtbar langweilig. Sie haben nicht die Freude, nicht die Leichtigkeit einer guten Kommunikation." (152) Auf die Frage, ob nicht eine „Enzyklika über die Herausforderungen der menschlichen und technologischen

Kommunikation" angezeigt wäre, liest man: „Vielleicht" (124). Sein oft als „grün" oder „Ökoenzyklika" apostrophiertes Lehrschreiben *Laudato si'* bezeichnet Franziskus als „Sozialenzyklika" (204). Kurz zuvor charakterisiert er seine berühmten „drei Ts" („tierra, techo y tabajo" – Grund und Boden, Wohnung, Arbeit), die er während der Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Treffens der Volksbewegungen im Vatikan vom 28. Oktober 2014 entwickelt hat, als „Mini-Enzyklika" (202), auch wenn ihm das die Etikette „Kommunist" (280) eingetragen habe. Dass dieser Papst Autoren wie Diognet (73), Vinzenz von Lerins (194), Charles Péguy (75, 95), Hegel (150) oder Joseph Wresinski (284) zitiert, überrascht weniger, als wenn er den Dirigenten Daniel Barenboim und sein israelisch-palästinensisches Orchester (155) erwähnt.

Der Selbstironie nicht abgeneigt, kennt Franziskus auch Witze (168), ist aber auch selbstkritisch (224: „Zwei- oder dreimal habe ich Fehler gemacht"). Den Ratschlag eines alten Jesuiten hat er zeitlebens ignoriert: „Hör mal, wenn du weiterkommen willst, dann musst du klar denken und dich unklar ausdrücken." (227) In allem tritt ein Seelsorger zutage, der weiß, wie wichtig bodenständige Theologie für die Verkündigung ist, die aber auch die Herzen der Menschen erreichen muss und nicht um sich selber kreisen darf. – Corrigendum minimum: Es muss S. 101 „Klemens XIV." (nicht „XVI.") heißen; nach Lorenzo Ganganelli hat sich kein Papst mehr Klemens genannt.

A. R. Batlogg SJ

Kramp, Igna Marion: *Begegnung mit den Geheimnissen des Lebens Jesu Christi.* Zur biblischen Hermeneutik der Exerzitien (Studia Oecumenica Friburgensia; 94). Münster: Aschendorff 2020. 124 S., ISBN 978–3–402–12235–8 (Paperback).

Dass es bislang keine ausführlichere Untersuchung zur biblischen Hermeneutik der *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola gab, jedenfalls nicht im deutschen Sprachraum, war für die Verf. – Mitglied der Congregatio Jesu, Doktorin der Philosophie und Theologie sowie Dozentin für Biblische Theologie am Theologisch-Pastoralen Institut Mainz – „eine schmerzliche Entdeckung" (5). Die Defizitanzeige wurde jedoch zum Auslöser für ihre nun veröffentlichte Studie, die auf eine Masterarbeit an der Universität Fribourg zurückgeht. Dem eigenen Vorwort (5–8), in dem die Verf. eine „Reduktion von Schrifttexten in den Eucharistiefeiern in Exerzitienkursen" beklagt, die „eine einseitige Aufmerksamkeit" (6) auf ausgewählte Schriftstellen begünstige und damit „ein verkürztes Bild" vom Jesus der Evangelien vermittle, geht ein kurzes Vorwort von Franz Meures SJ (3 f.) voraus.

In der knappen, dichten Einleitung (9–22) geht die Verf. zunächst der Rolle der Hl. Schrift in den *Geistlichen Übungen* (= GÜ) nach: Eine rein „funktionale" Sicht sehe lediglich ein mit der Zeit vielleicht allzeit abrufbares „Repertoire von Textstellen bzw. Betrachtungspunkten" (10), bei genauerem Hinsehen erkenne man aber, dass trotz der von Ignatius vorgenommenen Auswahl (vgl. GÜ Nr. 261–312) ein ganzes Leben Jesu vorgelegt werde. Der mnemotechnische Effekt lasse den Exerzitanten das Leben Jesu verinnerlichen. Die spannende Frage lautet: „Wie kann man eine moderne biblische Hermeneutik für die geistliche Begleitung aus einer Leben-Jesu-Frömmigkeit spätmittelalterlicher Coleur entwickeln?" (13) Diese sei genau nicht „durch eine Evangelienfrömmigkeit zu ersetzen" (14). Denn immer geht es um die Begegnung mit dem Kyrios – also nicht nur um das Interesse am historischen Jesus, sondern um den erhöhten Christus. Nach einem Überblick über den Forschungsstand stellt die Verf. eine These auf, der zufolge es sich bei der Liste der Geheimnisse des Lebens Jesu, wie sie in den *Geistlichen Übungen* vorgelegt wird, „nicht (nur) um eine frühe Perikopenliste für den Begleiter der Exerzitien handelt, die heute einfach durch die Evangelien oder durch eigene Listen mit Schriftstellen ersetzt werden kann, sondern zugleich um ein memorierbares und meditierbares Leben Jesu, das der Exerzitant sich in Gedächtnis und Herz einprägen soll, um sein Leben daran anzugleichen" (21).

Diese These wird in dem mit „Untersuchung" überschriebenen Hauptteil (23–78) entfaltet: wann, wo und wie die Lebensereignisse Jesu, in Zusammenhang mit der

„Anwendung der Sinne“ eingeführt bzw. angeboten werden; welche Bedeutung das Kolloquium mit dem Gekreuzigten hat (GÜ Nr. 53); warum Ignatius mehr mit den *Passa* als mit den *Acta* Jesu konfrontiert. Dabei wird auch auf Aufzeichnungen zweier früher Gefährten von Ignatius Bezug genommen, auf Peter Fabers *Memoriale* („gendersensible Sprache“; 34) und auf die *Orationis observationes* von Jéronimo Nadal. Ihnen ist dann auch ein eigener Abschnitt gewidmet (vgl. 48–70). Christozentrik und Theozentrik der Exerzitien kommen zur Sprache und es wird erklärt, dass die Betrachtung der Lebensgeheimnisse mit dem Wahlprozess in den Exerzitien zusammenhänge (vgl. 46 f.). Interessant und spannend, weil wenig bekannt, ist der Hinweis auf das von Nadal entwickelte, 41 Perlen und ein Kreuz umfassende *Rosarium vitae Christi* (vgl. 64–70), das im Anhang vollständig dargestellt ist (vgl. 103–107), sowie auf ein zweites von ihm verwendetes Hilfsmittel zur Meditation des Lebens Jesu: einen „Bildband“ aus Kupferstichen mit Szenen des Lebens Jesu und entsprechenden Meditationsanregungen – die *Evangelicae historiae imagines* (vgl. 70–77), die Francisco de Borja mit Texten angereichert hat, „die vor einer modernen Ausgabe von 1912 überhaupt nicht gedruckt wurden, obwohl ein druckfertiges Manuskript vorlag“ (74).

Im Abschnitt „Theologische und hermeneutische Reflexion“ (79–101) versucht die Verf., das zuvor dargestellte „Potential“ (79) auszuschöpfen. Eine biblische Hermeneutik der Exerzitien sieht sich angesichts der Standards heutiger Exegese einerseits vor die „Gretchenfrage nach dem angemessenen christlichen Umgang mit dem Alten Testament“ (80) gestellt, andererseits zeigt die „*historia* der Exerzitien heutzutage ein janusköpfiges Gesicht“ (82). Eine wichtige Erkenntnis: „Die Exerzitien sind nicht antialttestamentarisch oder antijudaistisch, sondern aufgrund ihrer Christozentrik auf das Leben Jesu und damit die Evangelien fokussiert.“ (83) Die Verf. bringt mehrere konkrete Vorschläge für die „Umsetzung einer alttestamentlichen Erweiterung“ der verschiedenen Wochen in den Großen Exerzitien (vgl. 90–92) und regt außerdem „eine Wiederentdeckung der mnemotechnischen Dimension innerhalb des Exerzitienprozesses“ (100) an. Vergessene oder vernachlässigte Aspekte der Exerzitien wie etwa „die Lektüre oder die Verinnerlichung durch Memorieren des Lebens Jesu“ neu zu entdecken, müsse „heute mehr als zur Zeit des Ignatius im Raum der gesamten Heiligen Schrift“ (101) erfolgen.

Dass dabei viel Spiel- bzw. Entdeckungsraum möglich ist, zeigt anschaulich die Übersicht der „Geheimnisse“ im Anhang 3, wo diese parallel aufgeführt sind: Exerzitienbuch – Rosarium – Imagines (vgl. 109–117). Das in Quellen und Sekundärliteratur unterteilte Literaturverzeichnis (119–124) zeigt, dass es dafür vielfältige Ansätze gibt, die allerdings auch wirksam rezipiert und v. a. weitergeführt werden müssen. Das tut die vorliegende Studie anschaulich und überzeugend. A. R. Batlogg 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** 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

Zur digitalen Neuaufstellung von *Theologie und Philosophie*

Wie in Heft 2/2020 bereits angekündigt, werden mit Ende des Jahres die beiden Fachzeitschriften *Theologie und Philosophie* (ThPh) und *Zeitschrift für katholische Theologie* (ZKTh) vereinigt und ab Januar 2021 als *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* (ZTP) weitergeführt. Die Vierteljahresschrift *Theologie und Philosophie* erscheint mit dieser Ausgabe daher zum letzten Mal in ihrem bisherigen Format. In der ZTP werden künftig die wissenschaftlichen Abhandlungen und Buchbesprechungen noch stärker auf die Bereiche der Systematischen Theologie und Philosophie sowie auf ihre wechselseitige Interaktion zugeschnitten sein. Vor allem aber wird sich die Zeitschrift als Online-Journal präsentieren und sich so grundlegend für die digitale Zukunft rüsten. Der Erwerb einer Printausgabe wird weiterhin möglich sein.

Weil die ZTP ihren künftigen Weg ohne eine externe verlegerische Betreuung antreten wird, gilt es an dieser Stelle, einigen langjährigen Partnern Dank zu sagen. Als im Jahr 1926 die Jesuitenprofessoren der Theologischen Fakultät SJ des Ignatiuskollegs in Valkenburg (Niederlande) die Zeitschrift *Scholastik* gründeten – wie *Theologie und Philosophie* bis Ende 1965 hieß –, vertrauten sie den Druck und Vertrieb ihres geistigen Produkts dem Verlagshaus Herder an. Dieser Aufgabe ist der Verlag bis auf den heutigen Tag in einer äußerst zuverlässigen, verantwortungsvollen und kompetenten Weise nachgekommen. Für die jahrzehntelange exzellente und reibungslose Zusammenarbeit sei an dieser Stelle dem Verlag Herder aufrichtig gedankt, namentlich und stellvertretend für viele andere dem Geschäftsführer, Herrn Manuel Herder, und dem Leiter der Abteilung „Theologische Zeitschriften", Herrn Dr. Stefan Orth. Unser herzlicher Dank gilt ebenfalls der Setzerei Röser Media, besonders Herrn Ralph Delong, für die sehr gute Zusammenarbeit über die vergangenen Jahre sowie den Mitgliedern der Schriftleitung für ihr unermüdliches Engagement.

Die Idee einer gemeinsamen Zeitschrift ist keine Erfindung unserer Tage. Sie wurde bereits in der Planungsphase der *Scholastik* in den frühen 1920er Jahren und auch später immer wieder diskutiert. Wenn nun ab Januar 2021 diese alten Überlegungen Wirklichkeit werden, verbindet sich für die Zeitschrift damit ein wertvolles *magis*. Sie kann sich künftig nämlich auf die wissenschaftliche Expertise und personelle Unterstützung von gleich drei akademischen Einrichtungen im deutschsprachigen Raum – Frankfurt, Innsbruck und München – stützen, die von Jesuiten getragen oder mitgetragen sind. So wird die ZTP ihren Dienst an der Wissenschaft und dem Glauben der Kirche noch besser leisten können.

Wir freuen uns, wenn Sie uns auf unserem Weg in die Zukunft begleiten und der *Zeitschrift für Theologie und Philosophie* als Leser*in, Autor*in und als Abonnent*in weiterhin die Treue halten oder ihr das Vertrauen neu aussprechen. Ausführliche Informationen zur ZTP, inklusive zum Erwerb eines Online- oder Print-Abonnements, finden Sie auf unserer Webseite ztp.jesuiten.org.

Alexander Löffler 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** 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

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

95. Jahrgang · 2020

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

Hauptschriftleiter:
Stephan Herzberg, Alexander Löffler SJ, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

Mitglieder der Schriftleitung:
Dieter Böhler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

Redaktion:
Falk Hamann, Frankfurt am Main

Internet:
wwww.theologie-und-philosophie.de

Inhalt des 95. Jahrgangs

Abhandlungen

Arnold, Johannes: Mit Platon zur Erkenntnis Gottes? Der „philosophische Exkurs“ des Siebten Briefs bei Kelsos und Origenes 321
Braulik OSB, Georg: Die „ekklesiologischen“ Begriffe des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Gottesvolks 161
Halbig, Christoph: Gründe und göttliches Belieben 184
Hofmann SJ, Stefan: Die normative Bedeutung der Handlungsfolgen nach Thomas von Aquin 200
Kraschl OFM, Dominikus: Am Panentheismus führt kein Weg vorbei!? Ein einflussreiches Argument auf dem Prüfstand 508
Markl SJ, Dominik: Die Soziologie des babylonischen Exils und die göttliche Vergeltung bis zur „dritten und vierten Generation“ 481
Remmel, Daniel: Allerlösung als Freiheitsgeschehen? Eine Debatte analytischer Eschatologie zwischen Thomas Talbott und Jerry Walls 38
Schärtl, Thomas: Die Auferstehung Jesu denken. Ostern zwischen Glaubensgrund und Glaubensgegenstand 1
Specker SJ, Tobias: Kreative Passivität. Überlegungen zur theologischen Anthropologie im Gespräch mit Hartmut Rosa und Eberhard Jüngel 523
Wiertz, Oliver J.: Die Vernünftigkeit religiösen Glaubens im Zeitalter religiöser Vielfalt und der Dissens unter epistemisch Ebenbürtigen 362

Diskussion

Bruns, Christoph: Mehr Spielraum als gedacht? Eine kritische Auseinandersetzung mit Michael Seewalds Buch *Dogma im Wandel* 72
Bruns, Christoph: Zur Kernproblematik des Reformdiskurses in der katholischen Kirche 224
Seewald, Michael: Zur Kritik von Christoph Bruns an *Dogma im Wandel* 83

Beiträge

Hogenmüller, Boris: Die Relectiones Melchioris Cani (1547/1548). Bemerkungen zu Gattung, Inhalt und Bedeutung der Festvorlesungen 546
Irlenborn, Bernd: Eine neue Variante des Atheismus. Zu Tim Cranes Deutung der Religion 406
Niederbacher SJ, Bruno: Ein Eliminativismus moralischer Eigenschaften auf dem Prüfstand 558
Stoll, Christian: Das Individuelle verstehen. Anmerkungen zu Vittorio Hösles *Kritik der verstehenden Vernunft* 93
Vechtel SJ, Klaus: Karl Rahner. Seine Quellen und theologischen Orte 393
Wahlberg, Åke: Welche Philosophie braucht die Theologie? 245

Buchbesprechungen 103, 255, 418, 572

Verzeichnis der Verfasser/Beiträger/Herausgeber besprochener Bücher 2020

Ach, J. S. 572
Alois von Taizé 474
Appel, K. 445
Arndt, A. 443
Arndt, A. (Hg.) 443
Arnold, C. 146, 299
Axt-Pscalar, Ch. 594

Bacher, Ch. 117
Bağraç, M. 579
Bara Bancel, S. 117
Barash, J. A. 589
Barbato, M. 464
Batthyány, Ph. 123
Bauer, Ch. 462
Baumann, N. 143
Beckermann, A. 109
Bektovic, S. 583
Benasso, M. 264
Benga, D. 464
Bernhart, J. 599
Beutler, J. 149
Bier, G. 463
Bischof, F. X. 461
Bleyer, B. 144
Bloch, G. 283
Böhler, D. 149
Bohlken, E. (Hg.) 272
Borgolte, M. 578
Borowski, M. 470
Boulnois, O. 578
Bove, L. 628
Brague, R. 578
Braulik, G. 622
Brekke, Ø. 585
Breul, M. 292
Brodkorb, C. 302
Brodkorb, C. (Hg.) 301
Büntrup, G. 264
Burkhard, D. 300, 301, 302, 303
Burkhard, D. (Hg.) 301
Bürkle, J. 303
Buß, G. 140
Buzzi, F. 129
Bykova, M. F. 445

Carls, R. 257
Castelli, E. F. 459
Chittilappilly, P.-Ch. (Hg.) 148
Christoffersen, S. A. 584
Coll, M. 461
Coriando, P.-L. 104
Coriando, P.-L. (Hg.) 103
Costa, J. 579
Cubillos, C. 117
Cuozzo, G. 117

Dahlke, B. 147
Dahlke, B. (Hg.) 145
Dainese, D. (Hg.) 133
Dantscher, J. 149
De Candia, G. 449
de Gaál, E. 579
de Keijzer, J. I. 314
Deng, N. 264
Dettinger, F. 594
Deusel, A. Y. 622
Dierken, J. 444
Disse, J. 584
Dober, B. 591
Dormandy, K. 109, 265
Drobinski, M. 466

Ebert, P. 584
Enders, M. 581
Enders, M. (Hg.) 578
Engel, U. 474
Ernesti, J. 146
Ewerszumrode, F. 146

Feser, E. 255
Figal, G. 418
Filippi, E. 117
Fink, U. 461
Fischer, N. 103
Flothow, M. 594
Franziskus (Papst) 629, 630
Fresacher, B. 462
Frey, M. 294
Frisch, Th. 594
Fürst, G. 299

Gäb, S. 264
Gäde, G. 580
Ganz, K. 474
Gasser, G. 264, 470
Gasser, G. (Hg.) 262
Geck, Ph. J. 477
Gerhardt, V. 471, 594
Gertler, Th. 149
Göcke, B. P. 264, 462, 469
Göcke, B. P. (Hg.) 142, 469
Goebel, B. 580
Goebel, B. (Hg.) 578
Goppel, A. 575
Graham, G. 585
Grøgaard, St. 583
Grössl, J. 264
Grotz, St. 118
Grün, A. 474
Gutmann, Th. 574

Habermas, J. 286
Hahn, J. 144
Halbig, Ch. 573
Hardy, J. 573
Hein, C.-D. 277
Heller, J. G. 581
Hengstermann, Ch. 469
Henrici, P. 461
Henriksen, J.-O. 584
Henrix, H. H. 304
Hermanni, F. 594
Herrmann, F.-W. von 104
Herzberg, St. 148
Heynes, Z. 474
Hoesch, M. 574
Hoesch, M. (Hg.) 572
Höhn, H.-J. 149, 463, 600
Holzem, A. 299
Holzem, A. (Hg.) 298
Homolka, W. 617
Huber, W. 597
Huebenthal, S. 149
Hueck, J. (Hg.) 115

Icard, S. 146
Ifergan, P. 590

Jaeschke, W. 443
Jall, A. 310
Jansen, L. 144
Jaster, R. (Hg.) 109
Jaworski, W. 424
Jehle, F. 460
Joas, H. 434
Jollivet, S. 590
Jones, P. D. (Hg.) 614
Jørgensen, D. 584
Joseph, R. 147

Käfer, A. 464
Kanzian, Ch. 105
Karydas, D. 444
Kasper, W. 147, 306
Kehl, M. 150
Kern, U. 112
Kervégan, J.-F. 589, 591
Kijewska, A. 117
Kloster, S. Th. 585
Kluitmann, K. 474
Knapp, M. 470, 603
Knop, J. 463
Knop, J. (Hg.) 461
Knorn, B. 145
Knorn, B. (Hg.) 145
Kobusch, Th. 470
Koch, K. 313
Koistinen, T. 585
König, K. 579
Köppe, M. 444
Kramp, I. M. 632
Krebs, A. 464
Kreiner, A. 264
Krüger, M. D. 153
Kürpick, E. 474
Kustermann, A. P. 300, 301
Kutschera, F. von 110, 438

Laarmann, M. 146
Lamberigts, M. 146
Lang, S. 146
Laube, M. 262
Laukötter, S. (Hg.) 572
Lindeijer, M. 461
Lintner, M. M. 474
Lissek, M. 581
Lochbrunner, M. 308
Löffler, W. 111, 263
Lohfink, G. 451

Männer, A. 137
Markschies, Ch. 452
Marschler, Th. 143, 263, 470
Mawson, M. (Hg.) 474
Meixner, U. 471
Melloni, A. (Hg.) 133
Mertes, K. 474
Mjaaland, M. T. 583
Mjaaland, M. T. (Hg.) 582
Möhring-Hesse, M. 144
Mohseni, A. 574
Montejo, G. 146
Muders, S. 574

Müller, G. L. 471
Müller, J. 580
Müller, K. 143, 471
Müller, W. 473, 474
Müller-Salo, J. 574
Münch, M. 607
Mutschler, H.-D. 269

Nachi, J. 581
Nagel, R. 584
Neubrand, M. 143
Neuner, P. 594
Nida-Rümelin, J. 274
Niederbacher, B. 263
Nimmo, P. T. (Hg.) 614
Noller, J. 430, 594
Noller, J. (Hg.) 593
Nonnenmacher, B. 583

Oberdorfer, B. 313
Oberdorfer, B. (Hg.) 312
Oberholzer, P. 459
Oberholzer, P. (Hg.) 459

Pannenberg, W. 594
Pelz, Ch. 469
Pelz, Ch. (Hg.) 469
Perkams, M. 579
Petzel, P. (Hg.) 623
Petzold, M. 445
Pfister, M. 302
Philipse, H. 111
Pollmann, A. 572
Pöltner, G. 103
Pucher, R. 474

Quante, M. 574

Raab, F. 462
Rahner, J. 463
Reck, N. 619
Reck, N. (Hg.) 623
Recki, B. 594
Regoli, R. 460
Reich, J. 118
Reinhardt, K. 116
Reitemeyer, U. 444
Renz, M. 158
Ricken, F. 262
Riegel, U. 144
Roca, R. 460
Röck, T. 105
Röck, T. (Hg.) 103
Roesner, M. 575
Rohs, P. 470
Rosenberger, M. 624
Ruh, U. 464
Runggaldier, E. 105
Rüther M. 574

Samerski, St. 143
Sans, G. 106, 594
Sans, G. (Hg.) 593
Sass, H. von 262
Sattler, D. 464
Schärtl, Th. 263, 471
Schatz, K. 462
Scheingraber, St. 150
Schenk R. 582
Schleiff, M. 420
Schmider, Ch. 302
Schmid, J. 460
Schmidt, E. 263
Schmidt, G. 461
Schmitt, H. (Hg.) 473
Schmidt-Leukel, P. 262
Schmücker, R. 572
Schneider, Ch. 118, 469
Schneider, R. 469, 594
Schüller, Th. 463
Schulte, P. 110
Schulte, P. (Hg.) 109
Schulz, H. 264
Schumacher, U. 462
Schüßler, I. 104
Schuster, J. 148
Schwaetzer, H. 116
Schwaetzer, H. (Hg.) 115
Schwienhorst-Schönberger, L. 143
Seewald, M. 463
Seewald, M. (Hg.) 461
Seibert, Ch. 263
Seidel, J. 143
Serrão, A. V. 443
Shahar, G. (Hg.) 588
Söding, Th. 313
Söding, Th. (Hg.) 312
Søvik, A. O. 585
Stahl, H. 121
Steilen, F. 590
Steilen, F. (Hg.) 588, 591
Steiner, N. 456
Stock, K. 302
Stoellgers, Ph. 583
Stoffers, J. 471
Straßberger, E. U. 317
Strummiello, G. 103
Stuckrad, K. von 429
Suárez, F. 446
Svenungsson, J. 584

Tapp, Ch. 262, 263
Tatschmurat, C. 474
Tetens, H. 111, 470
Theobald, M. 622
Thiede, W. 155
Thies, Ch. (Hg.) 272
Timmermann, F. 265
Tomasoni, F. 444
Trescher, St. 610
Trüper, H. 590
Tück, J.-H. 619, 622
Tück, J.-H. (Hg.) 621

Urban, Th. 466

Vannier, M.-A. 116
Vannier, M.-A. (Hg.) 115
Vechtel, K. 146, 149
Verweyen, H. 297
Vettorello, L. 580
Viertbauer, K. 262, 264
Viertbauer, K. (Hg.) 262
Vogt, M. 472
Vollet, M. (Hg.) 115
Vorner, I. 149

Wachter, D. von 262
Walter, P. 146
Walther, M. 278
Weaver, T. 584
Weber, F. 474
Weckwerth, Ch. 443, 445
Weidemann, Ch. 110
Weidenfeld, N. 274
Weidner, V. 264
Wenz, G. 594
Werlen, M. 473
Wiertz, O. J. 148, 262, 263
Winter, St. 144
Wischmeyer, J. 146
Witschen, D. 266
Witt, H. 131
Wolf, F. O. 443
Wolf, H. 299, 300, 473
Wollbold, A. 144

Yos, R. 126

Zackariasson, U. 585
Zeyer, K. 117
Zeyer, K. (Hg.) 115
Ziegler, Ph. G. (Hg.) 474
Zimmermann, W. 299
Zimmermann, W. (Hg.) 298
Zinkel, G. 474
Zukic, T. 474

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2020

Ansorge, D. 600-603
Arnold, J. 321-361

Bambauer, Ch. 115-118
Bär, M. 153-155
Batlogg, A. R. 137-140, 150-153, 464-466, 466-468, 472-473, 473-474, 593-594, 594-596, 597-599, 619-621, 623-624, 628-629, 629-630, 630-632, 632-633
Beutler, J. 297-298
Böhm, S. 430-434
Braulik, G. 161-183
Bruns, Ch. 72-82, 224-244
Buckenmaier, A. 304-306

Fischer, N. 112-115, 578-582

Grube, E. 575-578

Hainthaler, Th. 133-137
Halbig, Ch. 184-199
Hamann, F. 418-420
Hanke, Th. 278-282
Heereman, F. von 158-160, 610-613
Hofmann, P. 131-132
Hofmann, St. 200-223, 624-627
Hogenmüller, B. 546-557
Höhn, H.-J. 286-292
Hoye, W. J. 121-123

Irlenborn, B. 406-417

Jünger, E. 106-109

Kneer, M. 294-297
Koch, B. 274-277
Kraschl, D. 508-522
Krienke, M. 129-131

Löser, W. 306-308, 308-310, 312-314, 451-452, 472-473, 617-619, 621-623
Lüttich, St. 449-450
Lutz, R. 266-269, 272-274, 317-320

Markewitz, S. 429-430
Markl, D. 481-507
Meyer, Th. 572-575

Nass, E. 123-126
Niederbacher, B. 558-571

Ollig, H.-L. 103-106, 126-128, 148-150, 257-262, 269-272, 420-424, 434-438, 438-443

Paprotny, Th. 301-304, 310-312
Pinjuh, J.-M. 446-449, 452-455

Rediker, B. 591-593
Remmel, D. 38-71
Ricken, F. 265-266, 277-278

Sans, G. 118-121
Sauter, I. 588-591
Schärtl, Th. 1-37
Schatz, K. 459-461, 461-464
Schmerbauch, M. 140-142, 599-600
Schroffner, P. 142-145, 283-286, 314-317, 443-446, 469-471, 474-477, 477-480, 582-585, 603-607, 607-610, 614-617
Schuler, J. 145-148, 255-257
Seewald, M. 83-92
Specker, T. 523-545
Steiner, N. 298-301
Stoll, Ch. 93-102

Vechtel, K. 393-405
Viertbauer, K. 292-294

Wahlberg, Å. 109-112, 245-254, 262-265
Watzka, H. 424-428
Wiertz, O. J. 585-588
Wohlmuth, J. 456-459

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** 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