

Beatus Petrus apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit

Beobachtungen zum Traditionsbegriff in den ältesten Papstbriefen

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN SJ

Bei der Beschäftigung mit den ältesten Papstbriefen bis Leo dem Großen einschließlich fällt unter anderem die Rolle auf, die der theologische Begriff der Überlieferung in ihnen spielt. Wir versuchen im Folgenden, diesen Begriff näher zu bestimmen und gehen dabei in vier Schritten vor: Nach einem Blick auf die vor- und außerrömische Verwendung des Begriffs befassen wir uns zunächst mit der Berufung der Päpste auf die Tradition der Väter. Dann nehmen wir ihre Berufung speziell auf die Überlieferung des Petrus, ihres Amtsvorgängers, in den Blick. Anschließend behandeln wir im Lichte des Vorangegangenen den besonderen Fall des Papstes Stephanus, der mit seinem Satz *Nihil innovetur nisi quod traditum est* in die Geschichte eingegangen ist, und fragen schließlich, was die Untersuchung des römischen Traditionsbegriffs für das Verständnis des römischen Primats ergibt.

1. Außer- und vorrömische Berufung auf die Tradition der Väter

Was den außer- und vorrömischen Begriff der Tradition angeht, so brauchen wir nicht weit auszuholen. Der Begriff wurde in der Vergangenheit ausführlich untersucht¹; zudem verfügen wir über eine Zusammenfassung dieser verschiedenen Recherchen aus der Feder von Michael Fiedrowicz², der sie folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Am Anfang war die Überlieferung. Mit diesem Wort ließe sich das Leben der Kirche seit ihren frühesten Anfängen charakterisieren.“³ – Wir beschränken uns hier darauf, einige charakteristische Belege für den altkirchlichen theologischen Begriff der Tradition vorzulegen und auf seine wesentlichen Aspekte hinzuweisen.

Fiedrowicz bezeichnet Irenäus von Lyon als den „ersten Theoretiker des Überlieferungsgeschehens“⁴. Charakteristisch für ihn sind Formulierungen wie die folgenden:

Das ist die Verkündigung der Wahrheit [...] und der Weg des Lebens, den die Propheten vorhergesagt haben und Christus ausgeführt hat und die Apostel überliefert

¹ Vgl. *H.-J. Sieben*, *Voces: eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918–1978)*, Berlin 1980, 162 f., 413 f.; *M. Fiedrowicz*, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg i. Br. 2007, 45, Anm. 2; *ders.*, *Handbuch der Patristik. Quellentexte zur Theologie der Kirchenväter*, Freiburg i. Br. 2010, 66.

² *Fiedrowicz*, *Theologie*, 44–96.

³ Ebd. 45.

⁴ Ebd. 49.

(*παραδιδόναι*) haben, die Kirche aber in der ganzen Welt ihren Kindern weitergibt. Man soll sie (scil. die Wahrheit) auch in aller Sorgfalt *bewahren*.⁵ – Diese Botschaft, die sie empfangen hat (*παραλαμβάνειν*), und diesen Glauben [...] bewahrt (*φυλάττειν*) die Kirche, obwohl sie über die ganze Erde verbreitet ist, so sorgfältig, wie wenn sie in einem einzigen Haus wohnte. Und sie glaubt so daran, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte, und verkündet, lehrt und überliefert (*παραδιδόναι*) das, als hätte sie nur einen Mund. Denn wenn auch die Sprachen überall in der Welt verschieden sind, so ist doch der Inhalt der Überlieferung (*παράδοσις*) (überall) ein und derselbe.⁶

In der *praefatio* des 5. Buches seines *Adversus haereses* schreibt der Bischof von Lyon:

Die Verkündigung der Kirche habe ich klar erwiesen. Zwar hatten die Propheten sie schon verkündigt [...], aber vollendet hat sie erst Christus; die Apostel aber haben sie *überliefert* (*tradere*), und von ihnen hat sie die Kirche überall auf der Welt *übernommen* (*accipere*); sie allein *bewahrt* (*custodire*) sie treu in der ganzen Welt und *überliefert* (*tradere*) sie ihren Kindern.⁷

Was die Überlieferung betrifft, so betont Tertullian die Exklusivität der apostolischen Zeugen und der von ihnen gegründeten und dieses Zeugnis weitergebenden Kirchen:

Wenn der Herr Christus Jesus die Apostel aussandte zu verkündigen, darf man keine anderen Verkündiger gelten lassen als die, die Christus einsetzte [...]. Dann steht ebenso fest: Jede Lehre, die mit jenen apostolischen Kirchen als den Stammmüttern und Ursprüngen (*matrix et origo*) des Glaubens übereinstimmt, hat als Wahrheit zu gelten, da sie zweifellos das besitzt, was die Kirchen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott *empfangen* (*accipere*).⁸

Wenn es bei Tertullian weiter heißt: *ceterum quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum*⁹, dann übersetzt Jan Nicolaas Bakhuizen van den Brink ganz bewusst *tradere* mit ‚offenbaren‘: „Tertullian denkt nicht an die apostolische Zwischenkunft oder Übermittlung, sondern meint *traditum* in ganz direktem Sinn als von Gott offenbart.“¹⁰ Aus weiteren frühchristlichen Stellen ergibt sich für den Patrologen: „Gott kann also das Subjekt von *tradere* sein: Das Verbum bedeutet dann offenbaren und das Substantiv *traditio*: göttliche Offenbarung.“¹¹

Nennen wir nach den frühkirchlichen Zeugnissen für den theologischen Begriff der Tradition einige Beispiele aus dem 4. und 5. Jahrhundert. Der Satz des Athanasius von Alexandrien

Unser Glaube ist der rechte, denn er nimmt seinen Ursprung (*ὀρωμένη*) sowohl aus der apostolischen Lehre als auch aus der *Überlieferung* (*παράδοσις*) der Väter; er erhält seine Bestätigung (*βεβαιουμένη*) aus dem Neuen und dem Alten Testament¹²

⁵ Epideixis (armenisch überliefert) 98 (FC 8/1: 96) [Hervorhebung im Zitat: H.-J. S.].

⁶ adv. haer. 1,10,2 (FC 8/1: 200,5–12).

⁷ adv. haer., praefatio zu Buch 5 (FC 8/5: 20,7–11; Übers. geringfügig verändert).

⁸ praescr. haer. 21,1 und 21,4 (FC 42: 268,6–8 und 16–19; Übers. geringfügig verändert).

⁹ praescr. haer. 28,3 (FC 42: 286,2 f.).

¹⁰ Traditio im theologischen Sinne, in: VigChr 13 (1959) 65–86, hier 71.

¹¹ Ebd. 71.

¹² ep. Adelph. 6 (PG 26: 1080A).

spiegelt einen fortgeschrittenen Begriff der Tradition wider. Während der umfassende frühkirchliche Begriff noch kein schriftliches Pendant oder Gegenüber kannte, ist das nun durchaus schon der Fall. Altes und Neues Testament dienen zur ‚Bestätigung‘ der Tradition. Fiedrowicz kommentiert den Satz: „Wenn Athanasius zwischen Ursprung und Bestätigung des rechten Glaubens unterschied, das eine der lebendigen Überlieferung, das andere dem schriftlichen Zeugnis zuwies, so hatte er mit dieser Differenzierung sehr genau die Auffassung der patristischen Epoche über das Zueinander von Schrift und Tradition zum Ausdruck gebracht. Als erste, grundlegende Erkenntnisquelle der Glaubenswahrheit galt den Kirchenvätern die Überlieferung, wie sie sich in der Kirche von den Aposteln herleitete.“¹³

Wenn Athanasius an Serapion schreibt:

Lasst uns die ursprüngliche *Überlieferung* (παράδοσις) sowie die Lehre und den Glauben der katholischen Kirche betrachten, den der Herr gegeben, die Apostel verkündet und die Väter bewahrt haben,¹⁴

dann haben wir dieselbe Kette der Tradenten vor Augen, wie sie die Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts bezeugen: Christus – Apostel – Väter. Basilius von Cäsarea schreibt gegen die Häretiker seiner Zeit:

Aber trenne nicht Vater, Sohn und Heiligen Geist; die *Überlieferung* (παράδοσις) halte dich davon ab. So hat der Herr gelehrt, so haben es die Apostel verkündet, so die Väter bewahrt und die Märtyrer bestätigt.¹⁵

Epiphanius von Salamis schließlich warnt davor, die Kirche zu bekämpfen, denn deren Söhne haben von den heiligen Vätern, das heißt von den heiligen Aposteln, den Glauben *empfangen*, um ihn zu bewahren, zugleich aber auch, um ihn ihren eigenen Kindern zu *überliefern* und zu verkünden. Werdet auch ihr Söhne von diesen hier, teuerste Brüder, und *überliefert* auch euren Kindern die Lehre.¹⁶

Fassen wir mit Fiedrowicz zusammen: „Im Überlieferungsprinzip manifestierte sich die Grundüberzeugung der frühen Kirche, dass der Glaube nur in der geschichtlichen Kontinuität der Glaubenden gegenwärtig sei, nur in ihr, nicht ohne sie oder gegen sie gefunden werden könne.“¹⁷

Die vorstehenden Zitate formulieren das Überlieferungsgeschehen in der Alten Kirche zwar auf je leicht variierende Weise, und wir haben es nicht mit fertigen Formeln zu tun. Eine Grundstruktur lässt sich jedoch in diesen verschiedenen Formulierungen deutlich erkennen: Es gibt auf der einen Seite eine mehr oder weniger lange Kette von Tradenten, von Trägern der Überlieferung; auf der anderen Seite werden diesen Tradenten bestimmte Tätigkeiten zugeschrieben. Die Kette der Tradenten kann mit Gott (so Tertullian), mit den Propheten (so Irenäus), mit den Aposteln (so Tertullian, Athanasius und

¹³ Fiedrowicz, Theologie, 44.

¹⁴ ep. ad Serap. 1,28 (Athanasius Werke I/4: 519,27–520,1).

¹⁵ Hom. contra Sabellianos 6 (PG 31: 612B).

¹⁶ Ancoratus 118,5 f. (GCS 25: 146,7–11).

¹⁷ Fiedrowicz, Theologie, 50.

Basilius), mit Christus (so Athanasius) beginnen, sie kann insgesamt kürzer oder länger sein; immer jedoch geht es um das Gleiche: die Überlieferung, die Tradition des Glaubens. Es kann diese Überlieferung allein und als solche im Blick sein, sie kann aber auch wie bei Athanasius einer schriftlichen Fassung gegenübergestellt sein.

Den mehr oder weniger zahlreichen Tradenten wird, zweitens, eine Reihe von für sie spezifischen Tätigkeiten zugeschrieben: verkünden, bestätigen, überliefern, lehren, bewahren, empfangen usw. Für unseren Zusammenhang sind dabei von besonderer Bedeutung das *Überliefern* und das ihm entsprechende *Empfangen*.

Wenn man in den verschiedenen Formulierungen des in der Sache identisch bezeugten Überlieferungsgeschehens außer den Tradenten und den für sie spezifischen Tätigkeiten auch noch weitere Aspekte unterscheidet, so ergibt sich ein Schema von fünf Elementen: erstens der Ursprung der Überlieferung (Christus selbst beziehungsweise die Apostel), zweitens der Zielpunkt der Überlieferung (die derzeitige Kirche), drittens die zwischen dem Ursprung und dem Zielpunkt stehenden Vermittler (die Väter/Vorfahren usw.), viertens ihre jeweiligen Aktivitäten (überliefern und empfangen), und fünftens der Inhalt der Tradition (der Glaube beziehungsweise die Sitten betreffende Verordnungen).

2. Berufung auf die Vätertradition

2.1 Förmliche Berufungen

Wir gehen davon aus, dass die römische Kirche, was die Bedeutung der Überlieferung angeht, keine Sonderrolle spielt, sondern sich ihr gegenüber wie jede andere damalige Kirche verhält, stellen dann aber doch fest, dass es in ihr zwei Arten von Überlieferung gibt: Die Päpste berufen sich einerseits allgemein auf die Väter beziehungsweise die Vorfahren, andererseits speziell auf ihren ‚Vater‘, nämlich auf Petrus. Wir werden im Folgenden die beiden verschiedenen Berufungen je gesondert erfassen und analysieren.

Andererseits findet die Berufung auf die Väter allgemein beziehungsweise auf Petrus speziell entweder explizit in mehr oder weniger vollständigen Formulierungen statt oder eher implizit in stark abgekürzten, oft nur einen einzigen Aspekt zur Sprache bringenden Aussagen. Entsprechend behandeln wir zunächst die förmlichen Berufungen, dann die zweite genannte Kategorie.

Die erste förmliche Berufung auf die Tradition der Väter in den ältesten Papstbriefen finden wir im Schreiben von Papst Julius an die östlichen Bischöfe aus dem Jahre 341. Der Papst kritisiert hier die von den Adressaten gegen Athanasius ergriffenen Maßnahmen. Diese stellen eine gegen die Kirche begangene Neuerung dar, heißt es, und Julius fährt fort:

Denn welcher kirchliche Kanon oder welche apostolische Tradition (παράδοσις ἀποστολική) gestattet es, wo doch die Kirche in Frieden lebte und so viele Bischöfe in Eintracht waren [...]?¹⁸

Im Schlussteil des Briefes, wo Julius Bilanz zieht, wird er noch deutlicher:

[...] so haben die Väter nicht überliefert (οὐχ οὕτως οἱ πατέρες παραδεδώκασιν), hier ist ein anderes Modell (τύπος), ein neuartiges Vorgehen vorhanden. Ich beschwöre euch, [...]!¹⁹

Während Julius bei seiner Berufung auf die Vätertradition die Kirchenordnung beziehungsweise -disziplin im Auge hat, geht es seinem Nachfolger Liberius in seinem Brief an Eusebius von Vercelli aus dem Jahre 354 um den Glauben der Kirche als solchen. Er und die übrigen Gesandten sollen sich vor dem Kaiser dafür einsetzen, schreibt der Papst,

damit der von den Aposteln der katholischen Kirche überlieferte Glaube (*fides quae ab apostolis tradita est catholicae ecclesiae*) auf keine Weise verletzt werden könne.²⁰

Für Liberius' Nachfolger, Damasus, ist dann der apostolische Glaube in seinem Brief an die östlichen Bischöfe (zwischen 377 und 381) „hauptsächlich“ der,

der in Nicaea von den Vätern schriftlich festgelegt worden ist [...]. Denn wir haben eine [...] Formel (τύπος) festgesetzt, dass, wer sich als Christ bekennt, das bewahren (φυλάττειν) muss, was von den Aposteln überliefert worden ist (παρὰ τῶν ἀποστόλων παρεδόθη), wie der heilige Paulus sagt: Wenn jemand euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt (παρалаμβάνειν), der sei verflucht (Gal 1,9).²¹

Der übernächste Nachfolger des Damasus, Anastasius, gibt in einem Brief an seinen Bischofskollegen Venerius von Mailand (400/1) seiner Freude darüber Ausdruck,

dass Italien, entbrannt von göttlichem Eifer und Bemühen, auf dem gesamten Erdkreis siegreich den den Aposteln überlieferten und von den Vorfahren übernommenen Glauben unversehrt bewahrte (*integram fidem apostolis traditam locatamque maioribus*).²²

Es kommt uns bei diesem Zitat nur auf die förmliche Berufung, nicht auf die historische Wahrheit an!

Ein Zeugnis für die schon bei den älteren christlichen Autoren belegte Kette der Tradenten legt auch Coelestin in seinem Brief an den Klerus und die Gemeinde von Konstantinopel aus dem Jahre 430 ab, wenn er über Nestorius schreibt:

Was können wir von dem erhoffen, der über unseren Gott anders redet, als dieser selbst über sich, als die Apostel über ihn überliefert haben? Ich weiß es nicht.²³

¹⁸ ep. 1,30,1 (Die ältesten Papstbriefe, FC 58/1: 114,13–15).

¹⁹ ep. 1,34,5 (FC 58/1: 126,22–128,3). – Auf die auch hier schon erwähnte Petrustradition gehen wir weiter unten ein.

²⁰ ep. 4,2 (FC 58/1: 158,12 f.).

²¹ ep. 5 (FC 58/1: 224,1–9).

²² ep. 2 (FC 58/2: 356,2–5).

²³ ep. 6,6 (FC 58/3: 778,7–9).

In seinem Brief an die Synode von Ephesus aus dem Jahre 431 reflektiert Coelestin über Mt 28,19 und vergleicht dabei den Anfang der Verkündigung mit ihrem Fortgang:

Eure Brüderlichkeit erkennt, dass wir einen allgemeinen Auftrag erhielten. Er, der sie auf diese Weise alle gemeinsam beauftragt hat, wollte, dass wir auch alle handeln. Es ist notwendig, dass wir dem Amt unserer Vorgänger folgen. Lasst uns alle die Mühen derer auf uns nehmen, denen wir alle in unseren Ämtern nachgefolgt sind! Gehen wir sorgfältig mit dem von ihnen Verkündeten um! Gemäß der Mahnung des Apostels (vgl. Gal 1,9) dürfen wir nach ihm keine andere Verkündigung zulassen. Die Bewahrung des Überlieferten ist nicht weniger wichtig als das Amt des Überlieferers (*non est minor tradentis officio custodia traditorum*). Die Apostel mögen sich rühmen, den Glauben gesät zu haben, unsere Sorge soll darin bestehen, ihn zu bewahren (*custodire*), damit unser Hausvater, dem allein das Gedeihen zugeschrieben wird (vgl. 1 Kor 3,7), bei seiner Ankunft unverfälschte und vielfältige Frucht vorfindet.²⁴

Während Berufungen auf die Väter²⁵ bei den Vorgängern von Papst Leo eher nur sporadisch vorkommen, wie wir gesehen haben, häufen sich diese bei ihm.²⁶ Eine Erklärung hierfür ist nicht nur der Umstand, dass von Leo viel mehr Briefe überliefert sind als von seinen Vorgängern, sondern auch die Tatsache, dass die Konzeption einer solchen Berufung bei ihm stärker ausgebildet ist und bei ihm gewissermaßen ihren Höhepunkt unter den altkirchlichen Päpsten findet. Dies zeigt sich deutlich in seinem Brief an Proterius von Alexandrien aus dem Jahr 453. Im Zusammenhang geht es um die Behauptung des Papstes, sein Schreiben an Flavian beruhe auf der Tradition der Väter. Wichtig an dieser Stelle ist auch, dass Leo seinen Anspruch, die Lehre der Väter wiederzugeben, durch den Hinweis auf schriftliche Zeugnisse belegt:

Das Volk aber und den Klerus [...] möge dein Eifer so zum Wachstum im Glauben ermuntern, dass du [ihnen] beweist, dass du nichts Neues lehrt, sondern den Herzen aller das einprägst, was die Väter verehrungswürdigen Angedenkens einmütig verkündeten und lehrten, mit welchem unser Schreiben völlig übereinstimmt. Das aber musst du nicht bloß durch deine eigenen Worte dartun, sondern auch durch das Vorlesen der Erklärungen [deiner] Vorgänger, damit das Volk Gottes erkennt, es werde ihm durch die gegenwärtige Lehre das eingepreßt, was unsere Väter von ihren Vorfahren erhalten und ihren Nachkommen überliefert haben (*et acceperunt a praecedentibus suis et posteris tradiderunt*).²⁷

Man sollte sich durch diesen Text davor warnen lassen, alle Berufungen auf die Väter grundsätzlich als bequeme und billige Floskeln abzutun, die es einem Autor erlauben, beliebige Behauptungen aufzustellen, ohne für die-

²⁴ ep. 9,2 (FC 58/3: 800,3–12).

²⁵ Papst Leo gibt in einem Schreiben an Kaiser Theodosius so etwas wie eine Definition von „Kirchenvater“: „In der ganzen Welt sind die bekannt und offenkundig, die vor uns, sei es in der griechischen oder in der lateinischen Sprache, in der Verkündigung der katholischen Wahrheit hervorleuchteten, zu deren Wissenschaft und Lehre (*scientia et doctrina*) auch einige unserer Zeit hinzukommen, aus deren Schriften eine ebenbürtige und vielseitige Unterweisung (*instructio*) hervorgeht“ (ep. 69,1 [PL 54: 890B–C]).

²⁶ Vgl. hierzu A. Lauras, Saint Léon le Grand et la tradition, in: RSR 48 (1960) 166–184.

²⁷ ep. 129,2 (PL 54: 1076C–1077A).

selben einen Beweis antreten zu müssen. Die Berufungen auf die Väter gehen vielmehr aus einer grundsätzlichen Haltung und Erwartung hervor, die darin besteht, dass die Wahrheit ‚überliefert‘ ist und dass sie gegebenenfalls auch durch ‚überlieferte‘ Texte wie im Fall des *Tomus ad Flavianum* nachgewiesen werden kann.

Auch der folgende Brief an Kaiser Marcian aus dem Jahr 454 ist ein Zeugnis dafür, dass Leos Berufung auf die Tradition der Väter zumindest fallweise mit dem Anspruch verbunden ist, diese Berufung auch durch schriftliche Zeugnisse beweisen zu können. Der neue Bischof von Alexandria, Proterius, soll seine Gegner auf folgende Weise überzeugen:

Was sie also durch eigenes Bemühen nicht fassen können, soll ihren Ohren in geeigneter Weise eingeprägt werden. Damit es aber nicht den Anschein hat, als ob der Genannte etwas Neues vorbringe und aus Eigenem rede, sollen die Schriften der ehrwürdigen Väter, die jener Kirche vorstanden, vorgelesen werden und sollen die [Gläubigen] kennenlernen, was der selige Athanasius, was Theophilus, was Cyrillus, was auch andere östliche Lehrer bezüglich der Menschwerdung des Herrn dachten, damit sie sich nicht durch die wieder aufkeimenden Irrtümer täuschen lassen [...].²⁸

Im Hinblick auf das vom Kaiser einberufene Konzil von Chalcedon ermahnt Leo im Jahre 451 den Kaiser Marcian, dafür zu sorgen,

dass ihr auf der gegenwärtigen Synode über den Glauben, den unsere seligen Väter als den ihnen von den Aposteln überlieferten (*ab apostolis sibi traditam*) verkündigten, nicht nochmals, als ob er zweifelhaft wäre, verhandeln (*retractare*) lasst, noch gestattet, dass das, was schon längst durch die Autorität der Vorfahren verdammt worden ist, durch neuerliche Versuche wieder angeregt werde, sondern dass ihr vielmehr den Auftrag erteilt, dass die Bestimmungen der alten nicaenischen Synode bestehen bleiben, die Erklärung der Häretiker aber beseitigt werde.²⁹

In einem anderen, ebenfalls vor dem Konzil von Chalcedon an den Kaiser gesandten Brief gibt Leo seiner Hoffnung Ausdruck,

dass in den Herzen von keinem der Bischöfe eine Spur der nestorianischen oder eutychnischen Gottlosigkeit zurückbleibt, weil der katholische Glaube, den wir vom Geiste Gottes durch die heiligen Väter lernten und lehren (*per sanctos patres a beatis apostolis didicimus et docemus*), keinen von diesen beiden Irrtümern umherschleichen lässt³⁰.

Interessant an dieser förmlichen Berufung auf die Väter ist der Hinweis darauf, dass die Vätertradition vom Heiligen Geist bewirkt ist.³¹ Die für die Überlieferungs-Vorstellung aufschlussreiche stereotype Formel *didicimus et docemus* ist auch sonst bei Leo belegt.³² Der Sache nach entspricht sie exakt der Formel, die das Wesen der Überlieferung zum Ausdruck bringt, wie es

²⁸ ep. 130,2 (PL 54: 1079A).

²⁹ ep. 90,2 (PL 54: 933B–934A).

³⁰ ep. 89 (PL 54: 930B–930C).

³¹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch s. 79,1 (PL 54: 418B–419A): „Dubitandum non est [...] omnem observantiam Christianam eruditionis esse divinae, et quicquid ab Ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum, de traditione apostolica et de sancti Spiritus prodire doctrina; qui nunc quoque cordibus fidelium suis praesidet institutis, ut ea omnes et obedienter custodiant et sapienter intelligant.“

³² Vgl. ep. 38 (PL 54: 813A): „[...] quid in nostro esset corde patefecimus: ne de his quae secundum doctrinam catholicam didicimus et docemus aliquid inter nos videri possit ambiguum.“ –

schon Paulus formuliert hat: *accepit et tradidi* (1 Kor 9,23). Natürlich ist von der Sache der Überlieferung auch in manchen anderen Texten die Rede, wo die Vokabel nicht vorkommt, zum Beispiel in Leos Brief an die palästinensischen Mönche, die durch eine falsche Übersetzung von Leos *Tomus ad Flavianum* gegen die Lehre des Papstes aufgebracht worden waren. Hier stellt Leo klar,

was wir bezüglich der Menschwerdung des Wortes gemäß der evangelischen und apostolischen Lehre annehmen und denken sollen; und ich wiche in nichts von dem Bekenntnis der heiligen Väter ab (*in nullo a sanctorum Patrum confessione discessi*); denn der katholische Glaube ist ein einziger, wahrer, einzigartiger Glaube (*quia una est, vera, singularis catholica fides*), dem nichts hinzugefügt, nichts hinweggenommen werden kann³³.

2.2 Aspekte der Überlieferung

Die Päpste der von uns betrachteten Zeitspanne berufen sich nicht nur in formelartigen, fast stereotypen Sätzen auf die Überlieferung der Väter beziehungsweise deren Hauptelemente, sondern sie erwähnen auch immer wieder einzelne Aspekte derselben. Oft handelt es sich dabei um Kurzformeln. So spricht Liberius von der Sendung von Gesandten nach Alexandrien *secutus traditionem maiorum*.³⁴ Damasus beklagt, dass viele Bischöfe „es eilig hatten, menschliche Vermessenheit gegen die Überlieferung der Väter einzutauschen“.³⁵ Nun wende man sich, heißt es weiter, an den Heiligen Stuhl, damit der die Überlieferungen genauer erkläre.³⁶ Zu den gestellten Fragen sollen dann im Verlauf des Schreibens die entsprechenden Überlieferungen genannt werden.³⁷ Im selben Brief an die gallischen Bischöfe formuliert Damasus den Grundsatz: „Wenn es also einen einzigen Glauben gibt, muss auch eine einzige Überlieferung bleiben. Wenn es eine einzige Überlieferung gibt, muss eine einzige Zucht in allen Kirchen beachtet werden.“³⁸ Nach

ep. 87 (PL 54: 926B): „et de incarnatione Domini nostri Iesu Christi non aliud recipientes, quam quod, instructu sancto Spiritu, et didicimus, et docemus“. – ep. 82,1 (PL 54: 918A): „[...] ab evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo lic[et] dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere, quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt.“

³³ ep. 124,1 (PL 54: 1062C–1063A). – Dass dem Glauben nichts hinzugefügt und nichts von ihm weggenommen werden kann, betont Leo auch sonst, vgl. ep. 145,1 (PL 54: 1114A); ep. 165,2 (1155B). – Da wir uns, was Leos Aussagen über die Tradition angeht, grundsätzlich auf seine Briefe beschränken und seine *tractatus* nur gelegentlich hinzuziehen, bleiben einige Aussagen zu diesem Thema aus seinen Predigten unberücksichtigt, vgl. zum Beispiel s. 94,1 (PL 54: 458A–B); s. 10,1 (PL 54: 164A); s. 8,1 (PL 54: 159C); s. 12,4 (PL 54: 171C).

³⁴ ep. 7,1 (FC 58/1: 168,6 f.).

³⁵ ep. 7,2 (FC 58/1: 240,2 f.).

³⁶ Ebd. 240,5–9.

³⁷ Ebd. 240,18 f.

³⁸ ep. 7,9 (FC 58/1: 252,2–4).

Damasus wollten die in Nicaea versammelten Väter, „dass die apostolischen Überlieferungen zur Kenntnis aller gelangen“.³⁹

Damasus' Nachfolger Siricius beruft sich für das Fernhalten ehemaliger Militärs oder Politiker aus dem kirchlichen Dienst auf die *traditio et evangelica disciplina*.⁴⁰ Die italischen Bischöfe ermahnt derselbe Papst gegen Ende seiner Ausführungen über die Kirchendisziplin, „dass wir, wie wir einen Glauben haben, so auch in der Überlieferung eines Sinnes sein müssen“.⁴¹

Der Nachfolger Anastasius klagt über Origenes, dass seine Ideen das, „was bei den katholischen Christen im unverfälschten Glauben schon von den Aposteln her bis auf unsere Zeit festgehalten wird“, zerstören.⁴² Innozenz tadelt Rufus, seinen Stellvertreter im Illyricum, dass man sich dort bei der Auswahl der Bischöfe nicht an das göttliche Gebot halte, sondern der eigenen Gewohnheit folge, „die aber, wie ihr selbst gesteht [...], aus Unwissenheit entstanden ist, nicht *ex apostolica traditione et integra ratione*“.⁴³ In seinem Brief an das Konzil von Karthago lobt Innozenz die afrikanischen Bischöfe, dass sie sich bei der Behandlung der Pelagius-Affäre „an das Beispiel der alten Überlieferung gehalten“ und in dieser Angelegenheit Rom konsultiert hätten.⁴⁴ Abgesehen davon, dass die afrikanischen Bischöfe ihre Kontaktaufnahme mit Rom selbst ganz anders sehen, nämlich nicht als Konsultation (*referre*) Roms, macht Innozenz mit dieser Formulierung die Anerkennung der römischen Führungsrolle zu einem Bestandteil der Tradition.

Zosimus fordert Aurelius von Karthago und die afrikanischen Bischöfe dazu auf, auf die Behandlung spitzfindiger Fragen zu verzichten und sich stattdessen an die Vorschriften und Anweisungen der Heiligen Schrift zu halten, „die gemäß der Überlieferung der Väter und der Vorfahren rezipiert wurden“.⁴⁵ Was hier wie ein geistlicher Zuspruch klingt, ist in Wirklichkeit jedoch eine verdeckte Kritik an der afrikanischen Verurteilung des Pelagius. Nachdem der Papst selbst in der Pelagius-Angelegenheit einen Rückzieher machen und zugeben musste, dass die Afrikaner Pelagius gegenüber im Recht waren, betonte er auffallend deutlich den römischen Primat, unter anderem dadurch, dass er ihn als Praxis der Überlieferung ausgibt: „Es ist wahr, die Überlieferung der Väter (*patrum traditio*) verlieh dem Apostolischen Stuhl eine so große Autorität, dass niemand sein Urteil in Frage zu stellen wagte [...]. Die bis heute geltende kirchliche Disziplin zollte in ihren Gesetzen dem Namen des Petrus, von dem sie selbst ausging, die ihm geschuldete Ehrfurcht.“⁴⁶ Andernorts erinnert Zosimus einen Bischof daran, bestimmte

³⁹ ep. 7,13 (FC 58/1: 256,6 f.).

⁴⁰ ep. 3,3 (FC 58/2: 338,16).

⁴¹ ep. 3,5 (FC 58/2: 340,15 f.).

⁴² ep. 3 (FC 58/2: 362,16–18).

⁴³ ep. 13,2 (FC 58/2: 444,9 f.).

⁴⁴ ep. 30,1 (FC 58/2: 528,6 f.).

⁴⁵ ep. 2,10 (FC 58/2: 588,17 f.).

⁴⁶ ep. 12,1 (FC 58/2: 634,3–7).

Schreiben über ‚exterritoriale‘ Pfarreien entsprechend der *disciplina traditione majorum* verschickt zu haben.⁴⁷

Bonifatius erfährt aus einem an ihn von seinem Stellvertreter im Illyricum, Rufus, geschriebenen Brief, dass seinen Anordnungen dort von der „Mehrzahl der Bischöfe“, „eingedenk der heiligen Überlieferungen“, zugestimmt wurde.⁴⁸ Coelestin sieht in der Mönchstracht, mit der sich gallische Bischöfe kleiden, eine Neuerung und damit einen Verstoß gegen die „von den Vätern überlieferte Ordnung“.⁴⁹ Gegenüber Nestorius betont Coelestin: „Der Glaube ist uns in der Tat vollständig und in aller Klarheit von den Aposteln überliefert und bedarf weder einer Vermehrung noch einer Verminderung.“⁵⁰ Im selben Zusammenhang wirft der Papst Nestorius vor, „aus dem von den Aposteln überlieferten Glaubensbekenntnis“ zentrale Worte gestrichen zu haben.⁵¹ Ganz anders hätten sich dagegen die Vorgänger des Nestorius verhalten. Sie waren „durch Lehre und Heiligkeit ausgezeichnete Priester, [...] die, weil sie niemals von der Überlieferung der Väter abwichen, die Kirche des Herrn in größter Ruhe regierten“, so Coelestin in einem Schreiben an die Gemeinde von Konstantinopel.⁵²

Sixtus III. kleidet den Gedanken des Festhaltens an der Überlieferung in das Bild eines Weges, wenn er den illyrischen Bischöfen schreibt: „Der von den Vätern überlieferte Weg (*trames*) soll in der festen Spur eurer Liebe beibehalten werden.“⁵³ Die Unterordnung der dortigen Bischöfe unter den Oberhirten von Thessalonike, den päpstlichen Vikar, besteht „gemäß der Überlieferung“, heißt es am Ende desselben Briefes.⁵⁴

Von Leo sind deutlich mehr Hinweise auf die Überlieferung erhalten als von seinen Vorgängern. Wie sehr sein eigener Glaube in der Überlieferung verwurzelt ist, zeigt gleich sein Schreiben an das Konzil von Chalcedon. Er könne zwar nicht selbst am Konzil teilnehmen, heißt es dort, aber er schicke seine Legaten,

so dass, da es euch nicht unbekannt sein kann, was wir der alten Überlieferung gemäß glauben (*quid ex antiqua traditione credamus*), auch ihr nicht im Zweifel darüber sein könnt, was wir wünschen.⁵⁵

Welche *sententia ex patrum traditione* vertritt, so Leo in einem Brief an die Konstantinopler Archimandriten, ist in seinem Lehrschreiben an Flavian näher ausgeführt.⁵⁶ Da Zweifel darüber aufgetreten waren, ob denn der Papst der Glaubensdefinition des Konzils von Chalcedon zugestimmt habe, betont

⁴⁷ ep. 8 (FC 58/2: 622,1 f.).

⁴⁸ ep. 3,3 (FC 58/3: 676,7–10).

⁴⁹ ep. 1,2 (FC 58/3: 724,18).

⁵⁰ ep. 5,7 (FC 58/3: 760,10–12).

⁵¹ ep. 5,8 (FC 58/3: 760,16–19).

⁵² ep. 6,4 (FC 58/3: 776,20–22).

⁵³ ep. 8,1 (FC 58/3: 918,25–920,1).

⁵⁴ ep. 8,4 (FC 58/3: 922,20).

⁵⁵ ep. 93,1 (PL 54: 937B).

⁵⁶ ep. 32 (PL 54: 797A).

Leo in aller Ausdrücklichkeit in einem Brief an Kaiser Marcian, er habe dem Konzil seine Zustimmung gegeben,

da die Zustimmung aller Unterschreibenden [dieses Konzils] jenem Glauben beitrug, der von mir gemäß der Form der apostolischen Lehre und der Überlieferung der Väter erklärt worden war (*quae a me secundum formam apostolicae doctrinae ac paternae traditionis emissa est*).⁵⁷

Von eben dieser Glaubensdefinition des Konzils von Chalcedon heißt es in einem Brief an den Klerus von Konstantinopel, dass sie „mit der Lehre des Evangeliums und der Überlieferung der Väter“ übereinstimmt und dass deswegen nicht erneut über sie verhandelt werden darf.⁵⁸ Den östlichen Bischöfen, so Leo in einem Schreiben an die gallischen Bischöfe, sei deutlich gemacht worden, „was gemäß der evangelischen und apostolischen Überlieferung (*traditio*) bezüglich der Menschwerdung“ zu bekennen sei. Es ist nichts anderes als das, was wir „aus der Verkündigung der heiligen Väter und aus der Autorität des unveränderlichen Symbolums⁵⁹ lernten und lehren (*ex praedicatione sanctorum patrum et ex auctoritate incommutabilis symboli didicimus et docemus*)“.⁶⁰

Nicht nur für den Glauben, auch für die ‚Sitten‘ ist die Überlieferung absolut maßgebend. Priester und Diakone an Werktagen zu ordinieren, widerspricht nach einem Brief an seinen Stellvertreter, den Bischof von Thessalonike, den „Kanones und der Überlieferung der Väter“; es handelt sich um einen Missbrauch, der abgeschafft werden muss.⁶¹ Auch was die Wiederholung des Messopfers im Fall eines großen Andrangs von Gläubigen angeht, beruft sich Leo „auf das, was bei uns nach der Norm der väterlichen Überlieferung Gewohnheit ist“,⁶² nämlich dass die Messfeier wiederholt werden darf. Das für Priester bestehende Verbot, öffentlich Buße zu tun, „geht ohne Zweifel auf die apostolische Überlieferung zurück“, heißt es in einem Schreiben an Rusticus von Narbonne.⁶³

Die Streitfälle, so Leo in einem Brief an seinen Stellvertreter im Illyricum, die er, Anastasius, nicht selbst entscheiden könne, sollen nach Rom weitergeleitet werden, „damit wir sie untersuchen und für unsere Entscheidung vorbehalten, so wie es die Überlieferung seit alters und die dem Apostolischen Stuhl gebührende Ehrfurcht vorsieht“.⁶⁴

Einige Verweise Leos auf die Überlieferung beziehungsweise den Glauben fallen durch ihre sprachliche Gestalt auf und gewähren einen Blick darauf, wie der Papst Überlieferung theologisch konzipiert. Da gibt es auf der einen

⁵⁷ ep. 115,1 (PL 54: 1033A).

⁵⁸ ep.161,2 (PL 54: 1143A).

⁵⁹ Zur Bedeutung des Glaubensbekenntnisses für Papst Leo vgl. *Lauras*, Saint Léon, 179–181.

⁶⁰ ep. 102,2 (PL 54: 985C–986A).

⁶¹ ep. 6,6 (PL 54: 620A).

⁶² ep. 9,2 (PL 54: 627A).

⁶³ ep. 167,2 (PL 54: 1203B).

⁶⁴ ep. 6,5 (PL 54: 619B).

Seite Formulierungen, in denen die Tradition Subjekt der Aussage ist, auf der anderen Seite solche, in denen das Partizip Perfekt *traditum* am besten mit „offenbart“ übersetzt wird. Ersteres ist in einem Brief der Fall, in dem Leo dem Bischof von Ravenna den Ostertermin mitteilt. Er tue dies, heißt es dort, weil „die göttliche Anordnung und die Überlieferung der Väter wollten, dass dies unserer Sorge anheimfalle“.⁶⁵ Die Überlieferung ist hier Subjekt, der göttlichen ‚Anordnung‘ gleichgestellt. Auch in der folgenden Formulierung, einer Kritik der Priszillianisten, ist die Überlieferung praktisch Subjekt des Satzes: „Wozu also sollen wir etwas in das Herz aufnehmen, was das Gesetz nicht lehrte, was das Prophetentum nicht verkündigte, was die Wahrheit des Evangeliums nicht predigte, was die apostolische Lehre nicht überlieferte?“⁶⁶

Die zweite für die theologische Konzeption Leos interessante Formulierung findet sich in einem Schreiben des Papstes an Dioskur von Alexandrien, in dem es um den richtigen Tag für die Priesterweihe geht. Leo sieht diesen Punkt durch die Erscheinungen des Auferstandenen am Ostertag geklärt: „An [diesem Tag] kam der vom Herrn den Aposteln verheißene Heilige Geist, damit wir es durch eine bestimmte himmlische Regel als eingeschärft und überliefert erkennen (*coelesti quadam regula insinuatam et traditum noverimus*), dass wir an jenem Tag die Geheimnisse der Priesterweihe vornehmen sollen, an welchem die Gabe der Gnade verliehen wurde.“⁶⁷ Was hier sprachlich interessiert, ist das *traditum*. Man übersetzt es am besten, wie w. o. für den frühchristlichen Sprachgebrauch angemerkt, mit „offenbart“: Die Priesterweihe ist sonntags zu spenden, weil das so in der Hl. Schrift geoffenbart ist. Eine sprachlich vergleichbare Formulierung findet sich in Leos Schreiben an Julian von Kos. Hier heißt es von seinem *Tomus ad Flavianum*, dass aus ihm die ganze Kirche erkennen könne, „was wir bezüglich des alten und einzigen Glaubens [...] für von Gott überliefert und für unabänderlich verkünden“ (*quid divinitus traditum teneamus et quid incommutabiliter praedicemus*).⁶⁸

⁶⁵ ep. 96 (PL 54: 945A).

⁶⁶ ep. 15,12 (PL 54: 686B). – Vgl. auch s. 94,1 (PL 54: 548A): „Quod [...] traditio decrevit et consuetudo firmavit“; s. 54,1 (PL 54: 319B): „hoc catholica fides tradit“.

⁶⁷ ep. 9,1 (PL 54: 626B).

⁶⁸ ep. 34,2 (PL 54: 802A–B). – In die Nähe von Leos theologischer Konzeption der Überlieferung führt uns auch der Passus einer Passionspredigt des Papstes (s. 64,1 [PL 54: 358A–B]), aus dem deutlich wird, warum das Väterzeugnis für Leo so wichtig ist: Es führt zur unmittelbaren Zeugenschaft der Apostel zurück: „In nullo igitur ab iis quae ad crucem Iesu Christi pertinent, fidei nostrae peregrinetur intuitus, et nihil eorum quae narratione Evangelii retexuntur, otioso accipiamus auditu [...] nos ab evangelicis et apostolicis testimoniis nullatenus recedentes, eorum intelligentia robaremur, quorum nos certissima experimenta docuerunt: ut pie atque constanter possimus dicere quoniam in illis et nos eruditi sumus, et quod viderunt vidimus, et quod didicerunt didicimus, et quod contrectaverunt palpavimus“ (1 Joh 1,1).

2.3 „Keine Neuerungen!“

Mit der Berufung auf die Überlieferung der Väter als Norm des Glaubens und der Sitten geht zugleich die Warnung vor Neuerungen einher.⁶⁹ Es handelt sich hier um die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Was das Vokabular angeht, so steht hier in den griechischen Papstbriefen meist *καὶνοτομεῖν* beziehungsweise *καὶνοτομία*; in den lateinischen schwankt die Bezeichnung anfangs zwischen *novae res*⁷⁰, *novum quippiam*⁷¹ über *novae observationes*⁷², *novae voces*⁷³, *nova praecepta*⁷⁴, *intentio novella*⁷⁵, *novella praesumptio*⁷⁶, bis dann mit *novitas* ein fester Terminus verwendet wird⁷⁷.

Der Begriff ‚Neuerung‘ taucht in den Papstbriefen sogleich bei Papst Julius im Zusammenhang mit der ersten Erwähnung der ‚apostolischen Überlieferung‘ auf:

[...] eine solche Neuerung (*καὶνοτομία*) hätte nicht gegen die Kirche geschehen dürfen.⁷⁸

Die Klage über Neuerungen im Kontext der Berufung auf die Väter beziehungsweise Vorfahren bleibt auch in den folgenden Papstbriefen virulent. Immer wieder sind Aufrufe, Appelle wie der folgende zu hören:

Aufhören sollen anmaßende Neuerungen (*novella praesumptio*)! Niemand wage, etwas Unerlaubtes zu erhoffen! Niemand strebe danach, das von den Vätern Geschaffene und das durch so lange Zeit Bewahrte zu verletzen!⁷⁹

Oder:

So lasst uns, was zu verkünden ist, glauben, und, was festzuhalten ist, verkünden! Weiterhin soll der Neuerung (*novitas*) nichts erlaubt sein; denn dem Alten darf nichts hinzugefügt werden. Der lichte und klare Glaube der Vorfahren darf durch keine Beimischung von Schmutz getrübt werden.⁸⁰

⁶⁹ Traditionellerweise werden Häresien schon seit Irenäus und Hegesipp als Neuerungen verstanden. Ihnen werden Originalität, Apostolizität und damit Wahrheit abgesprochen. Diese Vorstellung basiert auf dem nicht nur im Christentum verbreiteten Axiom *antiquior omnibus veritas* (vgl. *Tertullian*, apol. 47,1; praescr. 29,5; adv. Marc. IV 5,1; adv. Prax. 2,2). Da die Häresie als Neuerung angesehen wird, finden sich Studien zu diesem Begriff meist im Zusammenhang mit Erörterungen über die Häresie, vgl. zum Begriff der Neuerung allgemein *N. Brox*, Häresie, in: *RAC* 13 (1986) 248–297, hier 262; speziell zu Augustinus *G. Wurst*, haeresis, haereticus, in: *AugLex* 3 (2004–2010) 290–302, hier 294; speziell zu Eusebius von Cäsarea *M. Willing*, Eusebius von Cäsarea als Häreseograph, Berlin 2008, hier 466–468 („Die Häresie als Neuerung“), und 505 f. („Das Problem der Definition der Häresie als Neuerung“).

⁷⁰ *Siricius*, ep. 3,1 (FC 58/2: 336,9).

⁷¹ *Bonifatius*, ep. 9,2 (FC 58/3: 702,14).

⁷² *Siricius*, ep. 3,2 (FC 58/2: 336,14).

⁷³ *Innozenz*, ep. 31,6 (FC 58/2: 550,8 f.).

⁷⁴ *Ders.*, ep. 2,2 (FC 58/2: 374,12).

⁷⁵ *Bonifatius*, ep. 10,1 (FC 58/3: 706,16).

⁷⁶ *Ders.*, ep. 9,2 (FC 58/3: 704,19).

⁷⁷ *Innozenz*, ep. 21,3 (FC 58/2: 490,17 u. ö.).

⁷⁸ *Julius*, ep. 1,30,1 (FC 58/1: 114,12 f.).

⁷⁹ *Bonifatius*, ep. 9,4 (FC 58/3: 704,19–21).

⁸⁰ *Sixtus III.*, ep. 4,7 (FC 58/3: 900,21–23).

Warum diese entschiedene Ablehnung von Neuerungen? Die vorausgehenden Zitate nennen den Grund: Neuerungen stellen den diametralen Gegensatz zur Berufung auf die Vätertradition dar:

Gott möge verhüten, dass jemand von den Priestern des Herrn sich schuldig macht und sich durch anmaßende Neuerungsversuche (*nova quippiam usurpatione temptando*) mit den Grundsätzen der Vorfahren in Widerspruch bringt.⁸¹

Oder:

Denn wenn wir anfangen, auf Neuerungen (*novitas*) zu sinnen, so werden wir die von den Vätern überlieferte Ordnung verachten, um einem überflüssigen Aberglauben Raum zu schaffen.⁸²

Neuerungen stehen nicht nur im Gegensatz zur Tradition der Väter im Allgemeinen, sondern speziell auch zu den Bestimmungen, die die Väter von Konzilien wie dem von Nicaea⁸³ beziehungsweise dem von Chalcedon⁸⁴ aufgestellt haben. Neuerungen sind auch speziell gegen Regeln und Bestimmungen der römischen Überlieferung gerichtet. So schreibt Innozenz:

Wir wollen schon wissen, welche Leute entweder Neuerungen (*novitates*) einführen oder meinen, es sei die Gewohnheit einer anderen als der römischen Kirche zu folgen.⁸⁵

Bonifatius bemerkt spitz unter Verwendung des stereotypen römischen *miramur*:

Da nun bisher die Kunde stets dahingehend lautete, dass alles der Ordnung gemäß beachtet werde, staunten wir in der Tat sehr und wunderten uns, [...] welche Rechtsverletzung gegen die Väter durch eine gezielte Neuerung (*novella*) versucht wurde.⁸⁶

Neuerungen richten sich im Übrigen nicht nur gegen die Väter und gegen die Konzilien, sondern auch gegen bestimmte Stellen der Heiligen Schrift des Alten wie des Neuen Bundes: „Du sollst die Grenzen nicht verrücken, die deine Väter gesetzt haben“ (Spr 22,28) und „Steht fest und beachtet eure Überlieferungen, die ihr gelernt habt, sei es durch das Wort oder einen Brief“ (2 Thess 2,15 Vg.).⁸⁷

Weil Neuerungen die gesamte Kirche erschüttern,⁸⁸ taucht dieser Begriff auch bei der feierlichen Verurteilung von Häretikern wie Pelagius und Nestorius auf. So dekretiert Innozenz in seinem Brief an die Synode von Mileve, Pelagius betreffend, feierlich:

Deshalb erklären wir kraft unserer apostolischen Autorität, dass Pelagius und Caelestius, das heißt die Erfinder der Neuerung (*vocum novarum*), welche nach dem Wort

⁸¹ *Bonifatius*, ep. 10,4 (FC 58/3: 710,2–4).

⁸² *Coelestin*, ep. 1,2 (FC 58/3: 724,17–19).

⁸³ Vgl. *Leo*, ep. 106,3 (PL 54: 1005A) und ep. 104,3 (PL 54: 995A); ep. 119,3 (PL 54: 1043A).

⁸⁴ Vgl. *Leo*, ep. 149,2 (PL 54: 1120A); ep. 150 (PL 54: 1121B); ep. 152 (PL 54: 1122C–1123A).

⁸⁵ ep. 21,3 (FC 58/2: 490,16–18).

⁸⁶ ep. 10,1 (FC 58/3: 706,13–16).

⁸⁷ *Siricius*, ep. 3,2 (FC 58/2: 336,15 f. und 20 f.).

⁸⁸ Vgl. *Coelestin*, ep. 11,2 (FC 58/3: 814,22).

des Apostels nicht nur keine erbaulichen, sondern vielmehr ganz eitle Fragen aufwirft (vgl. 2 Tim 2,23), von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen werden [...].⁸⁹

Ähnlich lautet die Verurteilung des Nestorius durch Papst Coelestin:

Wenn du über Christus, unseren Gott, nicht das verkündest, was die römische und alexandrinische und die ganze katholische Kirche festhält, was auch die heilige Kirche von Konstantinopel bis auf dich hin ganz recht festgehalten hat, und wenn du diese gottlose Neuerung (*novitas*) [...] nicht durch ein offenes und schriftliches Bekenntnis verurteilst, dann bist du aus der Gemeinschaft der ganzen katholischen Kirche ausgeschlossen.⁹⁰

Gelegentlich nennen die Päpste auch Motive, die zu Neuerungen verleiten. So schreibt Papst Coelestin:

Es ist sicher, dass solche Neuerungen in der Verkündigung (*sermonum novitates*) aus eitler Ruhmsucht entstehen. Da einige Leute sich selbst scharfsinnig, geistreich und weise vorkommen, suchen sie danach, was sie Neues vorbringen können, wodurch sie bei unerfahrenen Gemütern in den vergänglichen Ruf eines scharfsinnigen Geistes gelangen.⁹¹

Neben Ruhmsucht ist auch der menschliche Erkenntnisdrang ein solches Motiv. Papst Coelestin formuliert in einem Schreiben an Kaiser Theodosius:

Eure Milde möge keine störende Neuerung (*novitas*) erlauben und denen keine Gelegenheit geben, die die Macht der göttlichen Majestät auf das Denkvermögen menschlicher Untersuchungen einzuengen versuchen, wodurch der kirchliche Friede gestört wird.⁹²

Wenn Neuerungen aus den genannten Gründen und Motiven verwerflich sind, dann versteht es sich von selbst, dass die Päpste ihrerseits beim Einschärfen von Ge- und Verboten sich gegen den Vorwurf, Neuerungen einzuführen, verwahren. So schreibt Innozenz an Victricius von Rouen:

Nicht als ob damit neue Vorschriften (*nova praecepta*) angeordnet würden, sondern weil wir wünschen, dass das, was durch die Trägheit Einzelner vernachlässigt wurde, von allen beachtet wird, was doch durch die Überlieferung der Apostel und Väter festgesetzt ist.⁹³

Entschieden betont Papst Leo gegen die Unterstellung, dass sein *Tomus ad Flavianum*

weder dem Sinn noch dem Wort nach etwas Neues (*novitas*) enthält, weil alles, was damals von uns geschrieben worden ist, erwiesenermaßen der apostolischen und evangelischen Lehre entnommen ist.⁹⁴

⁸⁹ ep. 31,6 (FC 58/2: 550,8–11).

⁹⁰ ep. 5,18 (FC 58/3: 770,16–24).

⁹¹ ep. 6,9 (FC 58/3: 780,3–7).

⁹² ep. 10,1 (FC 58/3: 806,11–16).

⁹³ ep. 2,2 (FC 58/2: 374,12–15).

⁹⁴ ep. 152 (PL 54: 1123A).

Ähnlich heißt es in seinem Schreiben an Proterius von Alexandrien:

Denn nicht etwas Neues (*nova praedicatio*) lehrt mein Schreiben, mit welchem ich auf den Bericht des Flavianus [...] antwortete; es weicht in nichts von der Regel jenes Glaubens ab, der von unseren und euren Vorfahren entschieden verteidigt wurde.⁹⁵

Nicht nur in Fragen des Glaubens verwahrt sich Leo gegen den Vorwurf, Neuerungen einzuführen, auch seine die Kirchenordnung Galliens betreffenden Maßnahmen verteidigt er ausdrücklich gegen diese Unterstellung. So heißt es in einem Schreiben an die Viennensische Provinz, es gehe dem Römischen Stuhl bei allem Eingreifen darum,

nach reiflicher Überlegung Verbesserungen einzuführen und den Zustand eurer Kirchen mit vereinten Kräften zu ordnen, indem wir nichts Neues einführen, sondern das Alte erneuern (*non nova instituentes, sed vetera renovantes*), sodass wir in dem uns von unseren Vätern überlieferten herkömmlichen Zustand verharren [...].⁹⁶

3. Berufung auf die Petrustradition

3.1 Förmliche Berufungen

Die Päpste berufen sich außer auf die Tradition der Väter auch auf die speziell von Petrus ausgehende und von ihm begründete Tradition. Dies kann nicht sonderlich überraschen, wenn man berücksichtigt, dass auch nichtrömische Theologen wie Irenäus und Tertullian der römischen Tradition, der des Petrusitzes, eine besondere Rolle zugeschrieben haben.⁹⁷ Die erste ausdrückliche Berufung auf die Petrustradition finden wir bei den Päpsten der von uns betrachteten Zeitspanne bei Papst Julius, und zwar im unmittelbaren Zusammenhang mit seiner weiter oben erwähnten allgemeinen Berufung auf die Väter. Direkt im Anschluss an den oben zitierten Text heißt es in dem Brief an die östlichen Bischöfe:

Was wir nämlich vom seligen Apostel Petrus empfangen haben, das tue ich euch kund (*ἀ γὰρ παρελήφαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου, ταῦτα καὶ ὑμῖν δηλώ*).⁹⁸

Hier stellt sich natürlich die Frage, wie das vorausgehende „so haben die Väter nicht überliefert“ zu verstehen ist. Sind die Väter allgemein gemeint oder speziell die Nachfolger des Petrus, also die Vorgänger des jetzigen Papstes Julius? Beruft sich der Papst auch hier schon konkret auf die Nachfolger des Petrus und somit auf die speziell römische Tradition? Dieselbe Frage stellt sich auch an einigen der folgenden Stellen.

Wenn sich Papst Liberius in seinem Brief an den Kaiser Constantius aus dem Jahr 354 gegen den Vorwurf verteidigt, er handle eigenmächtig, dann

⁹⁵ ep. 129,2 (PL 54: 1076A–B).

⁹⁶ ep. 10,2 (PL 54: 629C).

⁹⁷ Vgl. Irenäus, haer. III 3,2; und Tertullian, praescr. 36,2.

⁹⁸ ep. 1,35,5 (FC 58/1: 128,3–5).

fehlt zwar die ausdrückliche Berufung auf die Petrustradition, der Sache nach, implizit, ist jedoch von ihr die Rede:

Niemals habe ich eigene Anordnungen durchgeführt, sondern die der Apostel, auf dass sie immer in Kraft seien und beobachtet werden. Indem ich dem Brauch und der Ordnung meiner Vorgänger (*morem ordinemque maiorum*) folgte, habe ich dem Bischofsamt der Stadt Rom nichts hinzugefügt und habe nicht geduldet, dass es geschmälert wird. Ich habe jenen Glauben bewahrt, der durch die Aufeinanderfolge so vieler Bischöfe (*successio tantorum episcoporum*) auf uns gekommen ist. Mehrere von ihnen waren Märtyrer. Ich wünsche sehnlich, dass dieser Glaube immer unversehrt bewahrt wird.⁹⁹

Auch Papst Innozenz beruft sich mehrmals auf die spezifische Petrustradition, so, wenn er Decentius von Gubbio im Jahr 416 auf die für die Ordination geltenden Gesetze hinweist und dabei zunächst auf die Vätertradition, dann auf die spezielle Petrustradition zu sprechen kommt:

Wenn die Priester des Herrn die kirchlichen Einrichtungen, wie sie von den Aposteln überliefert (*tradita*) sind, genau beachtet (*servare*), gäbe es keine Verschiedenheit, keine Mannigfaltigkeit selbst bei den Ordinationen und Konsekrationen. Da jedoch alle glauben, festhalten zu müssen, nicht an dem, was überliefert ist (*quod traditum est*), sondern an dem, was ihnen gut erscheint, sieht man in den verschiedenen Orten oder Kirchen verschiedene Praktiken und Feiern. [...] Wer weiß denn nicht oder beachtet es nicht, dass das, was von dem Apostelfürsten Petrus der römischen Kirche überliefert worden ist und bis heute noch beachtet wird, von allen befolgt werden muss (*id quod a principe apostolorum Petro Romanae ecclesiae traditum est ac nunc usque custoditur ab omnibus debere servari*), und dass nichts hinzugefügt oder eingeführt werden darf, was keine Autorität hat beziehungsweise einem anderen Beispiel entnommen ist?¹⁰⁰

Oder wenn er im Zusammenhang mit der Frage von Notstandsmaßnahmen auf die Tradition der römischen Kirche, das heißt aber: auf die spezielle Petrustradition zu sprechen kommt:

Es steht fest, dass das, was als Heilmittel und aus zeitweiliger Notwendigkeit angeordnet wurde, nicht von Anfang an so gewesen ist, und dass es die alten Regeln waren, die die römische Kirche aus der Überlieferung der Apostel oder der apostolischen Männer bewahrt (*regulas veteres [...] ab apostolis vel apostolicis viris traditas ecclesia Romana custodit*) und denen zur Beachtung aufträgt, die auf sie zu hören pflegten.¹⁰¹

Von Sixtus III. stammt dann die Formel, die wir in die Überschrift der vorliegenden Untersuchung setzten. Der Papst wendet sich mit dem Passus an den nach dem Friedenschluss von 433 mit der Kirche wieder versöhnten Johannes von Antiochien. Er weist ihn dabei auf die Bedeutung der römischen Petrustradition für den rechten Glauben an Christus hin:

Wir wollen, dass deine Heiligkeit das verkündigt, was du schreibst. An dem Ausgang dieser Angelegenheit hast du erfahren, was es bedeutet, mit uns einer Meinung zu sein. Der selige Apostel Petrus überlieferte in seinen Nachfolgern, was er empfangen hat (*beatus Petrus apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit*). Wer wollte sich schon von der Lehre dessen trennen, den der Lehrmeister selbst als den Ersten

⁹⁹ ep. 3,3 (FC 58/1: 150,14–19).

¹⁰⁰ ep. 21,1 f. (FC 58/2: 488,2–7.11–15). – Es ist darauf hinzuweisen, dass die in diesem Zusammenhang behauptete Missionierung des Westens allein durch Rom historisch nicht zutreffend ist.

¹⁰¹ ep. 13,9 (FC 58/2: 450,19–23).

unter den Aposteln belehrt hat? Ihn belehrte nicht das von einem anderen Gehörte, auch nicht ein gelesenes Wort. Zusammen mit den anderen wurde er belehrt durch den Mund des Lehrers. Er musste keine Schrift oder Schriftsteller fragen. Er empfing den vollkommenen und einfachen Glauben, fern von allem Streit. Ihn müssen wir stets meditieren und in ihm verharren, damit wir reinen Sinnes den Aposteln nachfolgen und verdienen, unter die apostolischen Männer gezählt zu werden.¹⁰²

Deutlicher als seine Vorgänger folgert Leo dann aus der Petrustradition, die er vertritt, seine gesamtkirchliche Führungsrolle, wenn es um die Bestimmung des rechten Glaubens und der rechten Sitten geht. Er sieht diese Führungsrolle als „von den Alten empfangen und zu befolgen“ (*id quod accepit a veteribus [est] sequendum*).¹⁰³ Die Führungsrolle der Nachfolger Petri ist ihrerseits Teil der Überlieferung. Der Brief Leos an die Bischöfe der Provinz Vienne aus dem Jahr 445 fasst diese Idee Leos folgendermaßen zusammen:

Die göttliche Religion [...] hat unser Erlöser Jesus Christus [...] so gegründet, dass die vorher in der Verkündigung des Gesetzes und der Propheten enthaltene Wahrheit durch die Trompete der Apostel zum Heile Aller verkündet werden sollte, wie geschrieben steht: „Auf die gesamte Erde ging hinaus ihr Schall, ihre Worte bis an die Grenzen des Erdkreises“ (Ps 19,5).¹⁰⁴ Aber nach seinem Willen sollte diese geheimnisvolle Aufgabe in der Weise zum Amt aller Apostel werden, dass es vorzüglich (*principaliter*) in dem seligsten Petrus, dem Höchsten aller Apostel (*apostolorum omnium summus*), angesiedelt ist. Von diesem sollen seine Gaben gewissermaßen wie vom Haupte sich über den ganzen Körper ergießen, so dass, wer es wagt, sich von Petri Festigkeit (*soliditas*) zu entfernen, wissen muss, dass er am göttlichen Geheimnis keinen Teil mehr hat. Dieser [Petrus] nämlich, den er [i. e. Christus] in eine Gemeinschaft von unzertrennlicher Einheit [mit sich] aufgenommen hatte, sollte den Namen haben, den er selbst hatte, indem er sagte: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.“ Der Bau des ewigen Tempels beruht also durch ein wunderbares Geschenk der göttlichen Gnade auf der Festigkeit des Petrus [...].¹⁰⁵

In diesem seinem Amtsverständnis erinnert Leo Maximus von Antiochien an die gerade auch für Antiochien verpflichtende Petrustradition:

[...] deine Liebe soll von ganzem Herzen erwägen, welche Kirche dir der Herr zum Leiten und Regieren übergeben hat, und jener Lehre eingedenk sein, die der Besondere von allen Aposteln (*praecipuus apostolorum omnium*), der seligste Petrus, zwar über die ganze Welt in gleichförmiger Verkündigung (*praedicatio*), dennoch durch sein besonderes Lehramt (*speciale magisterium*) in Antiochien und Rom begründet hat, damit du erkennst, dass jener, der nun in der Wohnung seiner Verherrlichung vor allen erstrahlt, auf den Anordnungen besteht, die er selbst überliefert hat (*tradidit*), so wie er sie von der Wahrheit [i. e. Christus] selbst empfangen hat (*suscepit*), die er bekannt hat (vgl. Mt 16,18).¹⁰⁶

Die frühchristliche Traditionskette: Christus, Apostel, aktuelle Kirche, ist hier ersetzt durch die Reihe: Christus, Petrus, aktuelle Kirche. Das Lehramt des Petrus ist dabei ein spezielles, für die gesamte Kirche geltendes. Weil es

¹⁰² ep. 4,5 (FC 58/3: 898,18–900,5).

¹⁰³ ep. 9,1 (PL 54: 629B).

¹⁰⁴ Der zitierte Psalmvers wurde von den Kirchenvätern gern verwendet, um die rasche Ausbreitung des Glaubens am Anfang des Christentum zu feiern; vgl. auch Röm 10,18.

¹⁰⁵ ep. 9,1 (PL 54: 628B–629B).

¹⁰⁶ ep. 119,2 (PL 54: 1041C–1042A).

auch in Antiochien ausgeübt wurde, ist die dortige Kirche besonders verpflichtet, der Petrus-tradition zu gehorchen.

Schon im Jahr 445 beruft sich Leo im Hinblick auf die für die Ordination geltenden Bestimmungen, also anders als an der vorausgehenden Stelle, nicht in der Frage des Glaubens, sondern der der Kirchenordnung, auf die Petrus-tradition. Adressat ist diesmal Dioskur von Alexandrien:

Da nämlich Petrus den apostolischen Prinzipat (*principatum apostolicum*) vom Herrn empfangen (*acceperit*) hat und die römische Kirche an den Einrichtungen dieses Apostels festhält, darf man nicht glauben, dass sein heiliger Schüler Markus, der als Erster die alexandrinische Kirche leitete, Dekrete nach anderen Regeln seiner Überlieferungen gestaltet hat, da ohne Zweifel ein einziger Geist des Schülers und des Lehrers aus derselben Gnadenquelle existierte und der Ordinierte nichts anderes lehren konnte, als was er von seinem Ordinator empfangen hat. Wir dulden es demnach nicht, dass wir, die wir uns ja zu einem Leibe und Glauben bekennen, in irgend etwas voneinander abweichen und dass die Einrichtungen des Schülers sich von denen des Lehrers unterscheiden.¹⁰⁷

Bemerkenswert an den beiden vorausgehenden Texten ist, dass die Petrus-nachfolge hier nicht so sehr in der formalen Amtsnachfolge gesehen wird als vielmehr in der Lehrnachfolge: dass also „der Ordinierte nichts anderes lehren konnte als was er von seinem Ordinator empfangen hat“. Wir werden weiter unten auf diesen Aspekt zurückkommen.

3.2 „Petrusmystik“

Einige der oben zitierten Berufungen der Päpste auf Petrus klingen so, als ob sie sich irgendwie mit dem Apostelfürsten identifizierten. Jedenfalls erwecken sie diesen Eindruck. Um dieses Phänomen genauer in den Blick zu bekommen, ist zunächst daran zu erinnern, dass das Petrusgrab in der Vorstellung der Päpste der gewählten Zeitspanne eine bedeutende Rolle spielt. Mehrmals verweisen die Briefe darauf, dass wichtige Versammlungen am Petrusgrab stattfinden. So berichtet Siricius von der „Versammlung zahlreicher Brüder [...] bei den Reliquien des heiligen Apostels Petrus“¹⁰⁸, Coelestin von der Verlesung eines kaiserlichen Schreibens „vor der ganzen versammelten christlichen Gemeinde [...] beim hochseligen Apostel Petrus“.¹⁰⁹ Sixtus III. schildert Cyrill von Alexandrien die Atmosphäre beim Eintreffen der Nachricht über den Friedensschluss mit Johannes von Antiochien:

Die gesamte Bruderschaft war also bei dem seligen Apostel Petrus versammelt. Seht, ein für Zeugen passender Versammlungsraum, geziemend auch für das, was zu hören sein sollte. Die Mitbischöfe hatten den zum Zeugen der gemeinsamen Freude, den wir als Ursprung unseres Amtes haben; denn er selbst führte, wie zu glauben ist, auf der heiligen und ehrwürdigen Synode, die mein Geburtsfest unter der Gnade des Herrn um mich versammelt hatte, den Vorsitz, da er sicherlich weder dem Geist noch dem Leib nach abwesend war.¹¹⁰

¹⁰⁷ ep. 9, prol. (PL 54: 625A).

¹⁰⁸ ep. 2 (FC 58/2: 328, 2 f.).

¹⁰⁹ ep. 13, 4 (FC 58/3: 832, 23–25).

¹¹⁰ ep. 3, 3 (FC 58/3: 890, 1–7).

Mit diesem letzten Zeugnis sind wir schon mitten in dem, was wir die ‚Petrusmystik‘ der Päpste nennen wollen. Wir lassen es bei den im Folgenden zitierten Texten im Einzelnen offen, ob es sich eher um einen bloß literarischen Kunstgriff handelt, den die Päpste angewendet haben, um ihre Nähe zu Petrus rhetorisch anschaulich vor Augen zu führen, oder ob sie sich tatsächlich in der Rolle des Petrus fühlten und sahen.

Siricius bekennt in seiner berühmten Dekretale an Himerius von Taragona:

Denn in Anbetracht unseres Amtes haben wir nicht die Freiheit, etwas zu übergehen oder zu verschweigen, da uns ein größerer Eifer für die christliche Religion auferlegt ist als allen übrigen. Wir tragen die Lasten aller (vgl. Gal 6,2), die beschwert sind; ja, vielmehr trägt diese in uns der selige Apostel Petrus, der uns in allem, wie wir vertrauen, als Erben seines Amtes beschützt und bewahrt.¹¹¹

An Rufus von Thessaloniki, seinen Stellvertreter im Illyricum, schreibt Papst Bonifatius:

Wie du es selbst in deinen Briefen glaubwürdig mitgeteilt hast, folgt dir mit seinem Blick der seligste Apostel Petrus, auf welche Weise du das Amt des obersten Lenkers verwaltest. Wer zum beständigen Hirten über die Schafe des Herrn aufgestellt ist, ist dir notwendig ganz nahe beziehungsweise kümmert sich um eine wo immer auch gelegene Kirche. In ihm, so heißt es (vgl. Mt 16,18), ist das Fundament der gesamten Kirche gelegt.¹¹²

Demselben derselbe:

Der selige Apostel Petrus, dem durch den Mund des Herrn der Gipfel des Priesteramtes übertragen wurde (vgl. Mt 16,18), wird immer von höchster Freude erfüllt, wenn er wahrnimmt, dass seine Söhne sich als Wächter seiner Ehre (und) seines ihm vom Herrn verliehenen unversehrten Friedens verhalten. Was sollte ihn auch mit größerer Freude erfüllen als die Erkenntnis, dass die Rechte der ihm übertragenen Gewalt unverletzt bewahrt werden?¹¹³

An die illyrischen Bischöfe insgesamt schreibt Bonifatius:

Christus betraute uns in dem heiligen Apostel Petrus mit der Notwendigkeit, über alles zu walten, als er ihm die Schlüssel zum Öffnen und Schließen gab (vgl. Mt 16,19).¹¹⁴

Wiederum Bonifatius an Rufus:

An deiner Seite steht der selige Apostel Petrus, der vor dir für sein Recht zu kämpfen vermag. Ich will nicht, dass dich der Sturm des aufgewühlten Meeres erschreckt.¹¹⁵

Den thessalischen Bischöfen schreibt Bonifatius:

Ihr wisst ja, dass der selige Petrus beides vermag, die Sanftmütigen nämlich in Sanftmut, die Hochmütigen mit der Rute zurechtzuweisen.¹¹⁶

¹¹¹ ep. 1,1 (FC 58/2: 304,3–8).

¹¹² ep. 3,1 (FC 58/3: 674,18–23).

¹¹³ ep. 4,1 (FC 58/3: 680,2–6).

¹¹⁴ ep. 5 (FC 58/3: 684,18–20).

¹¹⁵ ep. 8,2 (FC 58/3: 696,16 f.).

¹¹⁶ ep. 9,3 (FC 58/3: 704,4–6).

Derselbe an die illyrischen Bischöfe:

Zu Gott gelangt man also, wenn man von Petrus aufgenommen wird, auf dem, wie gesagt, zweifelsohne die ganze Kirche gebaut ist.¹¹⁷

Coelestin folgt in seinem Brief an die Synode von Ephesus der Petrusmystik seines Vorgängers:

Wir befinden uns zwar eher in der Ferne, doch auf Grund unserer Sorge sehen wir das Ganze mehr aus der Nähe. Der Sorge des heiligen Apostels Petrus sind alle gegenwärtig.¹¹⁸

Dem Klerus und der Gemeinde von Konstantinopel erklärt derselbe Papst seinen Beitrag zur Entfernung des Nestorius aus der Kirche:

Doch der selige Apostel Petrus ließ den so schwer Gefährdeten nicht im Stich. Da die für alle Schrecken erregende Fäulnis es nahelegte, ein solches Geschwür aus dem Körper der Kirche zu entfernen, brachten wir mit dem Messer auch die Heilung.¹¹⁹

Auch Leo behält diese Redeweise beziehungsweise diese Petrusmystik in seinem Brief an Anastasius von Thessalonike, seinen Stellvertreter, bei, wenn er, nicht ohne ironischen Unterton, schreibt:

Wenn du es wahrhaft erkennen und mit richtigem Urteil erwägen mögest, wie viel deiner Brüderlichkeit von der Autorität des seligsten Apostels Petrus übergeben wurde, was alles auch durch unsere Gnade dir anvertraut worden ist, so könnten wir uns über deine Hingabe an die dir übertragene Obsorge sehr freuen.¹²⁰

Aufschlussreich für Leos Petrusmystik ist auch sein Brief an die Viennensische Provinz, wo er das Zustandekommen seines Beschlusses folgendermaßen beschreibt:

[...] wir beschwören euch [...], dass ihr dasjenige, was von uns unter Eingebung Gottes und des seligsten Apostels Petrus, nachdem wir alle Angelegenheiten untersucht und geprüft hatten, beschlossen wurde, um eures Friedens und eurer Würde willen beachtet [...].¹²¹

In jährlichen Bischofsversammlungen sollen die Angelegenheiten der Kirche behandelt werden, so Leo in einem Brief an die Bischöfe Siziliens,

sodass in den Kirchen Christi keine Ärgernisse, keine Irrtümer entstehen, wenn in Gegenwart des seligsten Apostels Petrus gemeinsam immer darüber verhandelt werden muss, dass alle seine Anordnungen und die Bestimmungen der Kanones bei allen Bischöfen des Herrn unversehrt bleiben.¹²²

¹¹⁷ ep. 10,4 (FC 58/3: 710,11–13).

¹¹⁸ ep. 12,4 (FC 58/3: 826,13–16).

¹¹⁹ ep. 15,9 (FC 58/3: 856,17–20).

¹²⁰ ep. 14,prol. (PL 54: 668A); vgl. auch ep. 16,1 (PL 54: 696B).

¹²¹ ep. 10,9 (PL 54: 635C–636A).

¹²² ep. 16,7 (PL 54: 702B–703A); vgl. auch ep. 33,1 (PL 54: 797B) und ep. 16,4 (PL 54: 700A).

3.3 Eine offene Frage

Es gibt Päpste wie zum Beispiel Julius¹²³, die sich an ein und derselben Stelle sowohl auf die Väter- als auch auf die Petrustradition berufen. Die Frage ist, ob es sich tatsächlich um zwei verschiedene Berufungen handelt oder ob nicht der Papst an der Stelle, wenn er sich auf die Väter beruft, gar nicht die Väter allgemein im Auge hat, sondern speziell seine Vorgänger, ob er nicht in Wirklichkeit an die Nachfolger des Petrus denkt, kurz: ob er nicht in solchen Fällen, wo er sich auf die Vätertradition beruft, tatsächlich implizit die Petrustradition meint. Die Frage lässt sich vielleicht an einigen Stellen durch genauere Analysen klären; in der Mehrzahl der Fälle scheint aber eine solche Klärung nicht möglich zu sein. Das bedeutet aber folglich, dass wir in vielen Fällen, in denen Päpste sich auf die Vätertradition berufen, nicht ausschließen können, dass sie eigentlich die Petrustradition meinen. Dass die Frage nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, ergibt sich aus einer Beobachtung von Georg Gresser. Er kann zeigen, dass das Primatsbewusstsein der Päpste der gregorianischen Reform unter anderem seinen Ausdruck darin findet, dass sie mit der Berufung auf die Väter nicht mehr die Väter der früheren Konzilien meinen, sondern ihre eigenen Vorgänger. Insofern kann man fragen, ob dieser Wandel nicht schon vor der gregorianischen Reform begonnen hat.¹²⁴

4. Papst Stephan, der erste Zeuge einer Berufung auf die Väter beziehungsweise auf Petrus

Bei unserer Durchsicht der überlieferten Papstbriefe bis zu Leo dem Großen einschließlich fanden wir eine erste Berufung auf die Väter und auf Petrus bei Papst Julius. Doch es stellt sich die Frage, ob diese wirklich die erste ist. In der Tat gibt es ein wichtiges Fragment aus einem Brief von Papst Stephan, der hundert Jahre älter ist als der Juliusbrief. Es handelt sich um das berühmte *Dictum* aus der Mitte des dritten Jahrhunderts: *Nihil innovetur nisi quod traditum*, das der bekannte Papsthistoriker Erich Caspar – vielleicht etwas übertreibend – als das „Fundamentalprinzip römischer Kirchenpolitik aller Zeiten“¹²⁵ bezeichnet hat.

Der unmittelbare Kontext des Axioms ist der sogenannte Ketzertaufstreit¹²⁶, in dem Cyprian von Karthago die Position vertrat, dass die aus der Häresie zur Kirche Zurückkehrenden erneut getauft werden müssten, wohingegen Papst Stephan dies verneinte. Es genüge eine Handauflegung,

¹²³ Vgl. weiter oben Abschnitt 2.1.

¹²⁴ G. Gresser, *Sanctorum patrum auctoritate*. Zum Wandel der Rolle des Papstes im Kirchenrecht auf den päpstlichen Synoden in der Zeit der Gregorianischen Reform, in: ZSRG.K 91 (2005) 59–73.

¹²⁵ E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*, Tübingen 1930, I, 80.

¹²⁶ Vgl. die ausführliche Darstellung des Ketzertaufstreites bei M. M. Sage, *Cyprian*, Philadelphia 1975, 295–335, besonders 322 f.

wie sie in der römischen Tradition in solchen Fällen üblich sei. Der Brief aus dem Jahr 256, in dem sich diese Stellungnahme Stephans befand, ist verloren gegangen, zitiert wird sie jedoch in einem Schreiben Cyprians an den Bischof Pompeius. Dort heißt es:

Er [d. i. Stephan] fügte auch noch hinzu: Wenn also Leute von irgendeiner Häresie her zu euch kommen, so möge man nichts Neues einführen, als was schon überliefert ist, nämlich die Handauflegung zur Buße, da auch die Häretiker umgekehrt die zu ihnen Kommenden nicht eigens taufen, sondern sie lediglich in ihre Gemeinschaft aufnehmen.¹²⁷

Mag das Prinzip in der vorliegenden Fassung auch von Papst Stephan zum ersten Mal formuliert worden sein – in der Gefallenen-Frage dürfte es jedenfalls schon vor Stephan angedeutet worden sein, wenn die Priester und Diakone der römischen Kirche unter der Federführung von Novatian¹²⁸ an Cyprian schreiben, bis zur Wahl des neuen Papstes habe zu gelten: *Nihil innovandum*.¹²⁹

Doch welches ist der präzisere Sinn dieses Axioms? Die Frage ist deshalb nicht obsolet, weil mehrere spätere Autoren, wie wir w. u. sehen werden, das Axiom kontrovers auslegen. Es scheint jedenfalls vernünftig, den Satz so zu verstehen, wie ihn der Adressat von Stephans Brief, Cyprian, sofort verstanden hat: Stephan verbiete damit eine Wiederholung der Taufe.¹³⁰ Ebenso hat den Satz auch Eusebius von Caesarea verstanden, wenn er im Referat über den Ketzertaufstreit schreibt, Cyprian habe zwar wiedergetauft,

Stephanus aber, der meinte, man solle keine Neuerung einführen und nicht in Gegensatz zu althergebrachter Überlieferung treten, war sehr unwillig darüber.¹³¹

Augustinus erwähnt den Konflikt zwischen Cyprian und Stephan, kennt offensichtlich unseren Text, geht aber, wie er ausdrücklich sagt, um des lieben Friedens willen nicht näher darauf ein.¹³²

Die ausführlichste Interpretation unseres Textes bietet Vinzenz von Lerin in seinem *Commonitorium*. Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die Unterscheidung von Glaubenswahrheit der Kirche und häretischem

¹²⁷ ep. 74,1,1 (CSEL 3/2: 799): „Etiam illud adiunxit ut diceret: „Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum“ – Näheres zu diesem verloren gegangenen Brief bei A. Harnack, Über verlorene Briefe und Actenstücke, die sich aus der cyprianischen Briefsammlung ermitteln lassen, in: TU N.F. 8/2 (1903) 1–45, hier 13–15.

¹²⁸ Vgl. Harnack, Über verlorene Briefe, 8.

¹²⁹ ep. 30,8 (CSEL 3/2: 556).

¹³⁰ ep. 73,13 (CSEL 3/2: 787): „Nec quisquam [gemeint ist Stephanus] dicat: quod accepimus ab apostolis hoc sequimur.“ Vgl. auch ep. 74,2 (CSEL 3/2: 800): „Nihil innovetur, inquit, nisi quod traditum est.“

¹³¹ Vgl. h. e. VII 3 (GCS 9/2: 638). – Zu Recht vermutet C. Andresen, „Siegreiche Kirche“ im Aufstieg des Christentums. Untersuchungen zu Eusebius von Caesarea und Dionysios von Alexandrien, in: ANRW II/23 (1979) 387–459, hier 393, dass Eusebius der Wortlaut des Axioms vorgelegen hat.

¹³² bapt. 5,23,31 und bapt. 25,36.

Irrtum kommt er nach dem Kriterium der Allgemeinheit einer Lehre auf das zweite Kriterium, nämlich das Alter einer Lehre, zu sprechen. Letzteres Kriterium exemplifiziert er auch durch den Ketzertaufstreit und streicht hier ganz besonders den Eingriff von Papst Stephan heraus:

Als sich nun von überall her allgemeiner Einspruch gegen die Neuartigkeit (*novitas*) der Sache erhob [...], da hat sich Papst Stephanus seligen Andenkens, der Vorsteher des Apostolischen Stuhles, zwar zusammen mit seinen übrigen Amtskollegen, aber doch vor den anderen, dagegen gestellt [...] Schließlich hat er in dem Brief, der damals nach Afrika geschickt wurde, folgende Festsetzung getroffen (*sanxit*): „Nichts Neues darf eingeführt werden, nur das Überlieferte hat zu gelten!“ Der heilige und kluge Mann sah nämlich ein, dass die Gottesliebe von ihrem Wesen her nichts anderes zulässt, als alles in demselben Glauben, wie es von den Vätern übernommen wurde (*a patribus suscepta*), auch an die Kinder zu vererben (*filiis consignare*) [...]. Welchen Ausgang nahm also damals die ganze Angelegenheit? Selbstverständlich den üblichen und gewöhnlichen: Das Alte (*antiquitas*) wurde beibehalten und die Neuerung (*novitas*) verworfen.¹³³

Im Übrigen verlieren sich die Spuren von Stephans *Dictum* sehr schnell in der altkirchlichen Literatur. Greifbar ist es noch einmal im *Contra Mocianum* des Facundus von Hermiane. Er stützt sich in seinem Kampf zur Verteidigung des Konzils von Chalcedon gegen das zweite Konzil von Konstantinopel auf Stephans Initiative gegen die afrikanischen Konzilien, die die Wiedertaufe der zur Kirche Zurückkehrenden verlangten. Dabei zitiert der afrikanische Theologe das Axiom jedoch nicht im Wortlaut.¹³⁴ Eine weitere Spur des Axioms *Nihil innovetur nisi quod traditum est* in der altkirchlichen Literatur erweist sich bei näherer Prüfung als trügerisch.¹³⁵

Wir sagten weiter oben schon, dass spätere Interpreten das Axiom – erstaunlicherweise – zum Teil kontrovers diskutierten. Dazu gehört unter anderem der berühmte Port-Royal verbundene Kirchenhistoriker Louis-Sebastien Le Nain de Tillemont. Einerseits kommentiert er das Axiom fol-

¹³³ Comm. 6,5–7 (CChr.SL 64: 153 f.); Übersetzung von C. Barthold, in: Vinzenz von Lérins, *Commonitorium*: mit einer Studie zu Werk und Rezeption, herausgegeben und kommentiert von M. Fiedrowicz, Mülheim 2011, 201–203.

¹³⁴ *Contra Mocianum* 51 (CChr.SL 90A: 412,430–439).

¹³⁵ Der Kirchenhistoriker Sozomenus berichtet über das Konzil von Nicaea: „Vor dem Termin kamen die Bischöfe für sich zusammen und luden Arius ein; dabei wurden die Meinungen öffentlich vorgetragen und darüber diskutiert. Wie sich denken lässt, ergaben sich bei der Erörterung unterschiedliche Fragestellungen: die einen rieten dazu, nichts an dem von Anfang an überlieferten Glaubensbekenntnis zu erneuern, und zwar besonders die, denen ihr einfacher Charakter nahelegte, den Glauben an die Gottheit schlicht hinzunehmen; andere behaupteten, man dürfe nicht ungeprüft den älteren Meinungen folgen“ (h. e. I 17,6 [FC 73/1: 175]). In der Übernahme in die *Historia tripartita* (II 2 [CSEL 71: 8,25–31]) heißt der entscheidende Satz: „suadebant nihil innovandum circa antiquam fidei traditionem“. Was hier auf den ersten Blick eine literarische Spur des Stephanus-Axioms zu sein scheint, hat in Wirklichkeit nichts mit ihm zu tun. Sozomenus überarbeitet hier vielmehr eine seiner Quellen, nämlich eine heute verloren gegangene Sammlung von Konzilstexten des Sabinos von Herakleia, der die Väter des Konzils von Nicaea als „Naivlinge“ und „Ignoranten“ (ἄφελεις καὶ ἰδιώται) charakterisiert, wie wir aus Socrates (h. e. I 8,25 f. [GCS N.F. 1: 21,14 und 20 f.]) wissen. Sozomenus korrigiert hier seine Quelle, indem er den topischen Gegensatz zwischen einfachem Glauben und Wissenschaft durch die Opposition von Treue zur Überlieferung und Neuerung ergänzt. Zur Abhängigkeit des Sozomenus von Sabinos vgl. P. Baffol, *Sozomène et Sabinos*, in: *ByZ 7* (1898) 265–284, hier 270.

gendermaßen: „Il [d. h. Stephan] soutenait cette maxime si importante de notre religion, qu'il faut s'arrêter à ce que nous avons reçu par la tradition de nos pères sans y rien changer de nous mêmes“¹³⁶, andererseits kritisiert er Papst Stephan wegen seines scharfen Eingreifens in eine eigentlich doch noch offene und von der Kirche nicht entschiedene Angelegenheit. Der zeitgeschichtliche Kontext, der Streit zwischen Gallikanern und ‚Ultramontanen‘, ist mit Händen zu greifen.

Der Herausgeber der *Vetustissimae epistulae Romanorum pontificum*, der Mauriner Pierre Coustant, kennt zwei divergierende Auslegungen des Axioms: einerseits eine solche, die die Wiedertaufe untersagt, eine andere, die die Wiederholung der Firmung, das heißt die Mitteilung des Heiligen Geistes, befiehlt.¹³⁷

Drei französische Dogmenhistoriker verwenden das *Dictum* im 20. Jahrhundert vor allem, um schon bei Papst Stephan ein deutlich entwickeltes Primatsbewusstsein unter Beweis zu stellen. Pierre Batiffol kommentiert dieses Axiom: „Man muss dieses Edikt mit dem des Callistus über die Buße vergleichen: In beiden Edikten spricht dieselbe Autorität in demselben Stil. Hier spricht sie nicht zu der Gemeinde Rom, wie Callist es tut; sie spricht zum Bischof von Karthago und zu allen afrikanischen Bischöfen, und mit ihren Worten erlässt sie ein Gesetz, und keinen Augenblick lässt sie den Gedanken aufkommen, dass es keine Beachtung finden könnte.“¹³⁸

Demselben Akzent, der Betonung der in diesem Axiom zum Ausdruck kommenden Vollmacht, begegnen wir auch bei dem bekannten Dogmenhistoriker Gustave Bardy, wenn er schreibt: „Si cette lettre perdue émane réellement d'Etienne, elle semble avoir été remarquable à la fois par son calme et par sa fermeté. Elle posait des principes, elle formulait des règles en un style précis et énergique, celui qui convient à un chef. D'ailleurs, le moment arrivait où le pape ne devait se contenter de rappeler des théories, et où il allait donner des ordres.“¹³⁹ Adhémar d'Alès liefert uns im Anschluss an eine in Frankreich über die korrekte französische Übersetzung des Axioms geführte Kontroverse eine ausführliche Wort-für-Wort-Interpretation des Textes.¹⁴⁰

Franz Josef Dölger übersetzt nach Erörterungen von Alternativen unser Axiom kurz und bündig: „Es soll keine Neuerung eingeführt werden, man bleibe bei der Überlieferung“, und bezeichnet es als einen „Grundsatz der Kultradition in der römischen Kirche“.¹⁴¹ Daraus wurde dann, wie wir oben

¹³⁶ Mémoires IV, art. 47, Paris 1696, 149; vgl. auch note 39 über die Position Papst Stephans, ebd. 626–629.

¹³⁷ Paris 1721, 238.

¹³⁸ Urkirche und Katholizismus, Kempten/München 1910, 397.

¹³⁹ L'autorité du Siège Romain et les controverses du III^e s. (230–270), in: RSR 14 (1924) 255–272, 385–410, hier 393.

¹⁴⁰ La théologie de saint Cyprien, Paris 1922, ebd. 380–388: Appendix I: Le rescrit du pape Etienne. Nihil innovetur nisi quod traditum est.

¹⁴¹ „Nihil innovetur nisi quod traditum est“. Ein Grundsatz der Kultradition in der römischen Kirche, in: AuC 1 (1929) 79 f.

schon gesagt haben, bei Erich Caspar das „Fundamentalprinzip römischer Kirchenpolitik aller Zeiten“.

Wir halten zunächst fest: Stephans Axiom *Nihil innovetur nisi quod traditum est* beweist, dass in Rom die Berufung auf die Väter zumindest schon seit Papst Stephan praktiziert wird, also bereits hundert Jahre vor Julius. Es ist darüber hinaus höchst wahrscheinlich, dass sie viel häufiger praktiziert wurde, als das heute textlich belegt werden kann. Hier stellt sich nun unvermeidlich die Frage: Gab es neben der allgemeinen Berufung auf die Väter zur Zeit Stephans auch schon eine spezielle auf Petrus, den Vorgänger der Päpste? Eine solche zumindest implizite Berufung kann man schon in der Tatsache sehen, dass sich Stephan bei seinem ‚Dekret‘ gegen die Ketzertaufe auf die römische Tradition berief. Die zur Kirche zurückkehrenden Häretiker dürfen nicht noch einmal getauft werden, weil dies in der römischen Kirche nicht geschehen ist. Tatsächlich aber gibt es in dieser Frage auch einen ausdrücklichen Beweis für eine Berufung nicht nur auf römische Tradition, sondern, damit im Zusammenhang, speziell auf Petrus. Stephan ist sogar der erste Papst, von dem wir sicher wissen, dass er sich auf seine Nachfolge des Apostels Petrus berufen hat und dies, was in unserem Zusammenhang besonders wichtig ist, gerade in der Frage der Ketzertaufe. Auch dies wissen wir nicht aus einem überlieferten Brief dieses Papstes, sondern aus einem Fragment im Brief des Firmilian von Caesarea an Cyprian. Er bestätigt darin Cyprians Position in der Ketzertauffrage und empört sich „über diese so offensichtlich und handgreifliche Torheit des Stephanus“, um fortzufahren:

[...] gerade er, der sich so sehr seiner bischöflichen Stellung rühmt und die Nachfolge des Petrus innezuhaben behauptet (*se successionem Petri tenere contendit*), auf dem die Grundlagen der Kirche errichtet sind, ist es ja, der noch viele andere Felsen einführt und die Gebäude zahlreicher anderer Kirchen aufstellt, indem er mit seinem persönlichen Ansehen dafür eintritt, dass dort die Taufe sei.¹⁴²

Da davon auszugehen ist, dass alles, was Firmilian über Stephanus berichtet, aus dem oben erwähnten verlorenen gegangenen Brief Cyprians stammt,¹⁴³ ist es auch so gut wie sicher, dass der Papst in ein und demselben Brief beide Dinge im Zusammenhang behauptet, sowohl das Axiom *Nihil innovetur nisi quod traditum est*, das Traditionsprinzip, als auch seinen Anspruch, in seinem Amt Nachfolger des Apostels Petrus zu sein. Mit anderen Worten: Die behauptete Überlegenheit der römischen Tradition im Vergleich zu anderen Traditionen in dieser Frage ergibt sich genau aus dieser gleichzeitig zur Geltung gebrachten Petrusnachfolge. Wir können nicht ausschließen, dass auch schon Papst Viktor im Osterfeststreit so energisch vorgegangen ist, weil er sich ebenfalls bereits als Nachfolger Petri wusste. Wir können das vermuten, aber anders als bei Stephan nicht behaupten.

¹⁴² ep. 75,17 (CSEL 3/2: 821,14–19).

¹⁴³ Vgl. *Harnack*, Über verlorene Briefe, 25.

Dass diese Berufung auf die Petrusnachfolge beziehungsweise die aus ihr von Stephan gefolgerte Konsequenz einer Überlegenheit der römischen Tradition über andere Traditionen zu seiner Zeit keineswegs allgemeine Zustimmung fand, ergibt sich nicht nur aus dem erbitterten Widerstand Cyprians von Karthago, sondern auch aus dem des Firmilian von Antiochien, über den Myron Wojtowycsch schreibt: „Der Gedanke, daß die wahre und ursprüngliche Überlieferung in Rom in besonderem Maße beheimatet sei, war Firmilian fremd. Ebenso wenig kannte er die Vorstellung eines besonderen römischen Charismas der Wahrheitsfindung. Für ihn war der Bischof von Rom nicht mehr als einer unter vielen Amtsbrüdern.“¹⁴⁴

5. Folgen für die Konzeption des römischen Primats

Wenn unsere, wenn wir recht sehen, von der bisherigen Forschung vernachlässigte Interpretation des Axioms *Nihil innovetur* stimmt, das heißt, dieses tatsächlich im unmittelbaren Zusammenhang mit Stephans Anspruch, Nachfolger Petri zu sein, zu sehen ist, dann gab es die Berufung auf die Petrustradition nicht erst bei Papst Julius, sondern schon 100 Jahre früher, nämlich bei Papst Stephan. Wenn es aber schon spätestens von diesem Zeitpunkt an eine Berufung auf die Petrustradition gegeben hat, dann kann das nicht ohne Folgen für die konkrete Art des Primatsbewusstseins gewesen sein, das die Päpste dieser Zeit kennzeichnet. In der Tat stellen wir bei den Päpsten – spätestens seit Damasus – nicht nur ein wachsendes Bewusstsein fest, Verantwortung für die gesamte Kirche zu tragen, sondern auch einen wachsenden Anspruch auf Führung und Leitung der gesamten Kirche. Ihren Höhepunkt erreicht die Entwicklung des Primatsbewusstseins in diesen Jahren mit Papst Leo; kein anderer Papst hat dieses Bewusstsein mit größerer Klarheit und Konsequenz zum Ausdruck gebracht. In einer Predigt anlässlich eines Jubiläums seines Amtsantritts sagt er von den zu seiner Ehre anwesenden Bischöfen:

Sie wissen, dass [der Bischof von Rom] nicht nur dieses Stuhles Bischof, sondern aller Bischöfe Primas (*primas omnium episcoporum*) ist. Wenn wir also unsere Ermahnungen in Eurer Heiligkeiten Ohren senken, so glaubt, dass er selbst [Petrus], als dessen Stellvertreter wir amtieren, spricht. Denn mit seiner Liebe mahnen wir euch, und nichts anderes verkünden wir euch, als was er gelehrt hat.¹⁴⁵

Was bedeutet dieser Anspruch Papst Leos, ‚Primas aller Bischöfe‘ zu sein, konkret? Ist es ein purer Machtanspruch? Ist er rein juristisch zu verstehen in dem Sinne, dass er das Recht hat, alles zu entscheiden, was in der Kirche letztinstanzlich entschieden werden muss? Oder ist dieser Anspruch nicht

¹⁴⁴ Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über die Konzile, Stuttgart 1981, 49.

¹⁴⁵ s. 3,4 (PL 54: 147A–B). Zur vorausgehenden Entwicklung vgl. H.-J. Sieben, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend. Eigenständige Entwicklung und wechselseitiges Verhältnis, in: ThPh 90 (2015), 175–202, hier 175–179; auch in: *Ders.*, Konzils- und Papstidee. Untersuchungen zu ihrer Geschichte, Paderborn 2016.

vielmehr im Lichte der oben aufgezeigten Petrustradition zu verstehen, in dem Sinne, dass die Päpste als Nachfolger Petri über eine im Vergleich zu den übrigen Traditionen bessere, nämlich eine privilegierte Tradition verfügen? Der Wurzelboden, der Humus des gerade in unserer betrachteten Zeitspanne deutlich wachsenden Primatsbewusstseins wäre dann nicht nur die exklusive und konsequente Anwendung der sogenannten Primatsstelle auf den Bischof von Rom, wäre nicht nur die durch das Bild der Schlüsselübergabe ange-deutete Machtübertragung, sondern auch das wachsende Bewusstsein der Päpste dafür, Träger beziehungsweise Tradenten einer speziellen, besonderen ‚inhaltlichen‘ Überlieferung beziehungsweise inhaltlich auf Petrus zurück-gehender Traditionen zu sein.

Das gälte dann schon für den Anfang der uns bekannten Berufungen, nämlich die des Papstes Stephan auf die ‚römische‘, inhaltliche Tradition der Verweigerung der sogenannten Ketzertaufe, das gälte auch für den Papst am Ende unserer Untersuchung, für Leo in der für den Glauben absolut zentralen Frage, wer denn dieser Christus ist, an den die Christen glauben. In seinem Brief an die sogenannte Räubersynode von Ephesus erklärt Leo selbst den Zusammenhang dieser zentralen Glaubensfrage mit dem Petrusamt. Leo nimmt seinen Ausgang von der Feststellung, dass sich der Kaiser zur Durchführung seines Konzilsprojektes an die Autorität des Apostolischen Stuhles gewandt hat, um fortzufahren:

[...] als ob er von dem seligsten Petrus selbst erklärt wünschte, was in dessen Bekenntnis gelobt worden sei, als auf die Frage des Herrn: „Für wen halten die Leute den Menschensohn“, die Jünger zwar die verschiedenen Meinungen Verschiedener (*varias opiniones diversorum*) kolportierten, [...] der Apostelfürst (*princeps apostolorum*) jedoch die Fülle des Glaubens (*plenitudo fidei*) in kurzen Worten zusammenfasste und sprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“, das heißt [...]: du bist wahr in der Gottheit, wahr im Fleische, beides einer ohne Beeinträchtigung der Eigentümlichkeit der doppelten Natur (*salva geminae proprietate naturae utrumque unus*).¹⁴⁶ Würde Eutyches dies mit Einsicht und Lebendigkeit glauben, so würde er niemals vom Pfade dieses Glaubens abweichen. Wegen dieses Glaubens erhielt er vom Herrn die Antwort: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jona usw.“ Zu weit ist vom Gefüge dieses Baues (*compago aedificationis*) entfernt, wer Petri Bekenntnis nicht fasst und dem Evangelium Christi widerspricht [...].¹⁴⁷

Für den Kaiser ist Leo der Nachfolger und Stellvertreter des Petrus, der Inhaber der Überlieferung des Petrus, der gegenüber den *variae opiniones diversorum* in der Frühzeit der Kirche die *plenitudo fidei* bezeugte, weswegen der Herr ihn zum Fundament der Kirche gemacht hat. So jedenfalls sieht es Leo selbst. Andernorts greift der Papst zum Bild des Felsens, auf den die

¹⁴⁶ In Leos „Tomus ad Flavianum“ (ep. 28,3 [PL 54: 763A]) heißt es: „Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas [...]“. ep. 28 und ep. 33 sind auf denselben Tag datiert (13. Juni 449). Vgl. auch die Definition des Konzils von Chalkedon, DH 301 f.

¹⁴⁷ ep. 33,1 (PL 54: 797B–799A).

Kirche gegründet ist: Petrus ist so sehr eins mit Christus, dass er an dessen ‚Felsenhaftigkeit‘ Anteil hat.¹⁴⁸

Wir können das von uns Gemeinte auch so formulieren: Der Wurzelgrund des wachsenden Primatsanspruchs der Päpste des von uns beobachteten Zeitabschnitts ist nicht nur politischer Natur, in diesem Sinne Machterweiterung, sondern auch das Bewusstsein, Zeuge einer privilegierten Tradition, eben der von Petrus ausgehenden Überlieferung zu sein. Nicht die dem Petrus gegebene Macht, sondern die dem Petrus anvertraute Wahrheit ist in unserem Zeitabschnitt (noch) das entscheidende Moment der Entwicklung des Primatsbewusstseins der Päpste.

Summary

Given the central importance the early church placed on the concept of tradition, the question arises, how did the popes in particular deal with this topic. The earliest papal letters reveal that they invoke the church fathers in general and their predecessor, Peter the Apostle, in particular. The question remains, however, whether by invoking the church fathers, they were in effect invoking Peter. Consider the famous dictum by Pope Stephen during the Rebaptism controversy – *Nihil innovetur nisi quod traditum est*. This shows that such an invocation has already been directed at Peter in earliest times. This means that not only the power that the popes are endowed with, but also the truth that has been transmitted to them in their role as successors of Peter, which is a privileged tradition, are the basis of their awareness of Papal supremacy.

¹⁴⁸ Vgl. Text bei Hochzahl 105.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Ein Vorschlag zu einem konstruktiven Umgang mit religiöser Diversität: „Gerechtfertigte Religiöse Differenz“¹

VON DIRK-MARTIN GRUBE

In Frankfurt am Main, Amsterdam und anderen europäischen und außereuropäischen Städten leben Juden, Christen, Muslime, Hindus, Buddhisten und Angehörige weiterer Religionen zusammen. Diese Religionen schreiben ihren Anhängern unterschiedliche Lebensweisen vor. Man denke dabei etwa an die Diskussionen in Deutschland und den Niederlanden um rituelle Schlachtungen. Religionen unterscheiden sich aber nicht nur in ihrer rituellen oder ethischen Praxis, sondern auch in ihren Wahrheitsansprüchen. Man muss nur an die Differenzen in der Eschatologie etwa zwischen dem Begriff des Himmels beziehungsweise des Paradieses in manchen Unterarten der drei abrahamitischen Religionen und dem Begriff der Einheit mit dem Einen beziehungsweise Nichtdualen in manchen fernöstlichen Religionen denken. Angesichts dieser Unterschiede benötigen wir einen theoretischen Rahmen, der es uns ermöglicht, mit diesen Differenzen in einer konstruktiven Weise umzugehen. Mit „konstruktiv“ meine ich eine positive Haltung gegenüber einer anderen als der eigenen Religion, also zum Beispiel eine tolerante oder gar respektvolle Haltung.

Im Folgenden werde ich unter dem Stichwort „gerechtfertigte religiöse Differenz“ einen solchen Rahmen skizzieren. Meine These lautet, dass dieser Rahmen nicht nur konstruktiv ist, insofern er eine positive Haltung ermöglicht, sondern auch theoretisch haltbar: Es handelt sich bei ihm nicht um eine bloße Ad-hoc-Antwort, um Probleme lösen zu können, die auf dem Gebiet der Religion entstehen, sondern dieser Rahmen beruht auf einer der vielversprechendsten Positionen innerhalb der zeitgenössischen Erkenntnistheorie oder Epistemologie.

Für die Zwecke dieses Beitrags konzentriere ich mich ausschließlich auf diese erkenntnistheoretischen Überlegungen. Dabei möchte ich aber zumindest noch anmerken, dass meines Erachtens neben philosophischen auch theologische Gründe dafür sprechen, eine positive Haltung gegenüber einer anderen Religion als der eigenen einzunehmen. Diese haben einerseits mit der Besonderheit von Religion als solcher zu tun, insbesondere der in den meisten Religionen implizierten Ontologie und Epistemologie. Damit meine ich, dass Gott beziehungsweise das Transzendente, wenn es denn wahrlich Gott (und nicht nur menschliches Wunschdenken) beziehungsweise wahrlich das Transzendente ist, in den meisten Religionen als nicht – oder zumindest

¹ Der folgende Text geht zurück auf einen am 8. Juli 2015 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main in englischer Sprache gehaltenen Vortrag. Für den Druck wurde der Text geringfügig überarbeitet; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Prof. Dr. Dr. Oliver J. Wiertz.

Ein Vorschlag zu einem konstruktiven Umgang mit religiöser Diversität: „Gerechtfertigte Religiöse Differenz“¹

VON DIRK-MARTIN GRUBE

In Frankfurt am Main, Amsterdam und anderen europäischen und außereuropäischen Städten leben Juden, Christen, Muslime, Hindus, Buddhisten und Angehörige weiterer Religionen zusammen. Diese Religionen schreiben ihren Anhängern unterschiedliche Lebensweisen vor. Man denke dabei etwa an die Diskussionen in Deutschland und den Niederlanden um rituelle Schlachtungen. Religionen unterscheiden sich aber nicht nur in ihrer rituellen oder ethischen Praxis, sondern auch in ihren Wahrheitsansprüchen. Man muss nur an die Differenzen in der Eschatologie etwa zwischen dem Begriff des Himmels beziehungsweise des Paradieses in manchen Unterarten der drei abrahamitischen Religionen und dem Begriff der Einheit mit dem Einen beziehungsweise Nichtdualen in manchen fernöstlichen Religionen denken. Angesichts dieser Unterschiede benötigen wir einen theoretischen Rahmen, der es uns ermöglicht, mit diesen Differenzen in einer konstruktiven Weise umzugehen. Mit „konstruktiv“ meine ich eine positive Haltung gegenüber einer anderen als der eigenen Religion, also zum Beispiel eine tolerante oder gar respektvolle Haltung.

Im Folgenden werde ich unter dem Stichwort „gerechtfertigte religiöse Differenz“ einen solchen Rahmen skizzieren. Meine These lautet, dass dieser Rahmen nicht nur konstruktiv ist, insofern er eine positive Haltung ermöglicht, sondern auch theoretisch haltbar: Es handelt sich bei ihm nicht um eine bloße Ad-hoc-Antwort, um Probleme lösen zu können, die auf dem Gebiet der Religion entstehen, sondern dieser Rahmen beruht auf einer der vielversprechendsten Positionen innerhalb der zeitgenössischen Erkenntnistheorie oder Epistemologie.

Für die Zwecke dieses Beitrags konzentriere ich mich ausschließlich auf diese erkenntnistheoretischen Überlegungen. Dabei möchte ich aber zumindest noch anmerken, dass meines Erachtens neben philosophischen auch theologische Gründe dafür sprechen, eine positive Haltung gegenüber einer anderen Religion als der eigenen einzunehmen. Diese haben einerseits mit der Besonderheit von Religion als solcher zu tun, insbesondere der in den meisten Religionen implizierten Ontologie und Epistemologie. Damit meine ich, dass Gott beziehungsweise das Transzendente, wenn es denn wahrlich Gott (und nicht nur menschliches Wunschdenken) beziehungsweise wahrlich das Transzendente ist, in den meisten Religionen als nicht – oder zumindest

¹ Der folgende Text geht zurück auf einen am 8. Juli 2015 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main in englischer Sprache gehaltenen Vortrag. Für den Druck wurde der Text geringfügig überarbeitet; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Prof. Dr. Dr. Oliver J. Wiertz.

nicht geradlinig – in menschlichen Denk- und Erkenntniskategorien erfassbar erfahren wird. Zum anderen sprechen gerade auch aus spezifisch christlicher Sicht gute Gründe dafür, (den meisten) nicht-christlichen Religionen positiv gegenüberzustehen.

Bevor ich auf die theoretischen Überlegungen eingehe, erlaube ich mir, noch eine kurze biografische Notiz zuzufügen: Mein Kontakt mit anderen Religionen verdankt sich vor allem intensiven persönlichen Begegnungen. Viele meiner Freunde waren und sind Muslime oder Juden, mit denen ich als Christ viele tiefgreifende Gespräche geführt habe. Obwohl der folgende Text überwiegend theoretischer Natur ist, hat er seine Wurzeln in diesen persönlichen Begegnungen. Ich betrachte ihn als theoretische Reflexion darüber, was geschieht, wenn Gläubige verschiedener religiöser Traditionen einander in (intellektuell) aufrichtiger Weise respektvoll und dialogbereit begegnen.

Der Text gliedert sich in zehn Abschnitte. Im ersten diskutiere ich einen der bekanntesten Ansätze zur religiösen Toleranz: den (religiösen) Pluralismus. Die folgenden fünf Abschnitte legen die theoretische Basis für meine Position der „gerechtfertigten religiösen Differenz“, die ich in den letzten vier Abschnitten dann formuliere und gegenüber alternativen Ansätzen abgrenze.

I. Pluralismus

Ich beschränke die Bezeichnung „Pluralismus“ hier auf religionswissenschaftliche beziehungsweise -philosophische Ansätze, die nach den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts, vor allem im Westen, entstanden sind. Prominente Pluralisten in diesem Sinne sind zum Beispiel John Hick und Paul Knitter. Obwohl sie aus einer bestimmten, nämlich christlichen Tradition stammen, besteht ihr leitendes Interesse darin, eine positive Haltung gegenüber nichtchristlichen Religionen zu ermöglichen.

Das Mittel, mit dem sie dieses Ziel zu erreichen suchen, ist die Minimierung beziehungsweise Neutralisierung der Unterschiede zwischen den Religionen. Dafür postulieren sie eine Art von Einheit zwischen den verschiedenen Religionen.² Diese Einheit soll entweder innerhalb der empirischen Religionen oder außerhalb dieser liegen. Für die erste Variante sind Knitters späte Werke (ab 1995) exemplarisch. In ihnen betont er den Vorrang der Praxis vor der Theorie und behauptet, dass auf dem Gebiet des Handelns die gemeinsame Essenz der Religionen gefunden werden kann – etwas, das ihnen allen zu Grunde liegt. Diese Essenz bestehe im Begriff einer „ökologisch-humanitären“ Gerechtigkeit, einer Konzeption des Wohlergehens besonders für die Armen unter den Menschen und für unseren gefährdeten Planeten.³

² Vgl. zum Beispiel *H. Maat*, *Religious Diversity, Intelligibility and Truth*, Zoetermeer 2009, 47. Helen Maat vertritt dort die These, dass Pluralisten „Uniformität in Verschiedenheit“ postulieren.

³ *P. Knitter*, *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*, Maryknoll 1995, 122–127.

Ein Beispiel für die zweite Variante, die Postulierung einer Einheit jenseits der empirischen Religionen, ist John Hicks transzendentes Postulat eines „Wirklichen an sich“, das (quasi-)transzendente Funktion hat: Nach Hick sind die empirischen Religionen in derselben Weise auf dieses „Wirkliche an sich“ bezogen wie die empirische Realität auf Kants „Ding an sich“ (in Hicks Kant-Interpretation): Obwohl mit dem „Wirklichen an sich“ verbunden, blieben die Religionen doch von ihm unterschieden, da es unerkennbar sei. Weil das „Wirkliche an sich“ unerkennbar sei, könnten die Religionen nicht beanspruchen, es erfasst zu haben. Angesichts dieser Differenz zwischen dem „Wirklichen an sich“ und den empirischen Religionen sollten diese ihren Anspruch auf absolute religiöse Wahrheit mäßigen. Diese Mäßigung sei die Basis für die Tolerierung anderer Religionen.⁴

Obwohl ich diese Versuche, anderen Religionen mit Achtung zu begegnen, schätze, zweifle ich am Erfolg des pluralistischen Unternehmens. Versuche, innerhalb oder jenseits der empirischen Religionen eine Einheit zu finden, sind zum Scheitern verurteilt. So ist etwa die Suche nach einem gemeinsamen Kern der Religionen à la Knitter ein Gewaltakt: Auch wenn man Sympathien für sein Konzept der ökologisch-humanitären Gerechtigkeit hat, gebietet es die intellektuelle Redlichkeit zuzugeben, dass bei Weitem nicht alle Religionen dieses Konzept teilen.⁵

Auch die Versuche, jenseits der empirischen Religionen eine Einheit zu finden, sind aus theoretischen Gründen hochproblematisch. Hicks Postulat des „Wirklichen an sich“ ist nicht nur eine der bekanntesten, sondern auch eine der am heftigsten kritisierten Thesen auf dem Gebiet der philosophisch-theologischen Reflexion der religiösen Vielfalt: Wenn das „Wirkliche an sich“ tatsächlich unerkennbar ist, dann kann nichts Verständliches darüber und seine Beziehung zu den empirischen Religionen ausgesagt werden – und auf keinen Fall, dass manche Religionen sich darauf beziehen und andere nicht (was Hick behauptet). Durch seine Übertragung auf das Gebiet der Theorien über die religiöse Vielfalt hat Hick die bereits vorhandenen und hinlänglich bekannten Probleme von Kants „Ding an sich“ nur noch vergrößert.⁶

Diese beiden Beispiele verallgemeinernd komme ich zu dem Ergebnis, dass der Pluralismus scheitert und wir daher nach einer Alternative suchen müssen. Um eine solche Alternative zu entwickeln, werde ich im Folgenden eine Präsupposition genauer untersuchen, die viele Pluralisten und Nichtpluralisten teilen: das Prinzip der Bivalenz. Die Kritik dieses Prinzips ist die Basis meiner Alternative. Bevor ich darauf eingehe, werde ich jedoch dieses Prinzip genauer untersuchen.

⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Basingstoke/New York 2004, 233–252.

⁵ Vgl. die Kritik in *Maat*, Diversity, 52–55.

⁶ Vgl. die genauere Kritik in *D.-M. Grube*, Die irreduzible Vielfalt der Religionen und die Einheit der Wahrheit, in: *Ders./C. Danz/F. Hermanni*, Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionsphilosophie, Neukirchen-Vluyn 2006, 45–48.

II. Bivalenz und der interreligiöse Dialog

Bivalenz ist ein logisches Prinzip, gemäß dem Behauptungen genau einen und nicht mehr als einen Wahrheitswert haben: Sie sind entweder wahr oder falsch. Eine Logik, die diesem Prinzip gerecht wird, wird „zweiwertige“ oder „bivalente Logik“ genannt.⁷

In der Logiktheorie wird Bivalenz vom Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, dem Grundsatz des *tertium non datur*, unterschieden. Dieses Gesetz ist negativ formuliert und impliziert, dass es nicht der Fall ist, dass weder A noch die Negation nicht-A der Fall sind.⁸ Für die Zwecke der folgenden Argumentation subsumiere ich jedoch das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten unter das Bivalenzprinzip.⁹

Die Anwendung des in diesem Sinn verstandenen Bivalenzprinzips impliziert eine bestimmte Weise des Umgangs mit Verschiedenheit: Sie bedeutet, dass, wenn die religiöse Position A wahr ist und die religiöse Position B sich von A in den relevanten Hinsichten unterscheidet, B falsch sein muss. Da wir üblicherweise unsere eigenen religiösen Ansichten für wahr halten, müssen wir also andere religiöse Ansichten für falsch halten, wenn wir von einer zweiwertigen Logik ausgehen. Diesen Sachverhalt fasse ich in der These zusammen, dass Bivalenz die Gleichsetzung von Verschiedenheit mit Falschheit impliziert.

Ich vermute, dass viele pluralistische und ähnliche Versuche explizit oder implizit von dieser Gleichsetzung geprägt sind. Sie ist der Hintergrund, vor dem die Versuche, die Unterschiede zwischen den Religionen zu minimieren oder zu neutralisieren, zu verstehen sind: Da Pluralisten vermeiden wollen, andere Religionen als falsch zu bezeichnen, haben sie unter bivalenten Voraussetzungen keine andere Wahl, als die Unterschiede zwischen den Religionen weitmöglichst zu minimieren oder zu neutralisieren.

Diese Gleichsetzung von Verschiedenheit und Falschheit stellt aber eine große Belastung für den interreligiösen Dialog dar: Sie birgt die Gefahr, dass

⁷ Vgl. J. Béziau, Bivalence, Excluded Middle and non Contradiction, in: *Ders./L. Bebounek*, The Logica Yearbook 2003, Prag 2003, 73–84; und L. Goble, The Blackwell Guide to Philosophical Logic, New York 2002, 1–8.

⁸ Vgl. M. Dummett, Truth and Other Enigmas, Cambridge 1978, XXVIII–XXIX.

⁹ In der Logiktheorie werden die Begriffe „Bivalenz“ beziehungsweise „tertium non datur“ noch weiter spezifiziert. Zu dieser Spezifizierung gehört unter anderem, dass es sich bei den zur Diskussion stehenden Propositionen um (bestimmte Arten von) Aussagesätzen handeln muss und diese vollständig und eindeutig sein müssen, also die Referenz der verwendeten Begriffe eindeutig festgelegt ist. Des Weiteren müssen sich zwei Aussagen, A und B, so zueinander verhalten, dass A „nicht B“ impliziert. – Bei der Übertragung des Begriffs „Bivalenz“ auf die Diskussion des Verhältnisses der unterschiedlichen Religionen zueinander, die ich im Folgenden vornehme, geht es mir vor allem um das dabei implizierte Ausschlussverhältnis. Wichtig ist mir dabei also, dass die Behauptung der religiösen Proposition A die Behauptung von B ausschließt. Die anderen Aspekte am Bivalenzprinzip sind hier dagegen weniger relevant oder gar irrelevant. So behaupte ich zum Beispiel weder, dass religiöse Sprechakte sich auf Aussagesätze reduzieren lassen, noch, dass der kognitive Gehalt von zwei Propositionen, die verschiedenen Religionen entstammen, notwendigerweise eine echte Kontradiktion im Sinne eines ausschließenden Gegensatzes darstellt.

die Unterschiede zwischen den Religionen heruntergespielt werden. Wenn ich unter bivalenten Voraussetzungen vermeiden will, andere Religionen als meine eigene als falsch anzusehen, stehe ich unter dem Druck, diese als nicht zu sehr abweichend von meiner eigenen Religion charakterisieren zu müssen. Die Gleichsetzung von Verschiedenheit und Falschheit drängt solcherart dazu, Unterschiede zwischen den Religionen unter allen Umständen zu minimieren.

Unter derartigem Druck geführte interreligiöse Gespräche gefährden aber deren Aufrichtigkeit: Es besteht die Gefahr, dass Ähnlichkeiten zwischen den Religionen überbetont und Unterschiede heruntergespielt werden. Da diese Gefahr das Ergebnis der Gleichsetzung von Verschiedenheit und Falschheit ist, sollten wir diese in Frage stellen, wenn wir an einer offenen Begegnung der Religionen interessiert sind. Zusammen mit dieser Gleichsetzung sollten wir auch das Bivalenzprinzip, auf dem sie beruht, kritischer Diskussion unterziehen.

III. Margolis' Kritik am Bivalenzprinzip

Einer der prominentesten Kritiker des Bivalenzprinzips ist der amerikanische pragmatistische Philosoph Joseph Margolis. Er lehnt Bivalenz als universales logisches Prinzip ab, das für alle Bereiche der Erkenntnis und des Diskurses gelten soll. Er argumentiert vielmehr, dass es bestimmte Gebiete gibt, auf denen das Prinzip keine Anwendung findet. Das wichtigste Beispiel ist die Welt der Kultur, das heißt Literatur- und Kunstkritik, die Interpretation von Geschichte, Moral, Rechtsprechung und Fragen der Klugheit. Die Sachverhalte, um die es in diesen Gegenstandsbereichen geht, sind derart, dass sie nicht in einer eindeutigen Weise als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ beurteilt werden können.¹⁰

Margolis schlägt daher vor, auf manchen Gebieten eine zweiwertige durch eine mehrwertige Logik zu ersetzen, die auch Werte wie ‚unentscheidbar‘ zulässt: Manchmal sind wir nicht in der Lage, endgültig zu entscheiden, ob Sachverhalte aus der Welt der Kultur wahr oder falsch sind, sondern müssen diese Frage offen lassen. Nach Margolis gibt es also mehr als nur das bivalente Wertepaar ‚wahr‘ und ‚falsch‘. Daneben gibt es zumindest noch einen dritten Wert, ‚unentscheidbar‘ und wahrscheinlich noch mehr Werte.¹¹

Ich teile Margolis' Kritik am Bivalenzprinzip. Aber ich werde im Hinblick auf die Kritik des Bivalenzprinzips im Folgenden einen etwas anderen Weg als er einschlagen: Statt seiner Entscheidung für eine mehrwertige Logik schlage ich vor, in den Fällen, in denen das Bivalenzprinzip keine Anwendung findet, den Bereich der Semantik (also die Logik- und Wahrheitstheorie) zu verlassen und in diesen Fällen auf den Bereich der Pragmatik zu rekurrieren. Konkret denke ich an den Begriff der Rechtfertigung.

¹⁰ Vgl. J. Margolis, *The Truth about Relativism*, Cambridge 1991, 18–21.

¹¹ Zum Beispiel ebd. 20.

IV. Rechtfertigung

Die folgenden fünf Anmerkungen sollen meinen Gebrauch des Rechtfertigungsbegriffs erläutern:

1. Der Ausdruck „Rechtfertigung“ kann in unterschiedlichen Kontexten verwendet werden. Zum Beispiel kann ein protestantischer Theologe behaupten, dass der Sünder in Gottes Augen gerechtfertigt ist. Ich habe allerdings nicht diesen theologischen Gebrauch im Sinn, sondern einen epistemologischen. In diesem Sinne ist ein Handelnder gerechtfertigt, eine Überzeugung zu haben, weil er diese Überzeugung auf eine epistemologisch lobenswerte Weise erworben hat.

2. Es besteht ein Unterschied zwischen Wahrheit und Rechtfertigung: Ersterer wird Überzeugungen zugeschrieben, während letztere eine Eigenschaft von Handelnden ist, die Überzeugungen haben. Ein Handelnder kann eine Überzeugung aus gerechtfertigten oder nichtgerechtfertigten Gründen haben. Die Antwort auf die Frage, ob er seine Überzeugung auf gerechtfertigte Weise vertritt, hängt von einer Reihe von Faktoren ab, zum Beispiel ob er das ihm zugängliche Beweismaterial (für und gegen seine Überzeugung) sorgfältig berücksichtigt hat. Um ein klassisches Beispiel zu nennen: Wenn sich ein Schiffsbesitzer nicht der Seetüchtigkeit seines Schiffes versichert hat, ist er nicht gerechtfertigt, die Überzeugung zu haben, dass es seetüchtig ist.¹²

3. Der Begriff der Rechtfertigung in diesem Sinne hat einen umfassenden Anwendungsbereich als der Begriff der Wahrheit. Wir können auch in Fällen gerechtfertigt sein, eine Überzeugung zu vertreten, in denen wir uns der Wahrheit der Überzeugung nicht sicher sind. So kann es zum Beispiel möglich sein, dass die Überzeugung des Schiffsbesitzers, dass sein Schiff seetüchtig ist, gerechtfertigt ist, obwohl es nicht möglich ist, den Wahrheitswert der Behauptung zu bestimmen, dass das Schiff seetüchtig ist. Die Rechtfertigung der Überzeugung hängt nicht von deren Wahrheit ab, sondern zum Beispiel davon, ob der Schiffseigentümer das ihm zugängliche Beweismaterial sorgfältig abgewogen hat.

4. Obwohl Rechtfertigung nicht identisch ist mit Wahrheit, ist sie auf Wahrheit ausgerichtet. Wir sind nur gerechtfertigt, eine Überzeugung zu haben, wenn wir Gründe für die Annahme haben, dass sie wahr sein kann. Wir wären dagegen nicht gerechtfertigt, eine Überzeugung zu vertreten, wenn wir wüssten, dass sie falsch ist. Wüssten wir also, dass das Schiff nicht seetüchtig

¹² Vgl. William Cliffords Beispiel des Schiffseigentümers, der Gründe hat, die Seetüchtigkeit seines Schiffes zu bezweifeln, diese Zweifel aber beiseite wischt mit dem Ergebnis, dass das Schiff untergeht (W. Clifford, *The Ethics of Belief*, in: M. Peterson [u. a.] (Hgg.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 2001, 80–85, 80). Clifford behauptet, dass wir allein auf der Basis von Beweismaterial Überzeugungen haben sollten (Clifford, *Ethics*, 85). Das Beispiel des Schiffsbesitzers verwendet Clifford zur Kritik an religiösen Gläubigen, die ohne Beweismaterial glauben.

ist, wären wir auch nicht gerechtfertigt, die Überzeugung zu vertreten, dass es seetüchtig ist.

5. Wie Wahrheit ist auch Rechtfertigung ein normativer Begriff. Einen Handelnden als gerechtfertigt zu bezeichnen, diese oder jene Überzeugung zu vertreten, heißt, ein Werturteil über das „epistemische Verhalten“ des Handelnden abzugeben. Daher lässt sich Rechtfertigung nicht auf soziologische oder andere deskriptive Theorien reduzieren, da dies den Rechtfertigungsbegriff seiner normativen Dimension berauben würde.

Diese Klärungen sollten genügen, um meinen Vorschlag, Wahrheit durch Rechtfertigung zu ersetzen, von postmodernen Vorschlägen der Ersetzung des Wahrheitsbegriffs zu unterscheiden. Dabei denke ich an jene Spielarten des Postmodernismus, die sich dem mit Richard Rorty assoziierten Slogan anschließen, dass Wahrheit das ist, womit du bei deinen Peers durchkommst.¹³ Dies ist ein bezeichnendes Beispiel einer soziologischen Reduktion, die den Begriff der Wahrheit seiner normativen Funktionen beraubt.

Ich lehne solche Vorschläge ab, da man Wahrheit nur durch eine hinreichend robuste Alternative ersetzen sollte. ‚Robust‘ meint in diesem Fall, dass sie die epistemologischen Funktionen erfüllen können muss, die mit dem Begriff der Wahrheit verbunden werden. Dazu gehört vor allem, die Unterscheidung zwischen epistemologisch lobenswertem und epistemologisch schuldhaftem Verhalten gewährleisten zu können. Meines Erachtens stellt der Begriff der Rechtfertigung, wenn man ihn in der oben skizzierten Weise verwendet, eine solche robuste Alternative dar.

Es sei aber noch angemerkt, dass nichts an dem Begriff „Rechtfertigung“ als solchem hängt. Ich habe überlegt, andere Begriffe zu verwenden, etwa den der „Erlaubnis“ (*entitlement*). Der epistemologische Begriff der Erlaubnis wurde von Nicholas Wolterstorff entwickelt und besagt, dass Handelnden ihre Überzeugungen erlaubt sind, wenn sie bestimmte epistemische Pflichten erfüllt haben.¹⁴ Ich habe mich letztendlich für den Rechtfertigungsbegriff entschieden, weil dieser in der Fachliteratur ausführlicher diskutiert wurde als der Erlaubnisbegriff.

V. Rechtfertigung ist vielfältig

Diese Diskussion des Rechtfertigungsbegriffs hat ergeben, dass er sich vom Wahrheitsbegriff insofern unterscheidet, als ersterer stärker kontextabhängig ist als Wahrheit. Ob eine Person (oder Gruppe von Personen) gerechtfertigt

¹³ Rorty beschreibt damit Versuche, „Wahrheit etwas mehr zu dem zu machen, was Dewey ‚begründete Behauptbarkeit‘ genannt hat“. Dieses „etwas mehr“ erklärt er mit „mehr als dem Umstand, daß unsere Mitmenschen eine Aussage – *ceteris paribus* – gelten lassen werden“: R. Rorty, *Der Spiegel der Natur: Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt am Main 1981, 197.

¹⁴ Vgl. N. Wolterstorff, *Obligation, Entitlement, and Rationality*, in: M. Steup/E. Sosa (Hgg.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden 2005, 326–338 und 342–343; vgl. auch N. Wolterstorff, *Practices of Beliefs. Selected Essays*; vol. II, Cambridge 2010, 86–117; 313–333.

ist, eine Überzeugung zu vertreten, hängt in einem großen Maße von dem epistemologischen Kontext ab, das heißt den epistemologischen Umständen, in denen sich diese Person befindet.¹⁵ Aber es wäre befremdlich zu behaupten, dass die Wahrheit einer Überzeugung, die diese Person vertritt, in derselben Weise von den epistemologischen Umständen abhängt, in denen sich diese Person befindet. Eine solche Behauptung machte Wahrheit genauso kontingent wie diese Umstände – was rundheraus allem widerspricht, was wir von Wahrheit wissen.¹⁶

Im Rahmen der stärker technischen Diskussion in der Erkenntnistheorie der letzten Jahre wird der Begriff der Rechtfertigung intensiv diskutiert.¹⁷ Eine wichtige Frage gilt dabei dem perspektivischen Charakter von Rechtfertigung. Erkenntnistheoretiker wie Jonathan Kvanvig schlagen vor, dass die Antwort auf die Frage, welche Überzeugungen zu vertreten eine Person gerechtfertigt ist, von der Perspektive dieser Person abhängt, das heißt davon, welche Informationen ihr zu einem bestimmten Zeitpunkt zugänglich sind.¹⁸ Nach Kvanvigs Meinung sind zumindest bestimmte Arten von Rechtfertigungen perspektivenabhängig.

Das Ergebnis der verschiedenen Diskussionsrunden zum Begriff der Rechtfertigung ist, dass Rechtfertigung plural ist. Das heißt, dass unterschiedliche Perspektiven, unterschiedliche epistemische Kontexte zu verschiedenen,

¹⁵ „[G]erechtfertigt zu sein, von etwas überzeugt zu sein – die Erlaubnis zu haben, davon überzeugt zu sein – ist ein Status, der von Kontext zu Kontext variieren kann“ (*J. Stout, Democracy and Tradition*, Princeton 2004, 231); siehe auch *J. Stout, Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Boston 1988, 86; und *R. Rorty, Truth and Progress. Philosophical Papers*; vol. 3, Cambridge 1998, 2.

¹⁶ Diese Differenz zwischen Wahrheit und Rechtfertigung ist im Neo-Pragmatismus intensiv diskutiert worden. So hat Rorty sie benutzt, um den Wahrheitsbegriff vollkommen zu desavouieren (also nicht nur ‚Truth‘ [mit Großbuchstabe] sondern auch ‚truth‘). Die Strategie, die er dabei verwendet, besteht darin, darauf zu insistieren, dass wir keinen Zugang zur Wahrheit haben, sondern nur zu (subjektiver) Rechtfertigung, diese aber vollkommen ethnozentrisch ist (siehe *Rorty, 1998, 2–7*). Ich möchte mich hier deutlich von einer derartigen Strategie distanzieren: Zwar betone ich auch die Kontextabhängigkeit von Rechtfertigung. Doch meine ich damit weder, dass diese vollkommen ethnozentrisch in Rortys Sinn ist, noch habe ich irgendein Interesse daran, den Wahrheitsbegriff zu desavouieren. – Der gemäßigte Rorty-Schüler Jeffrey Stout verwendet die Unterscheidung von Wahrheit und Rechtfertigung als Basis für eine Art von moderatem moralischen Pluralismus (*Stout, 1988, 86 u. ö.*). Obwohl ich Zweifel am Erfolg von Stouts Unternehmen habe – er will ‚Wahrheit‘ stärker für die Zwecke einer robusten Ethik operationalisieren als seine eigenen Voraussetzungen zulassen –, kommt mein Vorschlag, den Rechtfertigungsbegriff als Grundbegriff in den interreligiösen Diskurs einzuführen, Stouts Intention wesentlich näher als Rortys.

¹⁷ Ich denke an solche Veröffentlichungen wie *L. Bonjour/E. Sosa, Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism, Foundation vs. Virtues*, Malden 2003; oder *E. Sosa/E. Villanueva, Epistemology. Philosophical Issues*; 14, Boston 2004 (zum Beispiel 35–60 und 219–253).

¹⁸ Siehe *J. Kvanvig, Propositionalism and the Perspectival Character of Justification*, in: *APQ* 40/1 (2003) 3–17, 9–12. Wenn ich mich Kvanvigs Rechtfertigungsperspektivismus anschließe, heißt dies nicht notwendigerweise, dass ich auch seine These übernehme, dass propositionale Rechtfertigungen basaler sind als doxastische; siehe *Kvanvig, 2003, 8*. Für die Position, dass propositionale Rechtfertigungen mit Hilfe des Begriffs der doxastischen Rechtfertigung erklärt werden sollten, siehe *J. Turri, On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification*, in: *PPR* 80/2 (2010) 312–326, 313–320.

aber gleichermaßen gerechtfertigten Überzeugungen führen. Dies lässt sich an folgendem Beispiel aus den Geschichtswissenschaften verdeutlichen: Person A erklärt die aggressive Haltung Deutschlands vor dem Ersten Weltkrieg mit rein materialistischen Begriffen, etwa mit dem Wunsch, mehr Kolonien zu besitzen, um deren Ressourcen ausbeuten zu können. Person B erklärt die Haltung Deutschlands durch das Minderwertigkeitsgefühl der Deutschen und besonders des damaligen deutschen Kaisers, da Deutschland von den führenden Nationen Europas nicht als gleichberechtigt akzeptiert wurde.

Sowohl die materialistische als auch die nichtmaterialistische Erklärung können gleichzeitig legitimerweise vertreten werden, obwohl die mit ihnen verbundenen Überzeugungen verschieden sind. Der Grund dafür ist, dass sowohl Person A als auch Person B gerechtfertigt sein können, unterschiedliche Überzeugungen über denselben Gegenstand zu vertreten. Mit anderen Worten: Eine Vielfalt von unterschiedlichen Überzeugungen kann legitim sein, insofern die Personen, die diese vertreten, epistemisch gerechtfertigt sein können, ihre verschiedenen Überzeugungen zu vertreten.¹⁹

Die meisten von uns werden aus ihrer Alltagserfahrung mit dieser Art der Verschiedenheit vertraut sein. Wir alle kennen Situationen, in denen Andere Überzeugungen vertreten, etwa über medizinische Fragen, die wir nicht teilen, die wir aber als legitim erachten, weil wir meinen, dass die Personen, die diese Überzeugungen vertreten, dazu gerechtfertigt sein könnten. Es ist also nicht ungewöhnlich für uns, bestimmte Arten von Differenzen als legitim zu tolerieren.

VI. Gerechtfertigte Verschiedenheit und ihre Verächter

Ich möchte den theoretischen Teil zum Konzept gerechtfertigter Differenz mit einer allgemeinen Reflexion abschließen.

Die Fähigkeit, andere Überzeugungen als zwar verschieden von den eigenen, aber als trotzdem gerechtfertigt anzusehen, ist eine wichtige intellektuelle Errungenschaft. Sie impliziert die Kompetenz, wirkliche Verschiedenheit anzuerkennen. Diese Kompetenz schließt die Fähigkeit zur kritischen Selbstreflexion und Relativierung eigener Geltungsansprüche ein (ohne dabei aber in einen Relativismus zu verfallen). Diese Fähigkeit ist nicht nur in der Wissenschaft maßgebend – beziehungsweise sollte es dort sein – sondern stellt auch eine wesentliche Kulturleistung dar.

¹⁹ Dies ist nicht nur der Fall in den Geschichtswissenschaften oder benachbarten geisteswissenschaftlichen Disziplinen, sondern auch in exakten Wissenschaften („hard science“) wie den Naturwissenschaften. Auch dort findet man legitime Meinungsverschiedenheiten. Obwohl diese in den exakten Wissenschaften wahrscheinlich in einem geringeren Ausmaß vorkommen, zeigt die Tatsache, dass sie auch dort nicht vollkommen fremd sind, dass man ihnen nicht so einfach einen privilegierten Wissenschaftsstatus zuschreiben kann, wie es im anglo-amerikanischen Bereich der Fall war und zum Teil auch heute noch ist.

Ich hebe diesen Punkt besonders hervor, weil gegenwärtig in manchen (pseudo-)intellektuellen Kreisen die Tendenz vorherrscht, diese Kulturleistungen systematisch zu untergraben: Man ist nicht mehr willens oder besitzt nicht mehr die intellektuellen Fähigkeiten zu kritischer Selbstreflexion und zur Relativierung eigener Geltungsansprüche. Das Ergebnis ist, dass Andersheit nicht länger als gerechtfertigt angesehen, sondern als epistemisch minderwertig verunglimpft wird. Besonders unrühmliche Beispiele eines derartigen Vorgehens finden sich im Umkreis von Richard Dawkins. Besonders besorgniserregend ist, dass für diese Vorgehensweisen der Wissenschaftsbegriff ge- (beziehungsweise miss-)braucht wird. So rühmen sich Dawkins und Co. eines wissenschaftlichen Vorgehens, weil ihre Spekulationen angeblich auf Evidenz beruhen. Dabei wird allerdings ein angesichts der heutigen Diskussionslage²⁰ hoffnungslos veralteter Evidenzbegriff vorausgesetzt, weshalb die Bezeichnung „wissenschaftlich“ dafür vollkommen unangemessen ist.

Kennzeichnend für derartige Vorgehensweisen ist zumeist eine Doppelstrategie: Erstens werden prinzipielle kognitive Privilegien für die eigene Gruppe beansprucht. So bezeichnen sich etwa diejenigen, die wie Dawkins einen Materialismus (in unreflektierter Weise) vertreten, als „the brights“²¹ („the brights“ ist dabei nicht als „die Halbgebildeten“ zu übersetzen, sondern als „die Klugen“). Zweitens benutzen sie bestimmte Erklärungsmuster dafür, warum Personen andere Überzeugungen vertreten: Derartige Überzeugungen sind „minderwertig“, „unwissenschaftlich“ oder so ähnlich. Diese Erklärungsmuster werden weiter unten diskutiert werden.

Nun geht es mir keinesfalls darum, alle Arten von Ansätzen, die sich wie Dawkins auf evolutionsbiologische Ausgangspositionen berufen, zu kritisieren. Bei Weitem nicht alle sind so unreflektiert und bar jeder Selbstkritik wie Dawkins' Ansatz. Trotzdem denke ich, dass wir genau hinsehen müssen, wenn aus evolutionsbiologischen Sichtweisen, gewöhnlich in Verbindung mit darwinistischen Erklärungsmechanismen, weitergehende Weltanschauungs- oder ethische Ansprüche gezogen werden. Manche Interpreten nehmen selbst an, dass die Biologie die Physik als neue Leitwissenschaft ersetzt. Wenn dies der Fall sein sollte, dann müssen wir dafür sorgen, dass diese Ersetzung nicht dazu missbraucht wird, überholte Denkweisen, etwa einen unreflektierten Materialismus, als angeblich „einzig legitime“ beziehungsweise „einzig le-

²⁰ Der Evidenzbegriff wird heutzutage vor allem im Rahmen der erkenntnistheoretischen Diskussion über „pragmatic encroachment“ kontrovers diskutiert; vgl. *J. Fantl/M. McGrath*, Evidence, Pragmatics and Justification, in: *PhRev* 111 (2002) 67–94; oder kritisch *B. Weatherston*, Can we do without Pragmatic Encroachment?, in: *Philosophical Perspectives* 19 (2005) 417–443; sowie zur allgemeinen Diskussion *T. Dougherty*, Evidentialism and its Discontents, Oxford 2011; und auch *K. Clark/R. Vanarragon* (Hgg.), Evidence and Religious Belief, Oxford 2011.

²¹ Siehe zum Beispiel <http://www.the-brights.net/> (zuletzt abgerufen am 21.12.2015).

gitime wissenschaftliche Denkweise“ wieder in unsere intellektuelle Kultur einzuschmuggeln.²²

Ob wir der Meinung sind, dass nur eine einzige Weltanschauung, gemeinhin unsere eigene (worin immer diese bestehen mag – in bestimmten religiösen, evolutionstheoretischen, physikalistischen oder anderen Ausschließlichkeitsansprüchen), legitim ist oder auch andere potenziell legitim sein können, ist nicht eine bloß intellektuelle Frage. Es ist eher eine Frage, wie wir leben wollen und uns zur Welt und unseren Mitmenschen verhalten wollen. Diejenigen unter uns, die gerechtfertigte Unterschiede anerkennen, tendieren dazu, andere Personen in ihrer Andersheit anzuerkennen, und werden sie nicht so einfach als kognitiv oder anderweitig unterlegen brandmarken. Sie ziehen offene intellektuelle, kulturelle und politische Diskurse vor, die Unterschiede respektieren, einschließlich unterschiedlicher religiöser Standpunkte (wobei diese Offenheit selbstverständlich zu begrenzen ist). Sie favorisieren Diskurskulturen, die einen fruchtbringenden Dialog zwischen den verschiedenen Sichtweisen möglich macht gegenüber solchen, die einer bestimmten Sichtweise eine Monopolstellung zuschreiben.

Achtung von genuiner Andersheit ist eine zentrale intellektuelle, kulturelle und in gewissem Sinne auch politische Errungenschaft (obwohl hier die Grenzen enger gezogen werden müssen), die es wert ist, gegenüber ihren gegenwärtigen Verächtern verteidigt zu werden. Wir müssen uns die Frage stellen, in welcher Welt wir leben wollen: in einer, die offen ist und Verschiedenheit (in Grenzen) anerkennt, oder in einer Welt à la Dawkins, in der alles Abweichende unmittelbar als (epistemisch oder gar anderweitig) minderwertig angesehen wird.

VII. Die Pluralität von Rechtfertigung und religiöse Differenz

Im Folgenden werde ich die bisher theoretisch ausgearbeiteten Einsichten auf die Frage religiöser Verschiedenheit oder Differenz anwenden. Dabei sei noch einmal an den Vorschlag erinnert, auf das Bivalenzprinzip zu Gunsten eines pluralistischen Rechtfertigungsbegriffs zu verzichten. Letzterer ermöglicht einen produktiven Umgang mit religiöser Verschiedenheit, den ich als „gerechtfertigte religiöse Differenz“ bezeichne.

Grundlegend für diesen Umgang ist, dass das oben theoretisch ausgearbeitete Konzept gerechtfertigter Differenz auf das Gebiet der Religion übertragen wird: Da es möglich ist, dass verschiedene Menschen (auf Grund ihrer verschiedenen Perspektiven und epistemologischen Kontexte) in gerechtfertigter Weise unterschiedliche Überzeugungen vertreten können, ist es auch

²² Vgl. *D.-M. Grube*, *Natur und Wissenschaft: Die Wissenschaftsauffassung im (kognitiven und ethischen) Naturalismus, in der anglo-amerikanischen Wissenschaftstheorie und in der gegenwärtigen Diskussion um die Evolutionstheorie (Dawkins)*, in: *E. Gräß-Schmidt* (Hg.), *Was heißt Natur? Philosophischer Ort und Begründungsfunktion des Naturbegriffs*, Leipzig 2015, 265 f.

möglich, dass verschiedene religiöse Menschen (auf Grund ihrer verschiedenen Perspektiven und epistemologischen Kontexte) in gerechtfertigter Weise unterschiedliche religiöse Überzeugungen vertreten können. Genauso wie wir von einer Position gerechtfertigter Differenz aus nicht alle abweichenden Überzeugungen als falsch verdammen müssen, müssen wir von einer Position gerechtfertigter *religiöser* Differenz aus auch nicht alle abweichenden *religiösen* Überzeugungen als falsch verdammen.

„Gerechtfertigte religiöse Differenz“ impliziert also, dass Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten und Vertreter anderer religiöser Überzeugungen – im Kontext ihrer jeweiligen epistemischen Umstände – gerechtfertigt sein können, ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen zu vertreten, während ich gleichzeitig – im Kontext meiner epistemischen Umstände – gerechtfertigt sein kann, meine christlichen Überzeugungen zu vertreten.²³

In den abschließenden drei Abschnitten soll herausgearbeitet werden, wie der interreligiöse Dialog vor dem Hintergrund dieses Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ zu (re)konstruieren ist.

VIII. „Gerechtfertigte religiöse Differenz“ und die Funktion des interreligiösen Dialogs

Zu Beginn sei noch einmal an den starken Druck erinnert, unter dem der interreligiöse Dialog steht, wenn er unter dem Vorzeichen des Bivalenzprinzips geführt wird. Damit meine ich den Druck, Differenzen zwischen den Religionen herunterzuspielen, weil Differenz mit Falschheit gleichgesetzt wird. Wer vermeiden will, andere Religionen als falsch zu betrachten, steht also unter dem Druck, Ähnlichkeiten auf Kosten der Differenzen zu betonen. Dieser Druck gefährdet einen redlichen und offenen interreligiösen Dialog.

Unter dem Vorzeichen des Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ jedoch wird der interreligiöse Dialog von diesem Druck befreit, und seine Resultate sind daher offen. Wenn wir Gemeinsamkeiten zwischen unseren Religionen antreffen, ist das ein Grund zur Freude. Im Gespräch etwa mit meinen muslimischen und jüdischen Freunden entdeckte ich oftmals Gemeinsamkeiten, die ein Gefühl der Verbundenheit über alle religiösen und kulturellen Differenzen hinweg auslösen. Diese Gemeinsamkeiten bestehen etwa in einer Kritik gegenüber den Tendenzen zur Oberflächlichkeit und Dekadenz in den westlichen – aber auch anderen, nicht-westlichen – Kulturen.

²³ Dieses Resultat ähnelt dem Ergebnis von Gotthold Ephraim Lessings berühmter Ring-Parabel in „Nathan der Weise“. Lessing argumentiert, dass die Wahrheit der jüdischen, christlichen und islamischen religiösen Überzeugungen unbestimmt ist. Aus diesem Grund kommt das Konzept der Rechtfertigung ins Spiel. Aber Rechtfertigung ist intrinsisch plural. Daher sind die Angehörigen aller drei Religionen gerechtfertigt, ihre religiösen Überzeugungen zu vertreten. Dieses Argument kann leicht auf andere Religionen ausgedehnt werden (für eine genauere Rekonstruktion von Lessings Argument vgl. *D.-M. Grube*, Justification rather than Truth: Gotthold Ephraim Lessing's Defence of Positive Religion in the Ring-Parable, in: *Bijdr.* 65 (2005) 357–378, 359–373.

Doch sollten wir nicht allzu enttäuscht sein, wenn wir keine Gemeinsamkeiten finden. Vor allem sollten wir der Versuchung widerstehen, Gemeinsamkeiten zu postulieren, wo keine bestehen. Achtung gegenüber anderen Religionen hängt nicht davon ab, ob sie der eigenen ähnlich sind. Der Grund dafür, dass ich als Christ jüdische, islamische, buddhistische oder hinduistische Überzeugungen akzeptieren kann, liegt nicht darin, dass sie meinen christlichen Überzeugungen ähnlich sind, wenn wir nur lange genug nach Gemeinsamkeiten suchen. Sondern der Grund liegt darin, dass ich mir bewusst bin, dass Juden, Muslime, Hindus, Buddhisten und Andere gerechtfertigt sein können, ihre differenten religiösen Überzeugungen zu vertreten; und dass dieses Bewusstsein gleichzeitig meine Rechtfertigung nicht gefährdet, meine christlichen Überzeugungen beizubehalten.

Ein offener interreligiöser Dialog schließt nicht übereilt die Möglichkeit aus, dass alle Religionen sich auf ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit beziehen. Dies liegt auch nicht in meinem Sinn. Aber im Gegensatz zu Hick lasse ich diese Frage offen für weitere Untersuchungen, statt meinen Umgang mit religiöser Differenz darauf zu gründen, dass das tatsächlich der Fall ist.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass das Konzept „gerechtfertigter religiöser Differenz“ die Möglichkeit eröffnet, den interreligiösen Dialog ergebnisoffen und ehrlich zu führen – ohne dabei dem Druck ausgesetzt zu sein, zu einem bestimmten Ergebnis kommen zu müssen. Ich hoffe daher, dass dieses Konzept hilft, diesen Dialog so aufrichtig und redlich wie möglich zu führen.

IX. „Gerechtfertigte religiöse Differenz“ und religiöse Alterität

Eine wichtige Konsequenz des Wissens darum, dass Andere gerechtfertigt sein können, ihre religiösen Überzeugungen zu vertreten, besteht darin, sie in ihrer Andersheit zu respektieren. Dies ist ein entscheidender Aspekt in der Diskussion über Alterität, der besonders in der französischsprachigen philosophisch-theologischen (beziehungsweise religionsphilosophischen) Tradition betont wird. Ich denke dabei etwa an das Konzept „absoluter Gastfreundschaft“.²⁴ In diesem Punkt stimme ich mit der französischen Tradition überein, obwohl meines Erachtens manche französischen Denker zu leicht der relativistischen Versuchung erliegen und auch in politischer Weise bisweilen fragwürdig agieren, indem sie die Grenzen der Toleranz gegenüber Andersheit unterbelichten.

Doch mein Anliegen in diesem Beitrag ist nicht, die Grenzen gegenüber (der Toleranz) von Andersheit zu markieren sondern ein Konzept zu skizzieren, das genuine Alterität überhaupt denkmöglich macht und abgrenzt gegenüber alternativen Vorgehensweisen. Die Widersacher, die ich dabei im Auge habe, sind Dawkins und Andere, die meinen, sie hätten ein Monopol

²⁴ Vgl. zum Beispiel *J. De Ville*, Jacques Derrida: *Law as Absolute Hospitality*, London 2011.

auf die Wahrheit und alle abweichenden Meinungen seien darum automatisch minderwertig.

Kennzeichnend für die Vorgehensweise von Dawkins und Co. ist nicht nur die Postulierung prinzipieller kognitiver Privilegien für die eigene Gruppe, sondern auch der Rekurs auf Inferioritätspostulate: Für Dawkins und Co. ist die Erklärung dafür, warum andere Menschen andere, zum Beispiel religiöse Auffassungen vertreten, dass diese Menschen nicht so intelligent („bright“) sind wie sie selbst. Wären sie dagegen genauso intelligent, würden sie keinerlei religiöse Ansichten vertreten, sondern einen Materialismus à la Dawkins. Religiöse und andere abweichende Ansichten sind diesem Weltbild zufolge also kognitiv minderwertig.

Der Effekt der Doppelstrategie, dass der eigenen Gruppe prinzipielle Privilegien zugeschrieben und abweichende Ansichten als inferior gebrandmarkt werden, ist, dass Andersheit nicht mehr ernst genommen wird. Sie wird zum Beispiel nicht mehr als potenzielle Anfrage an die eigene Sichtweise verstanden, sondern „wegerklärt“: Da religiöse und andere Ansichten sowieso inferior sind im Vergleich zum privilegierten (materialistischen oder ähnlichen) Standpunkt, müssen sie auch nicht ernst genommen werden.

Zugegebenermaßen sind wenige andere Vorgehensweisen so krude wie diese. Aber wenn man „intelligent“ durch „aufgeklärt“ ersetzt, erschließt sich ein Teil der modernen Religionsgeschichte im Westen: Zumindest die der Aufklärung verpflichtete Religionsgeschichte ist voller derartiger Erklärungsmuster, welche die Andersheit anderer Religionen mit deren Inferiorität „erklären“ und den eigenen Standpunkt als „aufgeklärt“ privilegieren.

Das Konzept „gerechtfertigter religiöser Differenz“ schließt derartige Vorgehensweisen aus, da es die Zuschreibung prinzipieller Privilegien zu bestimmten Positionen ablehnt: Sobald ein Bewusstsein davon entstanden ist, dass der Andere gerechtfertigt sein kann, seine religiösen Überzeugungen zu vertreten, muss seine Andersheit nicht mehr „wegerklärt“²⁵, sondern kann als legitime Alterität akzeptiert werden.

X. „Gerechtfertigte religiöse Verschiedenheit“ und der Austausch von Argumenten

Wenn nun das Konzept „gerechtfertigter religiöser Differenz“ zu Grunde gelegt wird, sollte dann auf die Formulierung von Argumenten für die eigene religiöse Position verzichtet werden? Das ist keineswegs der Fall! Denn die Überzeugungen, die wir haben, sind unsere Überzeugungen, und als reflektierte Personen sollten wir dazu in der Lage sein, Argumente für sie

²⁵ Um nicht missverstanden zu werden, sei hier noch angefügt, dass es mir um das Phänomen des „Wegerklärens“ geht, also darum, dass die eigene Ansicht als prinzipiell privilegiert und abweichende Ansichten als minderwertig angesehen werden. Selbstverständlich bleiben aber Erklärungen von Alterität, die die andere Ansicht als gleichberechtigt respektiert, auch unter den Vorzeichen von „gerechtfertigter religiöser Differenz“ weiterhin erwünscht.

zu liefern. Doch sollten wir genau darauf achten, welche Funktion diese Argumente haben.

Dies möchte ich an folgendem Beispiel zeigen: Als Lutheraner in den Niederlanden gerate ich manchmal in Diskussionen mit Calvinisten. In diesen Diskussionen bringe ich gewöhnlich Argumente vor, warum ich Lutheraner bin, und meine Gesprächspartner tun dasselbe für ihren reformierten Standpunkt. Das Ziel dieser Diskussionen ist nicht die Konversion des jeweils anderen, sondern ein besseres gegenseitiges Verständnis. Ich erwarte nicht, dass am Ende der Diskussion mein Gesprächspartner Lutheraner geworden ist, sondern respektiere ihn in seiner „calvinistischen Andersheit“ – in der Hoffnung, dass er mich in meiner „lutherischen Andersheit“ respektiert. Ein wichtiger Nebeneffekt dieser Diskussionen ist, dass ich aus ihnen mehr über meine eigenen Überzeugungen lerne: Ich „spiegele“ meine eigenen Überzeugungen im Licht der abweichenden Überzeugungen von Anderen.

Unter den Vorzeichen des Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ sollte der Austausch von Argumenten im Kontext des interreligiösen Dialogs auf analoge Weise rekonstruiert werden: Die primäre Funktion ist nicht die Konversion von Anhängern abweichender religiöser Positionen, sondern die Spiegelung der eigenen Überzeugungen und das bessere Verständnis der anderen religiösen Überzeugungen.

Abschließend möchte ich um Nachsicht dafür bitten, bei diesem eher „programmatischen“ Beitrag viele wichtige Punkte weggelassen zu haben. Angesichts der gegenwärtigen Situation in Europa wäre es selbstverständlich sinnvoll gewesen, die politischen Implikationen des Konzepts „gerechtfertigter religiöser Differenz“ aufzuzeigen. Das habe ich in diesem Beitrag (leider) nicht mehr leisten können, möchte aber zumindest noch global darauf hinweisen, dass dieses Konzept zwei Seiten hat: Einerseits betont es offensichtlich die Achtung anderer Religionen, da deren Vertreter gerechtfertigt sein können, ihre religiösen Überzeugungen zu vertreten, auch wenn ich diese nicht teile. Andererseits aber sind in diesem Konzept auch Grenzen der Achtung und Toleranz impliziert. Denn die Kehrseite der Rede von „gerechtfertigter religiöser Differenz“ ist offensichtlich die, dass es auch religiöse Differenzen gibt, die nicht gerechtfertigt sind. Diese Unterscheidung setzt allerdings Kriterien voraus, deren Formulierung und Rechtfertigung ich auf eine andere Gelegenheit verschieben muss. Ich möchte den Text mit einer Begebenheit beschließen, die zeigt, was gerechtfertigte religiöse Differenz in der Praxis meiner Heimatuniversität bedeutet:

Beim Besuch einer politischen Partei an der Freien Universität Amsterdam wurden die anwesenden Studierenden gefragt, wie sie ihre Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Religionen erfahren. Ein junger Mann in einem schwarzen Anzug, Zeichen seiner sehr konservativen calvinistischen Orientierung in den Niederlanden, stand auf und sagte, dass er nie auf die Idee käme, seinen Glauben aufzugeben, aber dass er Muslime mit anderen Augen sehe, nachdem er an einem Lektürekurs der Bibel und des Korans

gemeinsam mit muslimischen Studierenden teilgenommen habe. Als nächste stand eine Studentin mit einem roten Kopftuch, offensichtliches Zeichen ihrer muslimischen Herkunft, auf, und sagte etwas Ähnliches. Dies war eine hollywoodreife Szene – allerdings mit dem Unterschied, dass sie nicht sorgfältig inszeniert war, sondern spontan aus den Herzen der anwesenden Studierenden entstand. Dies ist praktischer interreligiöser Dialog unter dem Vorzeichen gerechtfertigter religiöser Differenz, wie er nicht besser funktionieren kann.

Summary:

This article provides a constructive paradigm to deal with the issue of religious difference, called „justified religious difference“. It is based on two foundations, viz: (a) the rejection of the logical principles of bivalence and *tertium non datur* and the acknowledgement that there are realms of inquiry in which it may be impossible to apply to some statements the bipolarity of truth values („true“ or „false“), and (b) the suggestion that, in those cases we should replace the concept of truth with that of justification which allows for pluralization.

Given that religion is one of those realms, religious differences can be acknowledged as justified. This being the case, the (foundations of) interreligious dialogue need to be reconstructed, e. g. in a fashion which is opposed to religious pluralisms à la John Hick.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershops24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Das Absolute als das Prinzip der Bestimmtheit

Zu Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten in „Das Absolute und das Kontingente“

VON TOBIAS MÜLLER

1. Zur Aktualität der Philosophie Wolfgang Cramers

Wolfgang Cramers Theorie der konkreten Subjektivität und die daran anknüpfende Theorie des Absoluten gehören ohne Zweifel zu den originellsten und anspruchsvollsten systematischen Beiträgen der deutschsprachigen Philosophie des 20. Jahrhunderts. So schreibt zum Beispiel Dieter Henrich in seiner Rezension der „Grundlegung einer Theorie des Geistes“ – das subjektphilosophische Hauptwerk Cramers –, dass dieses das einzige grundlegende systematische Werk sei, das nach 1945 in Deutschland veröffentlicht worden sei.¹

Obwohl Kenner seines Werkes seinen Ansatz als eine beachtliche Ressource für eine Subjektphilosophie und eine Theorie des Absoluten erachten², ist Cramers Philosophie bislang kaum rezipiert worden.³ Dies liegt zum einen an den sehr dichten Argumentationsgängen und der Verwendung eigener Begrifflichkeiten in seinen Werken, zum anderen mag dies auch der allgemeinen Tendenz der Philosophie geschuldet sein, sich weniger mit den großen Grundfragen zu beschäftigen, sondern innerhalb eines vorgegebenen Rahmens sich ergebende Probleme zu bearbeiten.

Genau an diese Grundfragen knüpft Cramer mit seiner kritischen Auseinandersetzung vor allem mit der Kantischen Transzendentalphilosophie an. Nach ihm ist Philosophie wesentlich die Wissenschaft, die die selbstverständlichen Inhalte unseres natürlichen Wissens – wie beispielsweise die, dass wir psychophysische Wesen sind, einen freien Willen haben oder im Denken die wesentlichen Bestimmungen der Dinge erkennen – kritisch zu untersuchen und schließlich auch zu rechtfertigen hat, ohne auf schon vorgegebene Paradigmen oder hypothetische Annahmen rekurren zu können beziehungsweise zu dürfen.

¹ Vgl. *D. Henrich*, Über System und Methode von Cramers deduktiver Monadologie, in: PhR 6 (1958) 237–263.

² Falk Wagner zum Beispiel sieht Cramers Theorie des Absoluten als ebenbürtig zu denen Fichtes und Hegels an. Vgl. *F. Wagner*, Religion und Gottesgedanke, Frankfurt am Main 1996, 190.

³ Es war auch Henrich, der wohl in einem Seminar an der LMU München gefragt haben soll, wie lange es sich die katholische Theologie leisten könne, auf die systematische Philosophie Cramers zu verzichten, die er wohl für anschlussfähig hält. Zitiert nach *K. Müller*, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 161.

Cramer zufolge sind solche vorgegebenen Denkraumen von der Philosophie radikal zu hinterfragen. Deshalb hat sich Cramer vor diesem Hintergrund in kritischer Auseinandersetzung mit Descartes, Leibniz, Husserl und vor allem Kant wieder den großen Fragen der Philosophie zugewandt. So entwickelte er eine Theorie der konkreten Subjektivität, die in kritischer Absetzung von Kant sowohl der Eigenart des Denkens und Erlebens als eigener Seinsmodus als auch dem notwendigen Bezug zum Leib und seiner Umwelt Rechnung tragen soll. Ausgangspunkt für dieses Vorhaben ist aber die unhintergehbare skeptische Grundfrage, wie der Realitätsanspruch des Denkens überhaupt gerechtfertigt werden kann. Nur wenn diese Herausforderung angenommen und theoretisch bewältigt wird, lässt sich sinnvoll und in argumentativer Strenge zeigen, wie das konkrete Subjekt in den Natur- und Weltzusammenhang eingebettet ist und wie die in Frage stehenden Fähigkeiten gerechtfertigt werden können.

Es soll im Folgenden gezeigt werden, wie die Entwicklung dieser Gedanken, ausgehend von der skeptischen Grundfrage, zu einer Konzeption führt, in der konkret für die in Frage stehenden Zusammenhänge eine notwendige Verschränkung von Denken und Realität nachgewiesen wird, wodurch gerade die externe Gegenüberstellung der Bereiche von „Denken“ und „Sein“ vermieden werden kann. Dabei geht es Cramer natürlich nicht darum zu zeigen, dass Denken prinzipiell irrtumsfrei wäre. Vielmehr geht es um den bescheideneren Aufweis, dass in einigen fundamentalen Erkenntniszusammenhängen, die das Subjekt, sein Einbettungsverhältnis in Natur und Welt sowie seine letzten ontologischen Bedingungen betreffen, Denkbestimmungen mit Wirklichkeitsbestimmungen notwendig zusammenfallen.

Für dieses Vorhaben geht Cramer nicht von hypothetisch gesetzten Prämissen aus, sondern versucht die unhintergehbaren Bedingungen für eine Theorie der Subjektivität apagogisch, durch den Aufweis von performativen Selbstwidersprüchen der Gegenposition, zu entwickeln, was außer den transzendentalphilosophischen auch phänomenologische Momente beinhaltet.

Als Schlüsselkonzept erweist sich hierbei sein negativer Seinsbegriff, der den ontologischen Status der in Frage stehenden Instanzen, wie zum Beispiel den des denkenden Subjekts, anhand des Gedankenexperiments des radikalen Zweifels als „nicht nur gedacht“ ausweist. Dieser negative Seinsbegriff, durch den auch die Verschränkung von Gedanken- und Wirklichkeitsbestimmungen legitimiert wird, ist gleichzeitig auch der Ausgangspunkt einer Theorie des Absoluten, in welcher die allen endlichen Bedingungen zu Grunde liegenden letzten Bedingungen noch einmal reflektiert werden. Dabei zeigt sich auch hier Cramers Kompromisslosigkeit in der Sachfrage, denn wie schon in seiner Subjektphilosophie, so versucht Cramer auch in seiner Theorie des Absoluten, nicht von hypothetisch gesetzten Prämissen auszugehen, was nach ihm den wesentlichen Schwachpunkt

der traditionellen philosophischen Thematisierungen des Absoluten in den sogenannten Gottesbeweisen darstellt.⁴

Im Gegensatz zu den traditionellen Gottesbeweisen setzt Cramers Argumentation, die zum Prinzip der Bestimmtheit als dem absoluten Sein führt, eben keine hypothetisch gemachten und damit willkürlich gesetzten Bedingungen voraus, sondern expliziert die letzten Bedingungen überhaupt, die gar nicht gesetzt sein können, die vielmehr implizit in jedem Bestimmten schon immer vorliegen:

Das Denken kommt also nicht von etwas erst zu der Einsicht in die Existenz Gottes, sondern es kann allein sich vorführen, daß es selbst schon von ihr beherrscht ist.⁵

Zentraler Gedanke in diesem Ansatz ist hierbei, ein Konzept des Absoluten zu entwickeln, das sowohl der geforderten Letztbegründung der in der Subjektphilosophie gefundenen Prinzipien genügt als auch die Basis einer angemessenen Vermittlung von Absolutem und Kontingentem darstellt. Dabei wird sowohl ein strikter Dualismus von Absolutem und Kontingentem, bei dem beide vollständig getrennt sind, als auch ein Pantheismus, in dem die Welt als notwendiges Moment des Absoluten aufgefasst wird, vermieden, weil beide Konzepte nicht haltbare Annahmen implizieren und sich mit massiven Schwierigkeiten konfrontiert sehen.

Cramer hat das Grundkonzept seiner Theorie des Absoluten kontinuierlich weiterentwickelt. Diese Entwicklung gipfelte werkgeschichtlich letztlich in der sogenannten „absoluten Reflexion“, die die strukturellen Mindestbestimmungen des Absoluten und deren inhaltliche Entfaltung aus seinen fundamentalen Bestimmungen ohne Rückgriff auf hypothetische oder dem Absoluten äußerliche Prämissen begreifen möchte.

Mit dieser Abhandlung wird das Ziel verfolgt, in Grundzügen Cramers Theorie des Absoluten bis zu seinem Werk „Das Absolute und das Kontingente“ und die zu ihrer Entwicklung vorausgesetzten methodischen und subjektphilosophischen Überlegungen kritisch zu rekonstruieren.

2. Die philosophische Deduktion als Methode

Ist es Cramers Auffassung zufolge die primäre Aufgabe der Philosophie, Erkenntnisansprüche zu prüfen und zu rechtfertigen, so muss vorab die Methode eines solchen Vorhabens geklärt werden.⁶ Eine apodiktische Be-

⁴ Vgl. W. Cramer, *Die absolute Reflexion*. Schriften aus dem Nachlass. Herausgegeben von K. Cramer, Frankfurt am Main 2012, 183–186; W. Cramer, *Gottesbeweise und ihre Kritik*. Prüfung ihrer Beweiskraft, Frankfurt am Main, 2. Auflage 2010, 15–80.

⁵ W. Cramer, *Die Monade*. Das philosophische Problem vom Ursprung, Stuttgart 1954, 239. Es gilt hier zu beachten, dass es Cramer um eine philosophische Theorie des Absoluten geht, weshalb im Allgemeinen der Begriff „Gott“, da er für Cramer eine religiöse Konkrektion des Absoluten darstellt, vermieden wird. Nur im Kontext der sogenannten Gottesbeweise behält Cramer den Terminus wegen der Anschlussfähigkeit zu traditionellen Letztbegründungsversuchen bei.

⁶ Vgl. W. Cramer, *Das Absolute und das Kontingente*, Frankfurt am Main, 2. Auflage 1976, 57.

gründung, die nicht auf hypothetischen oder rein willkürlich gesetzten Voraussetzungen beruhen soll, kann nach Cramer nicht auf einer formalen Deduktion gründen, weil alle formalen Deduktionen unter Prämissen stehen, die ihrerseits nicht mehr begründet werden müssen, sondern am Anfang mit einer gewissen Willkür gesetzt werden. Ist dieses Verfahren für viele Fragen sehr nützlich, so kann es aber hinsichtlich des in Frage stehenden Projekts nicht als einzige Form der Deduktion verwendet werden, da ja die Aufgabe einer apodiktischen Begründung gerade darin besteht, auch noch die vorausgesetzten Prämissen als apodiktisch gewiss auszuweisen.⁷

Die Stärke der formalen Deduktion ist es demnach, dass sie vom konkreten Inhalt und damit auch von der Wahrheit der Prämissen absieht. Sie geht damit von etwas Gesetztem aus, ist aber auf Grund ihrer Methodik nicht in der Lage, das Gesetzte kritisch zu thematisieren. Dadurch kann ihr bei der Darstellung einer Argumentation eine hilfreiche Rolle zukommen, da sie die logische Struktur eines Arguments klar darzustellen vermag. Zur Eruierung neuer Inhalte kann sie aber auf Grund ihrer methodischen Verfasstheit nichts beitragen.

Im Gegensatz dazu sieht Cramer die sogenannte philosophische Deduktion, in der zwar auch formale Deduktionen vorkommen können, die sich aber von diesen dadurch unterscheidet, dass man durch sie in apodiktischer Weise zu neuen Inhalten gelangen kann, die nicht in den Prämissen gesetzt worden sind, indem auch ihre Bedingungen thematisiert und expliziert werden. Somit lässt sich die philosophische Deduktion zusammenfassend folgendermaßen charakterisieren:

So ist das philosophische Denken ein apodiktischer Fortgang, der ein Rückgang ist in die Bedingungen der Möglichkeit und ein Übergang von Gesetztem zu Nichtgesetztem, der das Gesetzte um inhaltliche Bestimmungen bereichert. Dieses apodiktische Denken ist grundwesentlich synthetisch.⁸

Diese Methode ist nicht nur grundlegend für die apodiktische Entwicklung einer Theorie der Subjektivität; sie ist auch konstitutiv für eine Theorie des Absoluten, in der die alles bestimmenden Prinzipien noch einmal in einer letztbegründenden Perspektive in den Blick kommen. Die Betonung dieses methodischen Ansatzes ist deshalb wichtig, weil durch ihn die Struktur von Cramers Vorgehen deutlich wird: Es können keine hypothetischen Prinzipien und Annahmen für die Entwicklung der jeweiligen Argumentationen in Anspruch genommen werden. Eine apodiktische Herleitung sowohl der Subjektphilosophie als auch der Theorie des Absoluten ist nur dann möglich, wenn durch die philosophische Deduktion diejenigen Prinzipien und Bestimmungen expliziert werden, die in den jeweiligen subjektphilosophischen Zusammenhängen Denken – Erleben – Geist immer schon implizit gegeben sind. Diese Explikation der impliziten Bedingungen ist nur dadurch mög-

⁷ Vgl. ebd. 60.

⁸ Ebd. 65.

lich, dass in einer apagogischen Argumentation die gegenteilige Annahme als notwendig falsch erwiesen wird. Es ist auch hier nochmals darauf hinzuweisen, dass Cramer nicht behauptet, dass mit dieser Methode jede Erkenntnis apodiktisch abgesichert werden kann. Cramers Intension besteht lediglich darin, die Apodiktizität für ganz bestimmte Einsichten zu entwickeln, wobei sich diese daraus ergibt, dass durch transzendentallogische Argumentationen performative Widersprüche der Gegenposition aufgewiesen werden, sodass sich der in Frage stehende Inhalt als nicht-negierbar erweist.

3. Subjektphilosophische Voraussetzungen für eine Theorie des Absoluten

Gemäß Cramers Ansatz müssen Erkenntnisansprüche in der Philosophie apodiktisch begründet werden. Da in jeder Erkenntnis beziehungsweise jedem Erkenntnisanspruch Denken als ein spezifischer Bestimmungsmodus und damit als Sphäre *sui generis* vorausgesetzt ist, kann eine apodiktische Rechtfertigung solcher Ansprüche nur durch eine fundamentale Analyse des Denkens erfolgen. Erst durch die Thematisierung des Verhältnisses von Denken und dem zu bestimmenden Gegenstand lassen sich begründete Rationalitäts- und Wahrheitsansprüche überhaupt sinnvoll thematisieren. Aus diesem Grund soll im Folgenden eine kurze Skizze der Cramerschen Analyse des Denkens vorgestellt werden, insofern diese auch für die Theorie des Absoluten grundlegend ist.

Anzufangen ist hierbei bei der Rechtfertigung des jeglichem bestimmenden Denken und jedem Erkenntnisanspruch innewohnenden Anspruchs, dass Bestimmungen der Wirklichkeit zwar vom Erkenntnissubjekt gedacht werden, dass also der Bestimmungsvorgang nur im Modus des Denkens im erkennenden Subjekt vollzogen werden kann, dass aber zugleich diese Bestimmungen der bestimmten Wirklichkeit auch unabhängig vom Denken zukommen.

Diese Verschränkung von Wirklichkeits- und Denkbestimmung darf Cramer zufolge angesichts des möglichen skeptischen Einwandes, dass es sich bei den Bestimmungsversuchen der Wirklichkeit nur um bloß subjektive beziehungsweise ausschließlich gedachte Bestimmungen handelt, nicht einfach vorausgesetzt werden.⁹ Innerhalb einer philosophischen Thematisierung der Erkenntnisleistung des erkennenden Subjekts muss die vorausgesetzte Verschränkung zunächst zu einem „Ist-Anspruch“ herabgestuft werden, dessen Einlösung eigens philosophisch begründet werden muss.

Mit dieser Herabstufung wird aber deutlich, dass – ähnlich wie bei Descartes – der Ich-Gedanke eine zentrale Rolle in der Untersuchung des Realitätsanspruchs des Denkens einnimmt. Denn erst mit der Erkenntnis, dass alle Bestimmungen im Denken durch und für ein denkendes Bewusstsein

⁹ Cramer, Die absolute Reflexion, 110.

hervorgebracht worden sind, wodurch die Differenz von „Bestimmtes-an-sich“ und „Bestimmtes-für“ überhaupt erst auftreten kann, wird das Problem des Realitätsanspruchs erst virulent, weil alle Erkenntnisansprüche als rein subjektive Gedanken und Vorstellungen erscheinen könnten.¹⁰

In der Untersuchung von Realitätsansprüchen erweist sich allerdings gerade der Ich-Gedanke als erster und ausgezeichneter Realitätsgedanke, der nicht außer Geltung gesetzt werden kann und dessen „Ist-Anspruch“ ursprünglich legitimiert ist.¹¹ Denn im Ich-Gedanken ist der Realitätsanspruch deshalb immer schon ursprünglich erfüllt, weil das den Gedanken hervorbringende Denken selbst nicht nur gedacht sein kann, also nicht in der Sphäre „Bestimmtes-für“ aufgehen kann.¹²

Ausgangspunkt dieser Erkenntnis ist die Unterscheidung von Denken und Gedanke. Gedanken kommen nicht einfach in der Welt vor, fallen also sozusagen nicht von außen in das Denken, sondern sind immer Gedanken eines denkenden Subjekts und werden von diesem produziert.¹³ Daher weiß das denkende Subjekt im Ich-Gedanken, dass es selbst nicht nur Gedanke ist, sondern dass es selbst der Ursprung des Gedankens ist, und kann so minimal im Rahmen eines negativen Seinsbegriffs bestimmt werden: Das denkende Subjekt ist nicht nur gedacht, weil es der hervorbringende Ursprung und damit der angemessene Ort für diesen Bestimmungs- und Rechtfertigungsversuch ist.¹⁴

Somit ist der Ich-Gedanke der ausgezeichnete Gedanke, durch den exemplarisch gezeigt wird, dass es etwas gibt, das nicht nur Gedanke ist. Die Infragestellung des Ist-Anspruchs des Denkens, deren Aufgabe es war, als skeptische Vorsichtsmaßnahme alle Seins- und Wahrheitsansprüche zu relativieren, findet durch den Ich-Gedanken, in dem etwas gedacht wird, das nicht nur gedacht sein kann, seine Grenze.

Aus diesem Grund ist also der Ist-Anspruch des Ich-Gedankens unmittelbar gerechtfertigt, und somit überschreitet sich das Denken in diesem Gedanken zu einem Sein, das minimal bestimmt ist: Das Seiende ist eben nicht nur gedacht und seine formale Bestimmung, Ursprung des Gedanken zu sein, muss gerade so bestimmt werden, dass diese das Subjekt charakte-

¹⁰ Vgl. ebd. 111.

¹¹ Vgl. *Cramer*, Grundlegung einer Theorie des Geistes, Frankfurt am Main, 4. Auflage 1999, 14; *ders.*, Die absolute Reflexion, 114 f.; *ders.*, Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus, in: *KantSt* 52 (1960/61) 3–32, 6.

¹² Vgl. *ders.*, Die absolute Reflexion, 112.

¹³ Dies ist natürlich auch dann der Fall, wenn scheinbare „objektive“ Bestimmungen der Welt in den Naturwissenschaften scheinbar ohne Subjektbezug erfasst werden. Diese Auffassung fokussiert sich dann ganz auf den Anspruch des Denkens, Bestimmtes an sich zu erfassen, wobei aber die subjektivitätstheoretische Voraussetzung dieses Wissens und die ihr zu Grunde liegende Struktur als Prozesse des Denkens von Subjekten ganz vernachlässigt werden. Auch in diesem Fall wird natürlich Denken als Bestimmen vorausgesetzt.

¹⁴ Vgl. dazu zum Beispiel *Cramer*, Grundlegung einer Theorie des Geistes, 13.

risiert – unabhängig davon, ob das Subjekt seine Bestimmung als Ursprung des Denkens im Gedanken „ich denke“ denkt oder nicht.¹⁵

Es muss ein denkendes Subjekt geben, das über die Qualität verfügt, Gedanken zu erzeugen beziehungsweise zu haben, wenn es Gedanken geben soll. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass das denkende Subjekt eine Substanz ist. Über die konkrete Einordnung des Subjekts in voraussetzungsreichere ontologische Theorien sagt der vorliegende Argumentationsgang nichts aus. Cramers Ziel muss auf Grund des apodiktischen Anspruchs auch bescheidener sein. Es wurde zunächst lediglich gezeigt, dass es Gedanken nie ohne ein Subjekt gibt, das diese hervorbringt, und dass es mit diesem Hervorbringen auch etwas geben muss, das der Ursprung dieser Gedanken ist. Zudem zeigt sich in diesem Gedankenexperiment, dass dieser Ursprung zunächst minimal bestimmt als nicht nur gedacht ausgewiesen ist. Anhand der Voraussetzungen des Gedanken-Hervorbringens verweist der konkrete Gedankenvollzug somit auf ein konkretes Denken in Form eines denkenden Subjekts. Entsprechend den methodischen Überlegungen Cramers kann diese Erkenntnis nicht formal deduktiv hergeleitet werden. Die ursprüngliche Legitimation des Ist-Anspruchs des Ich-Gedankens wird vielmehr dadurch geleistet, dass durch apagogische Argumentation ein performativer Widerspruch der Gegenposition aufgewiesen wird, sodass sich die Realität des denkenden Subjekts immer schon im Vollzug des Denkens als nicht-negierbar erweist.¹⁶

Damit ist für das denkende Subjekt in dem konkreten Fall seiner Selbsterkenntnis die Verschränkung von Sein und Denken nachgewiesen worden, denn dieser Gedanken produzierende Ursprung muss etwas an sich Bestimmtes sein, wenn er gleichzeitig – und das ist die Voraussetzung allen Erlebens, Denkens und Zweifels – auch die Voraussetzung des „Bestimmtes-für“ ist, denn die Herabstufung der Erkenntnisansprüche in diesem Modus setzt ein seiendes Subjekt mit bestimmten Qualitäten voraus. Vorstellungen und Erscheinungen als solche sind als Konzept nur dann konsistent zu denken, wenn es etwas gibt, das nicht selbst Vorstellung oder Erscheinung ist, sondern als dasjenige existiert, was Vorstellungen oder Erscheinungen hat.¹⁷

Damit fallen im Ich-Gedanken die Bestimmungen „Bestimmtes-für“ und „Bestimmtes-an-sich“ zusammen, da die Bestimmtheit des Denkens, Denken zu sein, nicht vom Denken selbst erzeugt sein kann. Dies bedeutet, dass anhand des Ich-Gedankens legitimiert werden kann, dass das denkende Subjekt

¹⁵ Vgl. zu diesem negativen Seinsbegriff zum Beispiel *W. Cramer*, *Spinozas Philosophie des Absoluten*, Frankfurt am Main 1966, 110.

¹⁶ Vgl. für eine ähnliche Analyse der Selbsterkenntnis des denkenden Subjekts bei Descartes: *A. Kemmerling*, *Das Existo und die Natur des Geistes*, in: *Ders.* (Hg.), *René Descartes. Meditationen über die Erste Philosophie*, Berlin 2009, 40.

¹⁷ Vgl. dazu zum Beispiel *W. Kersting*, *Der ursprüngliche Realitätsgedanke ‚ich denke‘*. *Wolfgang Cramers cartesianische Meditationen*, in: *H. Radermacher/P. Reisinger* (Hgg.), *Rationale Metaphysik. Gedenkbund für Wolfgang Cramer*, Stuttgart 1987, 47.

als nicht nur gedacht minimal bestimmt und dass damit der Ist-Anspruch eingelöst ist, der darin besteht, dass das so Gedachte so ist, gleichgültig, ob es gedacht wird oder nicht.

Im „Ich-Gedanken“ wird damit auch paradigmatisch gezeigt, dass in einem Gedanken etwas als Nicht-Gedanke gewusst werden kann. Somit wird also in diesem Gedanken gewusst, dass mit ihm etwas bezeichnet wird, was Nicht-Gedanke ist, was es also gibt, gleichgültig, ob es gedacht wird oder nicht. Damit ist die Verschränkung von Denken und Realität, die auch unabhängig vom Denken ist, aufgezeigt worden. Denken ist also einerseits ein eigener Modus, sein eigener Zusammenhang und damit sein eigenes Prinzip, weil es sich nicht auf anderes zurückführen lässt; andererseits bezieht es sich auf etwas, das nicht nur gedacht ist und insofern als Realität bezeichnet werden kann. Dieses Verhältnis lässt sich sinnvoll nur in dieser Doppelstruktur denken, indem Denken Prinzip (der bestimmende Zusammenhang des Modus) und zugleich Moment ist, dem ein anderes Moment (die Realität als das nicht nur Gedachte) gegenübersteht und in diese Einheit miteinbezogen wird. Diese Vermittlung ist notwendig, wenn einseitige Verabsolutierungen vermieden werden sollen: Als rein subjektives Prinzip könnte das Denken keinen Realitätsbezug haben, in dem Sinne, dass im Denken etwas erfasst wird, das auch vom Denken unabhängig ist, wobei sich diese Konzeption spätestens in der Instanz des denkenden Subjekts mit großen Schwierigkeiten konfrontiert sieht, weil dieses selbst als nicht nur gedacht die Grundlage für die Sphäre „Bestimmtes-für“ sein muss. Oder es ist sozusagen rein als Moment aufgefasst eine Sphäre, die einem anderen Bereich als unmittelbar gegenüberstehend aufgefasst wird, wobei dann die Frage entsteht, wie der vom Denken unabhängige Bereich vom Denken erfasst werden kann.

Die am Gedankenexperiment des radikalen Zweifels nachgewiesene Verschränkung von Denken und Sein muss also für jeden Erkenntnisanspruch schon vorausgesetzt werden und wird am Ich-Gedanken legitimiert. Indem Cramer ausgehend von dem legitimierten Ich-Gedanken eine Theorie der konkreten Subjektivität entwickelt, wird die oben genannte Verschränkung auch für die das Subjekt einbettenden Strukturen nachgewiesen.¹⁸ Da diese Erweiterungen für Cramers Theorie des Absoluten nicht unmittelbar relevant sind, wird an dieser Stelle auf eine eingehendere Entfaltung dieser Einsichten verzichtet. Stattdessen sollen hier zunächst weitere strukturelle Merkmale des Denkens entwickelt werden.

Da nur ein konkretes Denken das Gedankenexperiment des radikalen Zweifels durchführen kann, weiß sich ein denkendes Lebewesen in diesem Gedankenexperiment als ein konkretes Seiendes und an sich Bestimmtes, wodurch es sich als ein konkretes Einzelnes von einer Art erkennt, von der prinzipiell auch andere sein können. Dadurch lässt sich nach Cramer auch

¹⁸ Vgl. zum Beispiel *Cramer*, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, 28–55.

der für jedes Seiende konstitutive Unterschied von Bestimmtheit und Sein legitimieren: Zwar ist ein konkretes Seiendes von einer bestimmten allgemeinen Bestimmung („Form“), ist also immer bestimmt; allerdings geht es nicht in der Bestimmung auf. Anders formuliert: Ein bestimmtes Seiendes konstituiert sich nicht nur durch Bestimmungen beziehungsweise, es lässt sich nicht in Bestimmungen „auflösen“, sondern setzt zudem ein Moment voraus, das *von* Bestimmung ist.¹⁹ Diese Unterscheidung ist für alles, das nicht nur gedacht ist, konstitutiv und besitzt somit auch hinsichtlich des Absoluten Relevanz.

Für eine Theorie des Absoluten sind aber noch weitere Bestimmungen des Denkens zu entfalten, zu deren Gewinnung das konkrete Denken mit seinen Qualitäten im Fokus steht, wodurch nun neben den transzendental-philosophischen auch phänomenologische Aspekte berücksichtigt werden müssen. Denken war zunächst formal als das Hervorbringen von Gedanken gefasst worden. Aus diesem Grund müssen nun die dynamische und zeitliche Struktur der Produktion von Gedanken sowie die damit verbundene selbstbezügliche Struktur des Denkens beachtet werden.²⁰

Gedanken können nicht als etwas aufgefasst werden, das „vor“ dem Denken schon existiert hätte und von diesem nur „eingefangen“ werden würde, indem sich das Denken auf etwas bezöge, was ihm äußerlich wäre. Es findet die Gedanken nicht einfach vor, sondern es ist deren Ursprung und steht so in einer Binnenrelation zu ihnen.²¹ Somit erweist sich dieses Hervorbringen („zeugen“ beziehungsweise „erzeugen“) als selbstbezügliche Struktur, denn Gedanken werden von einem konkreten Denken gedacht beziehungsweise erzeugt und *sind* in ihrer Selbstbezüglichkeit auch wieder *für* dieses konkrete Denken. Somit bezeichnet das Denken den dynamischen Zusammenhang des Erzeugens und Habens der Gedanken.²² Denken ist demnach als Aktivität aufzufassen, die im denkenden Subjekt ihren Ursprung hat und deren Resultat konkrete Gedanken sind. Cramer nennt diese Aktivität des Denkens „Zeugen“, womit dessen selbstbezügliche Struktur bezeichnet wird, die sich als Binnenverhältnis seiner Momente „Ursprung des Denkens“ (Erzeugendes) – „Vorgang des Erzeugens“ (Erzeugen) – „Gedanken“ (Erzeugtes) differenziert.²³ Damit lässt sich das Denken als dynamischer Zusammenhang darstellen, dessen logische Momente nicht weiter aufeinander reduzierbar sind.

Da die von dem Denken hervorgebrachten Gedanken für das denkende Subjekt sind und somit das vom Denken Produzierte primär nicht für etwas vom produzierenden Denken Verschiedenes ist, lässt sich diese selbstbezügliche Struktur des Denkens als ein Für-es-Sein und dadurch gleichzeitig ein

¹⁹ Damit ist für Cramer ebenso wie für Kant „Sein“ kein reales Prädikat.

²⁰ Vgl. Cramer, *Die absolute Reflexion*, 114.

²¹ Vgl. *ders.*, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, 21.

²² Vgl. *ebd.* 12.

²³ Vgl. *ebd.* 22.

In-sich-Sein charakterisieren: Das von dem Denken Erzeugte ist zugleich und primär für dieses konkrete Denken, das heißt für dieses konkrete Subjekt. Denken lässt sich somit als ein Sichbestimmen beschreiben: Das konkrete Denken bestimmt (erzeugt) sich Gedanken, und durch diesen Vorgang bestimmt es gedanklich etwas nicht nur Gedachtes.

Diese Selbstbezüglichkeit ist auch relevant für eine weitere wesentliche Bestimmtheit des Denkens, seine zeitliche Bestimmung: Denn wenn das Denken auch ein Zeugen von Gedanken ist, dann ist dieses Erzeugen und damit Denken selbst zeitlich bestimmt.²⁴ Da Gedanken nicht in einem unausgedehnten Jetzt-Punkt gedacht werden können, sondern Denken in seinem Vollzug Zeit braucht, ist Denken selbst eine zeitliche Dauer.²⁵ Zwar können im Denken zeitlose Gehalte gedacht werden (zum Beispiel „ $5+2=7$ “), aber der Denkprozess, in dem dieser Gehalt gedacht wird, ist unhintergebar zeitlich, da das Hervorbringen der konkreten Gedanken als Aktivität nur als zeitliches Geschehen verstanden werden kann. Ein zeitloser Gehalt muss demnach als Abstraktion von der konkreten zeitlichen Dauer des Denkens verstanden werden. Nur für ein zeitlich verfasstes Subjekt ist es möglich, zeitliche Aktivitäten wie Denken, Vorstellen oder Anschauen zu vollziehen:

Nicht nur habe ich etwas in der Ordnung des Früher und Später, sondern das Haben ist früher und später, das Haben ist jetzt, z. B. das Denken ist jetzt.²⁶

Deshalb sind die gedanklichen Vollzüge des denkenden Subjekts im Erzeugen und Haben von Gedanken selbst zeitlich.²⁷ Damit ist aber Zeit nicht nur eine subjektive Anschauungsform, nach der angeschaute Inhalte geordnet werden, sondern Zeit ist nach Cramer transzendental real, beschreibt also auch die ontologische Verfasstheit von Subjektivität.²⁸ Daher lässt sich Cramers Konzept des Denkens wie folgt zusammenfassen: Zwar ist Denken immer ein Bestimmen eines konkreten Subjekts, aber durch das Gedankenexperiment des radikalen Zweifels lässt sich die Verschränkung von Denken und Sein mit Hilfe eines negativen Seinsbegriffs legitimieren: Es ist dem Denken also möglich, in Gedanken etwas zu wissen, das nicht nur gedacht ist. Dabei ist das Denken ein zeitlich verfasstes Zeugen von Gedanken, das als Modus eine selbstbezügliche Struktur besitzt. Da das konkrete Erkenntnissubjekt dem negativen Seinsbegriff zufolge nicht nur gedacht ist, sind auch die in

²⁴ Vgl. dazu *R. Schmelz*: „Alles Erlebte ist zeitlich bestimmt, weil das Bestimmen selber von dieser Bestimmung ist“ (*R. Schmelz*, Subjektivität und Leiblichkeit. Die psycho-physische Einheit in der Philosophie Wolfgang Cramers, Würzburg 1991, 43).

²⁵ Vgl. *Cramer*, Grundlegung einer Theorie des Geistes, 18; *H.-J. Zoche*, Absolutes Denken. Der Aufstieg zum Absoluten anhand der Transzendentalphilosophie Wolfgang Cramers, Darmstadt 1988, 14 f.; *Schmelz*, Subjektivität und Leiblichkeit, 43–45.

²⁶ *Cramer*, Grundlegung einer Theorie des Geistes, 16.

²⁷ Vgl. *ders.*, Die Monade, 60.

²⁸ Vgl. *ders.*, Grundlegung einer Theorie des Geistes, 16 f. Vgl. auch *ders.*, Die absolute Reflexion, 54–57.

dieser Analyse gefundenen Prinzipien nicht nur Denkprinzipien, sondern Prinzipien von Seiendem.

Damit bietet die Erkenntnis der Verfasstheit des konkreten Subjekts den Anknüpfungspunkt für eine Prinzipientheorie, die ihrerseits Ausgangspunkt für eine Letztbegründung ist. Denn durch eine solche sollen die letzten Bedingungen thematisiert und expliziert werden, die alles Seiende schon latent beherrschen. Somit hat der Rekurs auf die Subjektphilosophie für ein Letztbegründungsprojekt eine entscheidende Bedeutung: Hier werden diejenigen Voraussetzungen legitimiert, die später für die Letztbegründung unhintergebar sind.

4. Propädeutik zu einer Theorie des Absoluten

Bevor nun die Entwicklung des Cramerschen Denkens hinsichtlich seiner Theorie des Absoluten vorgestellt wird, werden zunächst einige grundsätzliche Überlegungen Cramers hinsichtlich eines allgemeinen Rahmens für eine Theorie des Absoluten angeführt, die auch für das Verständnis von Cramers späteren Entwürfen hilfreich sind.²⁹ Als Ausgangspunkt für diese Klärungen lässt sich zunächst vom Bedeutungsgehalt des Terminus „das Absolute“ ausgehen, der eine Art des Abgelöstseins bezeichnet. Wenn das Absolute A von einem B ablösbar ist, dann besagt dies, dass B nicht für A konstitutiv ist, was man beispielsweise daran erkennen kann, dass A noch ist, auch wenn B nicht mehr ist.³⁰

Für dieses Verhältnis verwendet Cramer den Begriff des „außer“: Ist B nicht konstitutiv für A, dann ist A außer B. Alternativ kann auch gesagt werden, dass A in diesem Fall dem B transzendent ist.³¹ Ist A zugleich die Bedingung von B, dann gilt zudem: A ist B immanent oder auch A ist in B.³² Dies bedeutet, dass „A ist außer B“ beziehungsweise „A ist B transzendent“ nicht kontradiktorisch mit „A ist B immanent“ ist. Dies gilt nämlich dann, wenn B nicht für A konstitutiv ist, aber A die Bedingung von B darstellt. Beispielsweise ist die Welt nicht vom Menschen abhängig, sie existiert, auch wenn es den Menschen nicht gibt; allerdings ist die Welt konstitutive Bedingung für den Menschen. Insofern ist die Welt außer dem Menschen und dem Menschen immanent.

Es sei darauf hingewiesen, dass sowohl der Begriff „außer“ als auch der Begriff „in“ beziehungsweise „immanent“ bei Cramer *termini technici* sind und von Cramer ausschließlich in diesem Sinne verwendet werden. Mit

²⁹ Vgl. für die nachfolgenden Ausführungen den Handbuchartikel „Das Absolute“ von Cramer, in dem er versucht, einige Grundeinsichten seiner Theorie des Absoluten kompakt darzustellen. Vgl. ders., Das Absolute, in: *H. Krings [u. a.]* (Hgg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973, 1–20.

³⁰ Vgl. ebd. 1.

³¹ Vgl. ebd. 8.

³² Vgl. ebd. 8 f.

dem Begriff „außer“ wird somit ausschließlich ein Konstitutionsverhältnis bezeichnet, mit den Begriffen „in“ beziehungsweise „immanent“ wird ein Bedingungsverhältnis bezeichnet, während andere, mehr assoziative Bedeutungen (zum Beispiel räumliche) in diesem Kontext fernzuhalten sind.

Weil der Begriff des Außer-Seins gerade für die Theorie des Absoluten eine wichtige Rolle spielt, seien hier noch einige Erläuterungen angeführt. Kann es unter kontingenten Dingen auch ein wechselseitiges Verhältnis des Außer geben, wenn zum Beispiel zwei Dinge nicht gegenseitig für ihre Existenz konstitutiv sind, also A außer B und B außer A ist (zum Beispiel dann, wenn ein Ding A auch ohne Ding B und umgekehrt existieren könnte), so muss im Falle des Absoluten das Verhältnis einseitig gerichtet sein: Das Absolute kann nur dasjenige genannt werden, zu dem es nichts gibt, was außer dem Absoluten ist, das heißt, dass es nichts als das Absolute gibt, das für es konstitutiv wäre.

Wäre zum Beispiel das Absolute durch etwas begründet, der nicht es selbst ist, dann wäre dieses gemeinte Absolute nicht mehr das Absolute. Somit ist das Verhältnis des Abgelöstseins im konstitutionstheoretischen Sinne asymmetrisch: Das Absolute A kann von einem B abgelöst werden (das heißt, B ist nicht konstitutiv für A); umgekehrt gilt aber, dass B nicht von A abgelöst werden kann, weil dann B ebenfalls außer A wäre und damit ein zweites Absolutes darstellen würde. Eine solche Konstellation lässt sich aber deshalb ausschließen, weil A und B dann in einem wechselseitig konstitutiven Verhältnis stünden, womit die beide in ein Verhältnis setzende Ordnung das Absolute zu nennen wäre.³³ Somit kann eine wesentliche Bedingung für ein Konzept des Absoluten benannt werden:

Nur unter einer Bedingung ist das Wort ‚das Absolute‘ nicht von vornherein der Unsinn: es muß verlangt werden, daß außer A nichts ist. Ist mit Beziehung auf A ein Außer-ihm nicht möglich, dann und nur dann soll A das Absolute genannt werden.³⁴

Um eventuellen Missverständnissen vorzubeugen, ist hier in Erinnerung zu rufen, dass mit der Relation des Außer-Seins ein Konstitutionsverhältnis zum Ausdruck gebracht werden soll, weshalb damit nicht gemeint ist, dass nicht etwas von dem Absoluten Verschiedenes existiert oder existieren könnte. Die Unmöglichkeit, dass etwas außer dem Absoluten ist, besagt lediglich, dass aus logischen Gründen das vom Absoluten Verschiedene nicht konstitutiv für das Absolute sein kann. Somit kann das von dem Absoluten Verschiedene nur das Endliche sein. Dieses wird von Cramer wie folgt definiert:

³³ Es bliebe theoretisch auch noch die Möglichkeit, dass A und B in gar keinem Verhältnis stünden, was sich aber nur als gedachte Möglichkeit erweist, die nicht wirklich sein kann. Denn als Unterschiedene stehen beide in ihrem Unterschiedensein miteinander in Beziehung (vgl. *Cramer, Die absolute Reflexion*, 203–207). Damit kann die Möglichkeit einer Pluralität von Absoluten ausgeschlossen werden.

³⁴ *Cramer, Das Absolute*, 1.

Endliches wird solches genannt, welches in sich das unsetzbare Moment des Seins hat und dessen Nichtsein möglich ist.³⁵

Das Endliche zeichnet sich also dadurch aus, dass es kontingent ist, weil sein Nichtmehrsein möglich ist, und dass ihm – dem negativen Seinsbegriff Cramers gemäß – das Moment des Seins unabhängig davon zukommt, ob es gedacht ist oder nicht. Denken kann zwar Bestimmungen denken, die dem Seienden oder auch seinen Bedingungen zukommen, aber das Denken kann dadurch nicht bewirken, dass das so Gedachte auch existiert. Dasjenige, was dieses Moment des Seins in sich hat, *hat* dieses, gleichgültig ob es gedacht ist oder nicht.³⁶ Dabei ist in allem, was das Moment des Seins in sich hat, sei es das Endliche oder das Absolute, das Sein immer nur ein Moment, das als Gegenmoment auch seine Bestimmtheit erfordert. Daher lässt sich das Moment des Seins negativ zum Moment der Bestimmung definieren: Wenn alles Wirkliche bestimmt ist, so geht dieses aber nicht in Bestimmungen auf, sondern erfordert auch etwas, das *von* Bestimmung sein kann. Das Moment des Seins ist also das zur Bestimmung erforderliche Gegenmoment, das eben nicht durch Bestimmung erzeugt oder gesetzt werden kann. Somit ist alles Wirkliche weder in das Moment des Seins (das Moment, das von Bestimmung ist) noch in das Moment der Bestimmung auflösbar, sondern präsentiert sich als eine Einheit von Bestimmung und Sein.³⁷ Das Endliche hebt sich vom Absoluten dadurch ab, dass die Verbindung von Bestimmung und demjenigen, das von Bestimmung ist, nicht notwendig ist. Dies bedeutet, dass sowohl sein Moment des Seins als auch seine Bestimmung nicht sein könnte.³⁸ Diese Überlegungen führen dann zu folgender Definition des Absoluten:

Das Absolute ist das, welches das unsetzbare Moment des Seins in sich hat und zu welchem etwas, das außer ihm ist, nicht sein kann.³⁹

Die bisherigen Überlegungen haben zunächst nur propädeutisch die logischen Implikationen und die dabei verwendeten Begriffsinhalte erläutert. Über mögliche Begründungsstrategien und Reflexionen, die die innere Struktur des Absoluten betreffen, ist damit natürlich noch nichts gesagt.

5. Das Konzept des Absoluten als das Prinzip der Bestimmtheit

Konnten in Cramers Subjektphilosophie die Grundverfasstheit von Subjektivität begründet und damit einhergehend auch diejenigen Prinzipien eruiert werden, die diese Verfasstheit bestimmen, so kann sich an dieser Stelle die Frage nach der Letztbegründung stellen, durch die diese Einsichten und

³⁵ Ebd. 2.

³⁶ Ebd. 2 f.

³⁷ Ebd. 6 f.

³⁸ Diese Einsichten spielen in Cramers Theorie des Absoluten eine große Rolle und werden deswegen noch erörtert werden.

³⁹ *Cramer*, Das Absolute, 9.

Prinzipien selbst noch begründet werden sollen.⁴⁰ Es geht darum, ein letztes Prinzip zu finden, das als der Grund aller eruierten Prinzipien selbst nicht mehr von etwas anderem abhängig ist. Insofern durch diese Letztbegründung ein Prinzip gefunden wird, das ebenfalls mit Hilfe des negativen Seinsbegriffs als nicht nur gedacht ausgewiesen werden kann, hat man es hier zugleich mit dem Gedanken des notwendigen Seins zu tun. Dieses weiter zu qualifizieren, ist ebenfalls Teil der Letztbegründung, sodass diese nach Cramer eine doppelte Aufgabe zu erfüllen hat.⁴¹ In einem ersten Schritt muss zunächst das letztbegründende Prinzip aufgefunden werden, bevor in einem zweiten Schritt gezeigt werden kann, wie dieses Prinzip die Letztbegründung in konsistenter Weise leisten kann und welche innere Struktur dieses Prinzip hierfür besitzen muss.

Werkgeschichtlich beginnt Cramer das Projekt der Letztbegründung in der Monografie „Die Monade“, wobei der Schwerpunkt hier primär auf dem Auffinden des letztbegründenden Prinzips liegt. In seinem Werk „Das Absolute und das Kontingente“ wird die Entwicklung der Struktur dieses Prinzips weitergeführt, um schließlich – in gewisser Weise methodisch radikalisiert – unter dem Titel „absolute Reflexion“ in den Werken „Gottesbeweise und ihre Kritik“ und vor allem „Die absolute Reflexion“ ihren Höhepunkt zu finden.

Da sich zwar die Begründungsform, jedoch weniger der Inhalt des Konzepts des Absoluten nach „Das Absolute und das Kontingente“ ändert, bleiben die folgenden Ausführungen auf die Entwicklung bis zu dieser Schrift Cramers beschränkt. Ausgangspunkt für die Frage nach dem letzten Grund muss auch immer die Frage nach einem Prinzip, nach einem Bestimmungszusammenhang sein. Denn würde der letzte Grund nur als Entität bestimmt, die neben anderen Entitäten, wenn auch in einer besonderen Form, existierte, stünde diese Entität notwendig durch das Erfordernis ihrer Bestimmung wieder in einem Bestimmungszusammenhang. Wenn der letzte Grund nicht selbst dieser Bestimmungszusammenhang wäre, dann wäre er in diesem Bestimmungsverhältnis von etwas anderem abhängig, das sich damit als der eigentliche letzte Grund erweise.

Um ein solches Prinzip aufzufinden, geht Cramer nun verschiedene Möglichkeiten durch, um deren Geeignetheit als Kandidat für das notwendige Sein zu überprüfen. Die Argumentation im Kontext der Letztbegründung muss also apagogisch sein, denn nur wenn ausgewiesen werden kann, dass sich nicht alles als kontingent erweist, kann die Argumentation Erfolg haben.⁴²

⁴⁰ Vgl. *ders.*, *Das Absolute und das Kontingente*, 57; *ders.*, *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, 94. Zu einer kurzen Rekonstruktion von Cramers Anliegen und Anspruch einer Letztbegründung vgl. *R. Litz*, *Elemente einer Philosophie des Absoluten – Überlegungen im Anschluss an Wolfgang Cramer*, in: *F. Meier-Hamidi/K. Müller* (Hgg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 242–257.

⁴¹ Vgl. *Cramer*, *Das Absolute und das Kontingente*, 59.

⁴² Zu einer ausführlichen Analyse des Letztbegründungsprojekts in Cramers früher Philo-

In seiner Suche stößt Cramer auf das Prinzip der Bestimmtheit als das absolut notwendige Prinzip, denn alles, was es gibt oder auch nur geben kann, muss von diesem Prinzip bestimmt sein. Selbst die fiktive Annahme als größte Herausforderung in der Suche nach einem letzten Grund, die Cramer mit dem Ausdruck „Es sei Nichts“, im Sinne einer absolut unbestimmten Instanz, die sich dem Prinzip der Bestimmtheit entziehen würde, zu greifen versucht, zeigt sich letztlich selbst als von diesem Prinzip bestimmt.⁴³

Dies bedarf einer Erläuterung: Was in dem Satz „Es sei Nichts“ also ausgedrückt werden soll, ist der Anspruch, dass es die Möglichkeit eines „Zustandes“ gibt, in dem alles Bestimmte weggedacht ist, in dem es somit nichts Bestimmtes gibt.⁴⁴ Dieser Anspruch behauptet, dass dieser Zustand nicht nur ein gedachter ist, sondern, dass dieser Zustand ein tatsächlich möglicher ist.⁴⁵

Damit erhebt der Satz „Es sei Nichts“ den Anspruch, dass in ihm nicht nur etwas Gedachtes behauptet wird, sondern der Gehalt auch unabhängig von seinem Status als Gedachtes eben Bestand haben soll, womit eben gesagt würde, dass es möglich sei, dass etwas absolut Unbestimmtes und insofern Nichts sei. Die Suche nach dem letzten Grund sieht sich also in dem Satz „Es sei Nichts“ mit der größtmöglichen Herausforderung konfrontiert. Nur wenn diese notwendig widerlegt werden kann, wäre gleichzeitig der Aufweis eines letzten notwendigen Grundes erbracht. Es ist gerade der Clou der Cramerschen Argumentation, dass sich zwangsläufig zeigt, dass dieser Anspruch des Nichts nicht bestehen kann.

Wäre dies nicht der Fall, könnte die absolut unbestimmte Instanz, um die es geht, überhaupt nicht von anderen Instanzen abgegrenzt werden. Schon ihre Möglichkeit setzt als Möglichkeit eine gewisse Bestimmtheit in sich voraus, sonst könnte sie überhaupt nicht als solche thematisiert werden. Ein Nichtbestimmtes wäre nicht nur nicht gegen anderes abgrenzbar, es wäre zugleich auch noch von der Bestimmung „nicht bestimmt zu sein“.⁴⁶ Daraus folgt, dass das Prinzip der Bestimmtheit als das letztbegründende Prinzip, da es sich als solches auf nicht nur Gedachtes bezieht, konstitutives Prinzip von Seiendem ist. Es ist somit notwendige Bedingung alles konkreten und möglichen Seienden. Somit ist es das notwendige Sein, und als solches muss es Einheit von Bestimmung und dem Moment, das von Bestimmung ist, sein.

sophie vgl. *T. Müller*, Das Absolute als nicht nur gedacht. Zu Wolfgang Cramers Projekt der Letztbegründung, in: *F. Resch* (Hg.), Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie (erscheint Dresden 2016).

⁴³ Vgl. *Cramer*, Die Monade, 228.

⁴⁴ Vgl. für dieses Gedankenexperiment, dass es ein Nichts als Nicht-Bestimmtes geben könne, auch *ders.*, Grundlegung einer Theorie des Geistes, 95; *ders.*, Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus, 26 f.; *ders.*, Spinozas Philosophie des Absoluten, 50.

⁴⁵ Vgl. *ders.*, Die Monade, 230.

⁴⁶ Vgl. ebd.

Wesentlicher Bestandteil einer Letztbegründung ist es nach Cramer, auch das Verhältnis vom Absoluten zum Kontingenten zu klären.⁴⁷ Nach Cramer hat eine pantheistische Deutung des Verhältnisses des Absoluten und des Kontingenten zum Beispiel mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass aus dem Prinzip des Absoluten die Anzahl der konkreten kontingenten Seienden nicht abzuleiten ist: Wäre das Kontingente notwendiges Moment des Absoluten und damit eine notwendige Folge desselben, müsste aber auch die Anzahl der kontingenten Seienden durch das Prinzip des Absoluten festgelegt sein. Ist die Anzahl aber selbst kontingent, dann ist nicht einzusehen, warum sie nicht auch null sein könnte.⁴⁸

Durch den Ausschluss dieser pantheistischen Version besteht die Aufgabe nun also darin, das Absolute als Prinzip der Bestimmtheit („S“) so zu fassen, dass das Kontingente nicht als sein notwendiges Moment, sondern als das Andere des Absoluten („non S“) bestimmt werden kann, das nur Mögliches ist. Ist das Andere des Absoluten („non S“) nur ein Mögliches, dann folgt daraus, dass „S“ ein Können sein muss, wodurch nicht „non S“ im Absoluten und somit ein Moment von diesem ist, aber doch die Möglichkeit von „non S“. Mit der Möglichkeit von „non S“, also der Möglichkeit des Anderen des Absoluten, muss aber die mögliche Negation des Absoluten im Absoluten selbst sein. Dies bedeutet, dass die Möglichkeit der Negation schon Moment des Absoluten sein muss.

Wie ist nun diese Überlegung mit dem Prinzip der Bestimmtheit so in Verbindung zu bringen, dass sich beide Momente als Resultat der Entfaltung von „S“ verstehen lassen?

Die Bestimmtheit-selbst als Prinzip muss als das Absolute in einem Selbstverhältnis stehen, weil es andernfalls wieder von etwas abhängig wäre, das nicht es selbst ist, womit gerade seine Letztheit aufgehoben wäre.⁴⁹ Deshalb kann die Bestimmtheit-selbst im Letztbegründungskontext nur ein Sichbestimmen sein, sodass auf Grund ihres Selbstbezugs gefordert werden muss, dass sie sich notwendig selbst bestimmt. Da sich das Absolute nicht erst zum Absoluten machen kann, sondern diese Qualität immer schon vorausgesetzt werden muss, kann diese Selbstbestimmung nur ein denkerisches Sichbestimmen sein: Das Absolute bestimmt sich diejenige Qualität, von der es immer schon ist, wodurch dieses Sichbestimmen eben als Denken des Absoluten aufzufassen ist. Das Absolute ist demnach als Geist zu qualifizieren.

Strukturell bedeutet dies nach Cramer, dass sich die Bestimmtheit-selbst in ihrem Sichbestimmen immer schon in die bestimmende Bestimmtheit und bestimmte Bestimmtheit differenziert haben muss.⁵⁰ Wie schon bei der

⁴⁷ Vgl. *ders.*, Das Absolute und das Kontingente, 59.

⁴⁸ Zu einer ausführlicheren Kritik dieser Position siehe auch *ders.*, Die absolute Reflexion, 230–241.

⁴⁹ Vgl. *ders.*, Das Absolute, 1.

⁵⁰ Vgl. *ders.*, Das Absolute und das Kontingente, 76.

Analyse des konkreten Denkens kommt hier also eine Doppelstruktur zum Tragen, in der das Sichbestimmen einmal Prinzip und zugleich auch Moment ist, dem ein anderes Moment entgegensteht. Das Absolute ist also als differenzierte Einheit aufzufassen, in der es sich als Prinzip des Sichbestimmens schon immer in seine Momente, nämlich das der Bestimmung „Sichbestimmen“ und das diesem komplementäre Moment, das von dieser Bestimmung ist, differenziert hat: Als bestimmende Bestimmtheit ist die Bestimmtheit selbst ein Prinzip, das sich notwendig selbst bestimmt. Dies bedeutet, dass sich die Bestimmtheit selbst im Akt des Sichbestimmens als *Prinzip* „bestimmende Bestimmtheit“ ist, die sich bestimmt und in diesem Sichbestimmen differenziert: Die Bestimmtheit als „bestimmte Bestimmtheit“ („Sm“) ist ein *Moment* der Bestimmtheit, das sich mit diesem Bestimmen zum Unbestimmten („Non S(m)“) absetzt. Dieses Moment des Unbestimmten ist nach dem oben Ausgeführten eben dasjenige Moment, das *von* Bestimmung ist und notwendig allem nicht nur Gedachten zukommen muss.

Dies wird verständlich, wenn man sich noch einmal Cramers Analyse von Wirklichem und das damit verbundene Grundverhältnis von Bestimmung und dem Moment, das von Bestimmung ist, vor Augen führt: In der Subjektphilosophie wurde an dem Ich-Gedanken gezeigt, dass der konkrete Denker anhand der Analyse seines Denkens sich als konkrete Individualisierung einer allgemeinen Form („Denken“) verstehen muss. Somit ist das denkende Subjekt das Paradigma von Seiendem überhaupt: Konkret Seiendes ist immer eine konkrete Realisierung einer bestimmten Bestimmungsform. Damit ist aber gesagt, dass ein konkretes Seiendes nie in einer allgemeinen Bestimmungsform aufgeht, denn dadurch wäre seine Konkretheit eben nicht erschöpft.

Zum Moment der gedachten allgemeinen Form muss auch das unsetzbare Moment des Seins als nicht nur Gedachtes hinzutreten, damit es das konkrete, einzelne Seiende sein kann. Damit ist ein konkretes Seiendes immer die Einheit zweier Momente:⁵¹ Ein Moment ist die Bestimmtheitsform (seine Bestimmung, die angibt, welcher Art das Seiende ist), das andere Moment ist dasjenige „seinshafte“ Moment, das nicht in Bestimmungen aufzulösen ist und das notwendig ist, damit ein konkretes Seiendes von einer Bestimmung sein kann. Insofern ist dieses zweite Moment gegen das Moment der Bestimmung gesetzt („nicht nur gesetzt“), aber immer noch von dem Prinzip der Bestimmtheit beherrscht (eben von der Bestimmung, nicht nur Bestimmung zu sein).⁵²

Wenn also mit der Suche nach einem letzten Prinzip die Bestimmtheit selbst als solches aufgefunden worden ist, dann muss sie als Prinzip der Bestimmtheit eben auch sich bestimmen, was gleichzeitig bedeutet, dass auch das Prinzip der Bestimmtheit differenziert ist in das Moment der „Bestim-

⁵¹ Vgl. dazu *ders.*, *Das Absolute*, 6 f.

⁵² Cramer hat diese Konzeption ausführlicher in seinen Werken „*Gottesbeweise und ihre Kritik*“ und „*Die absolute Reflexion*“ entwickelt.

mung“ (in dem Fall „bestimmte Bestimmtheit“) und das Moment, das von einer Bestimmung ist: Letzteres ist sozusagen als „Träger“ der Bestimmung anzusehen. Insofern es eben nicht in der Bestimmung aufgeht, sondern gewissermaßen den Gegenpol bildet, nennt Cramer dieses Moment auch „Nichts“:

Daher ist die uralte Zweiheit von Form und Materie, von bestimmendem Prinzip und bestimmbarem Prinzip, von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, eine letzte Wahrheit. Nur sind die beiden Prinzipien nicht derart zwei, daß eines und das andere wäre, sondern sie sind schon in Einem. Sie sind als Gegensätze Momente des Einen. Das Nichts ist die Materie, die *materia prima*. Nun ist das Nichts nur Moment, weshalb es sich erübrigt, vom Nichts als Moment zu sprechen. Aber das Sein ist Prinzip und Moment.⁵³

Damit stellt sich das Prinzip der Bestimmtheit als differenzierte Einheit der Momente Sein und Nichts (hier als komplementäres „Gegenmoment“ zur Bestimmung) dar, das die Momente als Prinzip noch beherrscht. Somit ist die Bestimmtheit (als Positivität) Prinzip und Moment zugleich. Während ihr als Moment „bestimmte Bestimmtheit“ („Sm“) das Moment des Nichts (Unbestimmtheit; „NonS(m)“) entgegengesetzt ist, beherrscht das Prinzip der Bestimmtheit als bestimmende Bestimmtheit beide Momente, da eben die Unbestimmtheit nur als Negation der Bestimmtheit verstanden werden kann und somit von dieser als Prinzip abhängig ist. Das Nichts als Moment (die Unbestimmtheit) wird noch vom Prinzip der Bestimmtheit als Positivität beherrscht. Diese differenzierte Einheit charakterisiert Cramer wie folgt:

Vielmehr ist das Eine, indem es sich durch das sichnegierende Sichbestimmen in den Gegensatz von Sein und Nichts differenziert hat, sich hervorgetreten und in Ruhe bei sich.⁵⁴

Insofern die Bestimmtheit-selbst eben das notwendige Sein ist, ist es auch in seiner inneren Struktur notwendig und darum ist es notwendig immer schon in dieser Struktur ein Ruhen, das eine Spannung von Positivität und Negation, von Sein und Nichts beinhaltet. Eine Spannung ist dieses Verhältnis deshalb, weil das Unbestimmte zugleich auch das Bestimmbare ist. Da aber die Bestimmtheit als Prinzip beide Momente und damit auch das Nichts noch beherrscht, besteht also die Möglichkeit für die Bestimmtheit als Prinzip, das Unbestimmte in seiner Eigenschaft des Noch-nicht-Bestimmtseins weiter zu bestimmen. Damit ist diese Spannung zugleich auch ein Können für die Bestimmtheit-selbst. Die Bestimmtheit-selbst hat also die Möglichkeit, das Unbestimmte weiter zu bestimmen und zwar in einem Sinn, der nicht mehr ihr eigenes Sein betrifft: Diese Möglichkeit ist die Schaffung des Kontingenten:

Das Moment des Seins muß sich in das Nichts hinein differenzieren können. Diese Differenzierung ist nicht die der Momente Sein und Nichts, die das Nichts unberührt läßt, sondern Differenzierung des Nichts selbst. Für diese Differenzierung des Seins in das Nichts hinein ist nun das Nichts selbst noch ein Prinzip geworden, das nur

⁵³ *Ders.*, *Das Absolute und das Kontingente*, 77.

⁵⁴ *Ebd.* 79.

bestimmbare Prinzip (die Materie). Es wird gesagt: das Moment des Seins kann sich in das bestimmbar Feld des Nichts differenzieren.

Diese zweite Differenzierung ist nicht für das Absolute konstitutiv. Das Absolute ist nicht notwendig Bewegung, sondern nur notwendig mögliche Bewegung. Das Absolute ist die Möglichkeit, seine Spannung zu entspannen.⁵⁵

Als ein Können ist im Absoluten damit das Moment der Freiheit konstitutiv, wodurch die Schaffung des Kontingenten als freie und nicht notwendige Folge des Absoluten zu begreifen ist. Damit gibt es zwei Differenzierungen im Kontext des Absoluten: Während die erste die notwendige Selbstdifferenzierung des Absoluten in seine Momente Sein und Nichts darstellt und damit das Sein des Absoluten betrifft, ist die zweite Differenzierung in der Schaffung des Kontingenten eine mögliche, weitere Differenzierung, die die innere Verfasstheit des Absoluten nicht betrifft.

An dieser Stelle ist anzumerken, dass dieses Können des Absoluten schon eine gewisse Art des Zeitbezugs impliziert, wenn sich dieser auch von Zeitkonzepten der kontingenten Dinge absetzt. Dass aber das Absolute nicht als gänzlich zeitlos begriffen werden kann, ist daran ersichtlich, dass die Realisierung der Möglichkeit der Schaffung des Kontingenten selbst nur durch einen Zeitbezug des Absoluten möglich ist, indem das Absolute sich zu dieser zweiten Differenzierung bestimmt. Dieses Bestimmen-zu kann aber nicht zeitlos gedacht werden, da sonst der Übergang zur Schaffung des Kontingenten nicht verstanden werden könnte.⁵⁶ Es muss also schon eine Art zeitliche Dimension vorausgesetzt werden, die zwei Modi hat: Während die erste Differenzierung nach Cramer ein Ruhen ist, das aber schon die Möglichkeit zum Übergang zur zweiten Differenzierung in sich trägt, daher auch schon das Moment des Werdens und damit auch der Zeit in sich hat, ist die zweite Differenzierung ein Schaffen, in dem auch der Zeitmodus der endlichen Zeit geschaffen wird.

Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass die bisherige Darstellung die Grundlagen von Cramers Theorie des Absoluten bis zu seinem Werk „Das Absolute und das Kontingente“ nachzeichnete.

Cramer erachtete zwar die Ergebnisse dieser Reflexion weiterhin als korrekt; allerdings sah er sie mit dem reflexionslogischen Mangel behaftet, dass die Struktur des Absoluten nur durch eine reflexive Hinwendung zum Kontingenten erfolgt war, in der dieses zunächst als freie Folge des Absoluten qualifiziert worden war, um anschließend die Möglichkeit einer solchen freien Schöpfung in der Struktur des Absoluten zu verankern.

Mag das Ergebnis dieser Argumentation im Grunde richtig sein – der reflexionslogische Mangel, die Momente des Absoluten nicht aus sich heraus zu begreifen, sondern über den Umweg einer Reflexion über das Kontingente, führte Cramer zu dem Versuch, eine Bestimmung des Absoluten zu entwi-

⁵⁵ Ebd. 79.

⁵⁶ Vgl. ebd. 80.

ckeln, die insofern absolut voraussetzungslos sein soll, als sie sich solcher hypothetischen Prämissen enthält, und die er daher „die absolute Reflexion“ genannt hat.⁵⁷ Zwar bleibt die entwickelte Grundstruktur der Momente des Absoluten im Wesentlichen identisch; in ihr werden aber zudem inhaltliche Konzepte wie die der Freiheit des Absoluten oder seine Zeitlichkeit ausführlicher entfaltet.

6. Ein kurzer Rück- und Ausblick

Die vorangegangene Skizze von Cramers Theorie des Absoluten sollte die Grundstruktur und die Voraussetzungen des Argumentationsgangs nachzeichnen, wodurch auch seine Attraktivität und Aktualität verdeutlicht werden kann: Cramers Ansatz ist der Versuch, unter Einbeziehung der Herausforderung einer skeptischen Grundhaltung Minimalbedingungen für eine Theorie des Absoluten zu eruiieren, die ihre erkenntnistheoretischen Bedingungen mitreflektiert und sich organisch an eine Theorie der konkreten Subjektivität anschließen lässt. Dies hat den großen Vorteil, dass die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer Theorie des Absoluten mitberücksichtigt werden und zudem die inhaltlichen Minimalbestimmungen des Absoluten nicht einfach hypothetisch, unabhängig von der erkenntnistheoretischen Verfasstheit des Subjekts postuliert werden müssen, sondern sich an einen bereits behandelten Begründungskontext anschließen lassen.

Darüber hinaus bietet sein differenziertes Vermittlungsmodell für die Verhältnisbestimmung von Absolutem und Kontingentem Anknüpfungspunkte für die aktuelle Gott-Welt-Debatte, in der das Spannungsverhältnis zwischen dem wesentlichen Bezug des Absoluten zum Kontingenten einerseits und der Freiheit des Absoluten andererseits vermehrt in den Fokus der Debatte rückt.⁵⁸ Cramers Ansatz bietet in diesem Kontext eine interessante Ressource, insofern das Absolute als eine in sich differenzierte Einheit mit der Möglichkeit zur Schaffung des Kontingenten begründet wird, mit der sowohl die Freiheit des Absoluten als auch seine konkrete prinzipielle Bezogenheit miteinander vermittelt und als Strukturmerkmal des Absoluten ausgewiesen werden.⁵⁹

⁵⁷ Eine kurze systematische Rekonstruktion des Gedankengangs der absoluten Reflexion, wie sie in „Gottesbeweise und ihre Kritik“ von Cramer vorgelegt wurde, bietet *F. Wagner*, Religion und Gottesgedanke, Frankfurt am Main 1996, 205–212.

⁵⁸ Vgl. hierfür beispielsweise die sogenannte Monismus-Debatte. Vgl. zur Übersicht über die Debatte *M. Lerch*, All-Einheit und Freiheit: subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet, Würzburg 2009.

⁵⁹ Falk Wagner deutet dieses Grundkonzept theologisch in einem trinitarischen Rahmen und würdigt Cramers Konzept wie folgt: „Cramers Theorie des trinitarisch differenzierten Absoluten stellt der christlichen Theologie ein von dieser bisher ungenutztes Potential zur Verfügung. Denn hebt der Zentralgedanke des Christentums auf die Konstitution menschlicher Freiheit ab, so ist die Behauptung dieser Freiheit nur dann mehr als eine Versicherung, wenn die menschliche Freiheit theologisch, aus Gott begründet werden kann. Cramers Theorie des Absoluten zeigt, daß zu dieser Begründung allein die trinitarische Konzeption Gottes in der Lage ist, weil das Thema der Trinität nicht nur auf die Explikation des Gott-Welt-Verhältnisses zielt, sondern weil sie auch als einzige

Diese Einsicht könnte die Basis für einen Ansatz sein, der es erlaubt, sowohl eine pantheistische als auch eine von rein externen Relationen geprägte Interpretation von Absolutem und Kontingentem beziehungsweise Gott und Welt zu vermeiden. Dies sollte ein nicht unerheblicher Anreiz sein, Cramers Ansatz zukünftig mehr in die aktuellen Debatten einfließen zu lassen.

Summary

Wolfgang Cramer's philosophy is among the most original and important achievements in twentieth-century German philosophy. Based on a critique of Kant's transcendental philosophy, Cramer developed a theory of the absolute that builds on his theory of concrete subjectivity and, methodologically, with the help of basic apagogic argumentation, makes an apodictic foundational claim.

Cramer's approach brings an interesting resource to the recent God-world-debate, not just because of the profundity of his methodological reflection, but also for systematic reasons. Since the character of the absolute as the principle of determinacy is conceived as a complex unity, this principle enables one to account for both the freedom to create the contingent as well as the general relatedness to the contingent as structural characteristics of the absolute.

Konzeption des Gottesgedankens dazu taugt, das freie Anderssein in Gott selbst zu verankern.“ Vgl. *F. Wagner*, *Theo-logie. Die Theorie des Absoluten und der christliche Gottesgedanke*, in: *H. Radermacher/P. Reisinger/J. Stolzenberg* (Hgg.), *Rationale Metaphysik. Die Philosophie von Wolfgang Cramer*. Band II, Stuttgart 1990, 216–255, 254 f.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Das cartesianische Argument: Elemente ontologischer Argumentation

Ein Diskussionsvorschlag im Anschluss an Anton Friedrich Koch

VON MAXIMILIAN SCHOLZ

Unabhängig von der Frage, ob die verschiedenen Formulierungen des ontologischen Gottesbeweises jeweils funktionieren oder nicht, könnte man diese so lesen, dass sich in ihnen eine Grundstruktur des Denkens ausdrückt. Diese könnte folgendermaßen formuliert werden: Das Denken ist in seinem Wesen Selbsttranszendenz und zwar in dem Sinne, dass es immer schon über sich hinaus ist und damit immer schon bei einer Form von Sein. In einer mehr cartesianischen Formulierung könnte man es so formulieren: Das Denken übersteigt sich selbst, indem es das „Mehr“ des eigenen Ihm-Scheinens kennt.

Sollte dies richtig sein, müssten sich Momente im Denken isolieren lassen, die genau diese „Verbindung zum Sein“¹ aufweisen. Bei einer systematischen Betrachtung dieser Momente könnte es dann möglich sein, sogenannte „ontologische Argumente“ zu formulieren, die diesen Übergang vom *reinen Denken* zum Sein darstellen.²

Ein ontologisches Argument wäre zum Beispiel der Versuch, vom reinen Denken beziehungsweise vom reinen Vollzug des Denkens auf die Existenz von etwas zu schließen. Genauer gesagt gäbe es im Denken notwendige Wahrheiten, die auf eine gewisse Weise Irrtumsimmunität genießen. Immer wenn das Subjekt eine dieser notwendigen Wahrheiten erwägt, könnte es sich nicht täuschen. Die These wäre nun, dass es notwendige Wahrheiten gibt, die nicht nur logisch notwendig sind, sondern auch ontologische Festlegungen zulassen. Kurz gesagt, wäre demnach ein ontologisches Argument der Schritt von einer notwendigen Wahrheit des reinen Denkens zu einer Existenzaussage. Wie genau das auszusehen hat und was hier mit notwendigen Wahrheiten gemeint ist, wird im Folgenden deutlicher werden.

Das Ziel des folgenden Textes ist es aufzuzeigen, dass solche ontologischen Argumente existieren und wie sie auszusehen haben. Dies soll konkret am cartesianischen Gedanken des *Cogito, ergo sum* der Zweiten Meditation, durch den sich das Subjekt über das Denken seiner Existenz vergewissert, durchgeführt werden. Mit Hilfe der Interpretation dieses Gedankens durch Anton Friedrich Koch wird versucht aufzuzeigen, dass es sich dabei um ein gültiges ontologisches Argument im oben genannten Sinne handelt.

Zu diesem Zweck seien im folgenden Abschnitt kurz die wichtigsten Elemente des Gedankengangs der Zweiten Meditation dargestellt.

Das Cogito der Zweiten Meditation

Zu Beginn der Zweiten Meditation befindet sich das meditierende Subjekt (Descartes) auf dem Höhepunkt des skeptischen Zweifels. Für dieses gilt nichts mehr als wahr, was auch nur den geringsten Anlass zu Zweifeln gibt. Doch genau in dieser großen Skepsis entdeckt

¹ Vgl. beispielsweise S. L. Frank, *Der Gegenstand des Wissens*, München 2000, 225–230.

² Die These wurde unter anderem durch die Rezeption des ontologischen Gottesbeweises von S. L. Frank inspiriert, der in einer ähnlichen Weise versucht, sogenannte ontologische Argumente zu finden. Auch er betrachtet das cartesianische *Cogito ergo sum* als ein ontologisches Argument, und ebenso sieht er bei Descartes eher den Gottesbeweis der Dritten Meditation als den der Fünften Meditation als einen weiteren Vertreter dieser Argumente an. Allerdings unterscheidet er sich in seinem Vorgehen weitgehend von der hier vertretenen Position; schließlich nimmt er eine Vielzahl von ontologischen Argumenten an und analysiert deren Struktur auf andere Weise. Dennoch verdankt dieser Essay unter anderem Frank seinen Grundgedanken (vgl. Frank, *Gegenstand*, 225–239, 460–497; sowie *ders.*, *Der ontologische Gottesbeweis für das Sein Gottes*, München 2013, 282–314).

Descartes, dass zumindest eine Sache nicht bezweifelbar ist: der Grundsatz „Ich bin, ich existiere“ (*ego sum, ego existo*).³ Zwar hat er sich dazu überredet, nichts mehr für wahr zu halten, doch wenn *er* es war, der sich dazu überredet hat, dann muss *er* dazu existiert haben. Auch der Einwand eines allmächtigen Täuschergottes kann dieser Gewissheit nichts anhaben, denn bezüglich diesem betont Descartes: „[...] er möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin.“⁴ Die epistemischen Umstände mögen also noch so schlecht sein – es ist unmöglich, dass das Subjekt seine Existenz bezweifeln kann, „[...] so daß schließlich [...] festgestellt werden muß, daß dieser Grundsatz *Ich bin, ich existiere*, sooft er von mir ausgesprochen oder durch den Geist begriffen wird, notwendig wahr ist.“⁵

Im weiteren Verlauf der Meditation stellt Descartes fest, dass das „ich“, das nun mit Sicherheit existiert, ein „denkendes Ding“⁶ sein muss. Dies ist insoweit von Relevanz, als der obige Gedanke dahingehend präzisiert wird, dass das „ich“ genau so lange existiert, wie es denkt.⁷ Erst damit lässt sich der Ausspruch „*Ich denke, also bin ich*“ wirklich formulieren.⁸

Anton F. Koch – Vom „Cogito“ zum „Existo“

In seinem Buch *Subjekt und Natur* liefert Anton F. Koch eine ausführliche Interpretation und Analyse des Gedankengangs der Zweiten Meditation.⁹ Mit seiner Hilfe soll hier nun dargestellt werden, weshalb der Übergang vom „cogito“ zum „existo“ gültig ist und weshalb man hier legitimerweise von einem ontologischen Argument sprechen darf.

Koch weist explizit darauf hin, dass Descartes mit dem Satz „Ich existiere“ *an sich* keine notwendige Wahrheit ausdrückt, „sondern daß es eine notwendige Wahrheit ist, daß dieser Satz, wann immer er von mir ausgesprochen oder erwogen wird [...], wahr ist, daß ich also, indem ich ihn für wahr halte, mich nicht irren kann“¹⁰. Damit wäre eine notwendige Wahrheit gefunden, die unter bestimmten Voraussetzungen Irrtumsimmunität genießt, was dem ersten Kriterium eines ontologischen Arguments Genüge tun würde. Doch warum handelt es sich hierbei um eine notwendige Wahrheit mit Irrtumsresistenz?

Koch interpretiert Denken bei Descartes als Mir-so-Scheinen.¹¹ Dieses Mir-so-Scheinen ist ausgezeichnet durch zwei Merkmale: einerseits das der Irrtumsresistenz und andererseits das einer Doppeldeutigkeit. Beide werden im Folgenden erläutert.

Auf die Frage, was es denn genau bedeute, ein denkendes Ding zu sein, antwortet Descartes: „[...] ein denkendes, einsehendes, behauptendes, bestreitendes, wollendes, nicht wollendes, und auch etwas sich vorstellendes und sinnlich wahrnehmendes Ding.“¹² Doch im Rahmen des großen Zweifels steht das entsprechend Vorgestellte oder sinnlich

³ AT VII, 25. Die Übersetzung wird zitiert nach R. Descartes, *Meditationen*. Mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen, herausgegeben und übersetzt von Ch. Wohlers, Hamburg 2009. Die Seitenzahlen werden angegeben nach C. Adam/P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, Paris 1897–1913 (= AT).

⁴ AT VII, 25.

⁵ Ebd.

⁶ AT VII, 27.

⁷ Ebd.

⁸ Zwar verwendet Descartes diese Formulierung nicht in den Meditationen, aber an einigen anderen Stellen seines Werkes, wie beispielsweise in R. Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 2011 (AT VI, 33). Für eine genauere Aufzählung vergleiche A. Kemmerling, *Das Existo und die Natur des Geistes*, in: R. Descartes, *Meditationen über die Erste Philosophie*, herausgegeben von A. Kemmerling, Berlin 2009, 34.

⁹ Zur Abgrenzung von Kochs Interpretation zu anderen Interpretationsvorschlägen, beispielsweise derjenigen Kemmerlings, ist auf Kochs eigene Ausführungen in seinem Buch „Subjekt und Natur“ zu verweisen: A. Koch, *Subjekt und Natur: Zur Rolle des „Ich denke“ bei Descartes und Kant*, Paderborn 2004, 51–59.

¹⁰ Koch, 26.

¹¹ Vgl. Koch, 31.

¹² AT VII, 28. Koch führt seine Interpretation am Fall des sinnlichen Empfindens durch, da

Wahrgenommene etc. immer unter dem Verdacht der Täuschung. Daran unbezweifelbar ist aber die Tatsache, dass es dem Subjekt so *scheint*, als nehme es sinnlich wahr oder stelle vor.¹³ Durch den Verzicht auf den Objekt- beziehungsweise Wahrheitsbezug der Empfindungen zeigt sich also eine Gewissheit, die gegen jeden skeptischen Zweifel resistent ist. Das Subjekt ist durch diesen Schritt in seinem Denken – bezüglich des Habens von Gedanken – infallibel. Koch drückt diesen irrumsimmunen Rest als „Es scheint mir, daß [...]“ beziehungsweise als Mir-so-Scheinen¹⁴ aus. Tatsächlich schreibt Descartes selbst, dass es „nichts anderes als Denken“¹⁵ sei, wenn es dem Subjekt zum Beispiel so schein, als sehe es etwas. Demnach kann das „Es scheint mir“ ebenso als „Ich denke“ gelesen werden. Koch beschreibt das „Ich denke“ in diesem Kontext als „trivialen wahrheitsfunktionalen Operator“ beziehungsweise als „meinungslogische[n] Operator“.¹⁶ Durch das Vorstellen des Operators „Ich denke“ („Es scheint mir, dass“) kann jede Aussage, gleich ob falsch oder ungewiss, – da von ihrem Objektbezug abstrahiert wird – in eine irrumsresistente und damit wahre verwandelt werden.¹⁷

Faktisch handelt es sich bei dem Mir-so-Scheinen aber auch um eine Selbstzuschreibung, die logisch unfehlbar ist. Dies wird garantiert durch ein inferentielles Selbstverhältnis. Denn tatsächlich befindet sich das Subjekt in einem Geisteszustand y des „Ihm-so-Scheinens, dass p “ genau dann, wenn es ihm scheint, dass es ihm scheint, dass p .¹⁸ Darin drückt sich die fundamentale Doppeldeutigkeit des „Ich denke“ aus. Auf der einen Seite gilt es als Operator der Entobjektivierung, denn durch das Vorstellen eines „Ich denke“ wird jede Aussage ihres Objektbezuges entledigt und erhält dadurch ihre Irrtumsresistenz. Gleichzeitig wird, da das Mir-so-Scheinen äquivalent mit seiner Iteration ist, auch immer wieder von dem Bezug des „ich“ im jeweiligen Operator „Ich denke“ abstrahiert, da dieser logisch immer innerhalb seines eigenen Skopus liegt. Dennoch bleibt grammatisch immer ein Fall von „ich“ außerhalb des Skopus, und so kann jedes „Ich denke“ dennoch als ein Fall von Selbstzuschreibung aufgefasst werden.¹⁹

Das inferentielle Selbstverhältnis garantiert also einerseits die in diesem Bereich geltende Irrtumsimmunität des Subjekts, und andererseits ermöglicht es eine Selbstzuschreibung von Geisteszuständen, wodurch der Denker eine ontologische Festlegung bezüglich seiner selbst vornimmt. Diese Doppeldeutigkeit legitimiert also nach Koch den Übergang vom ontologisch unverbindlichen „Cogito“ zur ontologisch verbindlichen Feststellung des „Existo“ beziehungsweise „sum“.

Dabei ist von großer Wichtigkeit, dass das Mir-so-Scheinen, auf Grund der Abstraktion seines Objektbezugs nicht über Gegenstände spricht, sondern nur das Mir-so-Scheinen beschreibt. Zwar wird im „Es scheint mir, dass p “ indirekt über Objekte gesprochen, doch es wird von ihrer jeweiligen Existenz abstrahiert und nur über einen geistigen Zustand, nämlich den des „Mir-so-Scheinens“, gesprochen. Damit stellt es eine „*reine Geistigkeit*“²⁰ dar, die rein relational beschrieben wird.²¹ Damit ist das „Ich denke“ des „Ich denke, also bin ich“ tatsächlich der Vollzug eines reinen Denkens und entspricht darin ebenfalls den definierten Kriterien eines ontologischen Arguments. Koch geht dabei sogar noch darüber hinaus und vertritt die These, „daß dieses Selbstverhältnis den Sinn von ‚ich‘ generiert.“²²

Es zeigt sich also, dass das cartesianische „Ich denke, also bin ich“ allen Punkten der Definition eines ontologischen Beweises gerecht wird. Erstens stellt es eine notwendige

diese dort seines Erachtens am aufschlussreichsten und ergiebigsten durchzuführen ist (Koch, 31). In dieser Vorgehensweise folgt ihm der vorliegende Text.

¹³ Vgl. AT VII, 29.

¹⁴ Vgl. Koch, 31.

¹⁵ AT VII, 29.

¹⁶ Koch, 34.

¹⁷ Vgl. Koch, 33 f.

¹⁸ Vgl. Koch, 52.

¹⁹ Vgl. Koch, 56 f.

²⁰ Koch, 54.

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd.

Wahrheit in dem Sinne dar, dass sich das Subjekt im Erwägen dieser Wahrheit ihr gegenüber nicht irren kann. Zweitens stellt es einen legitimen Übergang von einem reinen Denkvollzug zu einer Existenzaussage dar. Es lässt sich also durchaus behaupten, dass hier ein ontologisches Argument – demzufolge „ich“ existiert – im obigen Sinne gefunden ist.

Die Möglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises

Die Tatsache, dass tatsächlich ein ontologisches Argument aufgezeigt werden konnte, lässt die Hoffnung, ein Weiteres zu finden, zumindest nicht gänzlich abwegig erscheinen. Es liegt nahe, die Suche bei den „klassischen“ Gottesbeweisen und gerade in den Meditationen fortzuführen, insbesondere deshalb, da der von Kant erstmals als ontologischer Gottesbeweis bezeichnete derjenige der Fünften Meditation Descartes' ist.²³ Es soll allerdings nicht die These vertreten werden, dass der Gottesbeweis der Fünften Meditation die hier gesuchte Form eines weiteren ontologischen Arguments darstellt. In der Fünften Meditation versucht Descartes zu zeigen, dass nach der Idee Gottes als des höchstvollkommenen Wesens Gott ebenfalls die Vollkommenheit der Existenz zukommen muss, denn ein Wesen, das nicht existiert, ist offensichtlich weniger vollkommen als eines, das existiert. Demnach muss dem Gott notwendigerweise die Eigenschaft der Existenz zukommen; daraus folgert Descartes, dass Gott notwendig existieren muss.²⁴ Jener Gottesbeweis setzt aller Wahrscheinlichkeit nach eine Ontologie nach A. Meinong, der gemäß Existenz ein reales Prädikat darstellt, voraus.²⁵ Die allgemeine Kritik Kants am ontologischen Gottesbeweis, der gemäß Existenz eben kein reales Prädikat ist, wird vom Autor dieser Arbeit geteilt. Deshalb stellt der Gottesbeweis der Fünften Meditation mit großer Wahrscheinlichkeit keine Option für ein ontologisches Argument im in diesem Text rekonstruierten Sinne dar. Es soll und kann im Rahmen dieses Essays auch keine abschließende Formulierung eines ontologischen Gottesbeweises gebildet werden. Es soll aber aufgewiesen werden, dass es mit Hilfe der Meditationen zumindest möglich scheint, ein gültiges ontologisches Argument im hier verwendeten Sinne zu bilden.

Zu Beginn sei an dieser Stelle, ebenfalls mit Koch, darauf hingewiesen, dass „die undifferenzierte Bezugnahme [...], d. h. der denkende Bezug auf die Realität als solche (als auf das sogenannte Absolute)“²⁶ infallibel ist, denn dort besteht keine Gefahr der Verwechslung. Nach Koch ist Irrtumsanfälligkeit nämlich erst dann gegeben, wenn sich das Subjekt durch Bezug auf Einzelheiten der Realität festlegt, denn eine Meinung kann nur dann falsch oder wahr sein, wenn sie ein Thema hat. Dieses Thema kann nur über bestimmte Voraussetzungen, beispielsweise das vermeintliche Wissen über einen Gegenstand, eingeführt werden. Dieses Wissen ist eben irrtumsanfällig. Als Bedingung der Möglichkeit von Meinungen erkennt Koch deshalb einen allgemeinen Bezug auf die Realität überhaupt an und identifiziert diesen mit dem Denken als *Mir-so-Scheinen*. Denn was dort scheint, ist die Realität überhaupt, und da sich das Subjekt noch nicht auf deren Einzelheiten festlegt, ist diese nach Koch irrtumsimmun gegeben.²⁷ Folglich wäre das Subjekt in seinem allgemeinen Sprechen über die höchste Realität, das Absolute, keinem Irrtum ausgesetzt. Dies ist vielleicht so zu verstehen, dass das Subjekt, wenn es den Gedanken „Gott“ erwägt, sich in dem Sinne nicht täuschen kann, dass es sich dabei um den höchsten Gedanken, den es denken kann, handelt, und dass beispielsweise Gott, will er Gott sein, absolut vollkommen sein muss. Demnach genösse das Subjekt im Denken des Gedankens „Gott“ insoweit Irrtumsimmunität, als es dabei nicht den falschen

²³ I. Kant, KrV, Frankfurt am Main 1974, A 602/B 630.

²⁴ Vgl. AT VII, 65 f.

²⁵ Vgl. T. Rosefeldt, Descartes's ontologischer Gottesbeweis, in: R. Descartes, Meditationen über die Erste Philosophie, herausgegeben von A. Kemmerling, Berlin 2009, 107. Rosefeldt verweist an dieser Stelle auf A. Kenny, Descartes. A Study of His Philosophy, New York 1968, Kap. 7; zu Meinong selbst siehe beispielsweise A. Meinong, Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung, Hamburg 1988.

²⁶ Koch, 34.

²⁷ Vgl. ebd.

Gedanken denken kann beziehungsweise, wenn es „Gott“ falsch denkt, erkennen kann, dass es sich dabei nicht um Gott handelt.

Die Existenzbehauptung der Zweiten Meditation beweist nach Koch „die Aktualität des Mir-Scheinens, also die, wenn man so will, subjektive Seite des Anscheinens der Realität“²⁸, während das eigentlich Anscheinende hinter dem jeweiligen Mir-Scheinen der Sache nach das ist, „dessen Aktualität Descartes in der dritten Meditation beweist und das er als das vollkommene Wesen – Gott – konzipiert“²⁹. Daraus könnte man folgern, dass sich ontologische Beweise immer irgendwie im Feld zwischen den Begriffen „Gott“ und „ich“ bewegen müssen. Beide bilden sozusagen die zwei Seiten einer Medaille; und die Existenz beider wäre über ein ontologisches Argument zugänglich.

An dieser Stelle kann noch ein Gedanke aus der Dritten Meditation angeführt werden. Dort verweist Descartes darauf, dass die Idee eines unendlichen, höchstvollkommenen Gottes so viel sachlichen Gehalt (*realitas obiectiva*) besitze, dass sie unmöglich vom endlichen Subjekt selbst gebildet oder abgeleitet sein könne, denn nach dem Satz vom Grunde benötige jede Wirkung eine ihr entsprechende wirklich existierende Ursache; dies gelte ebenso für Ideen. Demnach müsse die Idee Gottes einen Grund außerhalb des Subjekts haben, der mindestens ebenso viel sachlichen Gehalt wie der in der Idee gedachte Gegenstand besitze, und dieser könne nur Gott selbst sein.³⁰

Der Gedanke, der dabei von Interesse zu sein scheint, steckt eher implizit in dieser Überlegung. Descartes betont im Verlauf der Meditation, dass die Erkenntnis der aktuellen Unendlichkeit Gottes logisch der Erkenntnis der Endlichkeit des Subjekts vorausgeht, da dieses die letztere nur im Verhältnis zu ersterer wirklich begreifen könne. Nur so könne es tatsächlich wissen, dass es beispielsweise zweifle, woran sich am deutlichsten seine Unvollkommenheit zeige.³¹ Das Zweifeln selbst ist qua Denkkakt der großen Skepsis enthoben; dass das Subjekt zweifelt, ist als Gedankenvorkommnis erst einmal nicht zu bezweifeln, sondern faktisch. Der Gegenstand, auf den sich sein Zweifel allerdings richtet, ist wiederum bezweifelbar.³² Wenn es stimmt, dass mit jedem Zweifel die Begriffe der Endlichkeit und der aktuellen Unendlichkeit mitgegeben sind, könnte hier zumindest ein Ansatz für die systematische Bildung eines reinen Denkvollzugs gesehen werden. Dies würde wiederum den Kriterien eines ontologischen Arguments genügen. Dieses Argument könnte in aller Kürze dargestellt wie folgt aussehen: Wenn das Subjekt zweifelt, hat es immer schon notwendig ein unmittelbares Bewusstsein seiner Endlichkeit und damit verbunden auch ein unmittelbares Bewusstsein einer tatsächlichen, aktuellen Unendlichkeit, die es noch nicht hat. (Es wäre noch zu betrachten, ob es sich dabei tatsächlich um ein gültiges Argument handelt.) Das Sich-einer-Sache-unmittelbar-bewusst-Sein ist nach Koch Voraussetzung einer Irrtumsresistenz im Denken.³³ Diese Unmittelbarkeit im Falle des „Ich denke“ drückt er durch dessen inferentielles Selbstverhältnis aus beziehungsweise durch die Tatsache, dass das Subjekt sich genau dann in einem geistigen Zustand *y* befindet, wenn es ihm so scheint, dass es in *y* ist.³⁴ Überträgt man dies auf den Gedanken der Endlichkeit, müsste diese dem Subjekt unmittelbar bewusst sein und damit, wenn es sich seiner Endlichkeit unmittelbar bewusst ist, sich auch unmittelbar einer aktuellen Unendlichkeit bewusst sein. Wenn Descartes' These aus der Dritten Meditation nun stimmt, dass das Erfassen dieser Unendlichkeit nicht nur die Negation der eigenen Endlichkeit ist, sondern tatsächlich das Erfassen einer aktuellen Unendlichkeit, könnte an dieser Stelle vielleicht ein ontologisches Argument gebildet werden.

Nach all dem wäre aber der eigentliche ontologische Gottesbeweis bei Descartes nicht in der Fünften, sondern „versteckt“ in der Dritten Meditation zu finden. Es scheint, als liege dort der Ansatzpunkt für weitere Überlegungen.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. AT VII, 40–50.

³¹ Vgl. AT VII, 45 f.

³² Vgl. AT VII, 28 f.

³³ Vgl. Koch, 52 f.

³⁴ Vgl. Koch, 52.

Zwei ontologische Beweise?

Interessant ist also, dass der Gottesgedanke zumindest im Ansatz die gleichen Kriterien aufweist, die den Gedanken „Ich existiere“ zu einem ontologischen Argument geeignet machen. Demnach ist es zumindest nicht abwegig, dass sich ebenfalls eine stimmige und funktionierende Version eines ontologischen *Gottesbeweises* finden lässt.

Ob die im vorangehenden Abschnitt angegebenen Überlegungen tatsächlich zu einer gültigen Formulierung eines ontologischen Gottesbeweises führen, sei dahingestellt. Wichtig war es nur zu zeigen, dass neben dem ontologischen Gottesbeweis auch noch ein weiteres ontologisches Argument existiert, dass dieses funktioniert und den Gegenstand „ich“ betrifft. Es zeigen sich also zwei Gegenstände, denen gegenüber sich ein ontologisches Argument formulieren lässt. Dem einen zufolge existiert „ich“, dem anderen zufolge existiert „Gott“ beziehungsweise das „Absolute“. (Die Frage, ob es nicht vielleicht noch weitere Gegenstände gibt, bezüglich deren ein ontologisches Argument formuliert werden könnte, muss wohl eher verneint werden. Es scheint unwahrscheinlich, Gegenstände zu finden, die den gleichen Status aufweisen könnten wie „ich“ und „Gott“, und auf deren Existenz durch einen reinen Vollzug des Denkens geschlossen werden könnte. Vollends ausgeschlossen werden kann dies an dieser Stelle allerdings nicht.) Demnach gibt es nicht, wie bisher gedacht, nur einen ontologischen Beweis – den im Falle „Gott“ –, sondern ebenso einen zweiten – den im Falle „ich“. Die Tradition hatte, wenn sie sich *für* und nicht gegen eine Version des ontologischen Gottesbeweises aussprach, bisher immer dafür plädiert, dass dieser nur in Bezug auf Gott möglich sei. Stimmen aber die obigen Überlegungen, sodass es neben dem klassischen auch einen ontologischen Beweis bezüglich des „ich“ gibt, sollte dies dazu anregen, die Frage zu behandeln, was dies über die beiden Gegenstände „ich“ und „Gott“ und deren Verhältnis zueinander aussagt.

Summary

The Second Meditation of René Descartes proposes the idea/thought in which, by pure thinking, the doubting subject assures itself of its own existence. Through an exact analysis of this argument this essay tries to develop how the possible structure of so-called ontological arguments might look. By means of such arguments it could be possible for the thinking subject to make ontological determinations (i.e. true existential affirmations) through pure thinking alone.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

TETENS, HOLM, *Gott denken*. Ein Versuch über rationale Theologie (Reclams Universal Bibliothek; Nr. 19295). Stuttgart: Reclam 2015. 96 S., ISBN 978-3-15-019295-5.

Holm Tetens (Professor für Philosophie an der FU-Berlin) konzentrierte sein akademisches Interesse bislang vorwiegend auf Wissenschaftstheorie und Logik sowie auf naturalistische Erklärungsversuche in der Philosophie des Geistes. Sein neues Buch über die Gottesthematik erscheint deshalb *prima facie* ungewöhnlich. Es widmet sich der Frage, ob der Gottesglauben „als vernünftige Hoffnung“ rational zu rechtfertigen ist (10). Tetens (= T.) gibt darauf ausdrücklich eine positive Antwort und liefert den ersten Entwurf einer eigenen philosophischen Theologie, deren philosophische (!) Reichweite „das apostolische Glaubensbekenntnis der Christen“ (unter Aussparung der christologischen und ekklesiologischen Aspekte) umfassen soll (ebd. Fn. 9).

T. konstatiert, dass die Thematik im Mainstream der gegenwärtigen philosophischen Forschungslandschaft in Deutschland großen Vorbehalten ausgesetzt ist: „Gott“ nehme bisweilen einen ähnlichen Status wie „Frau Holle“ ein, weil er in einem empirisch wissenschaftlichen Weltbild schlechthin nicht vorkommt (12 f.). Dabei sei es bezeichnend, dass sich der weitverbreitete Naturalismus nicht als eine durch ein „methodisches Apriori“ beschränkte Zugangsweise zur Wirklichkeit versteht, sondern als die einzige wissenschaftliche Einstellung, die „erkenntnistheoretisch vorurteilsfrei offen für die Wirklichkeit“ ist (13). T. zeigt jedoch, dass der Naturalist nicht einfachhin naturwissenschaftlich verfährt. Dieser behaupte vielmehr eine „metaphysische Position“, insofern „[d]er „Naturalismus [...] wie jede Metaphysik eine Auskunft über das Ganze der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen in ihr [gibt]“ (21). Epistemisch stehe der Naturalismus somit auf der gleichen Ebene wie der Theismus. Beiden sind nach T. dieselben drei „Bedingungen [...] der Vernünftigkeit“ vorzuschreiben: 1., dass sie „keinen anerkannten Ergebnissen der Wissenschaften [...] widersprechen“ dürfen, 2., dass sie „jeglichem Wunderglauben eine Absage [erteilen]“ müssen (das heißt keine interventionistischen Außerkraftsetzungen bestehender Naturgesetze) und 3., dass sie „von vornherein alle fundamentalen Prinzipien des vernünftigen Denkens“ anerkennen müssen (8). Genügt eine theistische Konzeption diesen Bedingungen, sei sie „so ernst zu nehmen wie der Naturalismus“, dessen Problembereiche sodann in „dialektische[m] Bezug“ als Stärken des Theismus entdeckt werden können (9). Auch wenn weder definitive Beweise noch Widerlegungen im Stile der klassischen Gottesbeweise intendiert sind, will T. in diesem Zuge wenigstens die Vernünftigkeit der philosophischen Gottesrede rehabilitieren.

In einem ersten Schritt skizziert der Autor das „methodische Apriori“ des Naturalismus: Das sind „[d]er Ausschluss teleologischer Erklärungen“, ein „methodische[r] Atheismus“ und die Maxime naturgesetzlicher Erklärung (13 f.). Insbesondere in dem „Allsatz“, „alles [ist] letzten Endes [...] naturgesetzlich zu erklären“ (14), ist die metaphysische „Kernbehauptung“ des Naturalismus gefunden (18). Dagegen verweist T. aber auf die „erheblichen Erklärungsnot[e]“ des Naturalismus. Zum einen sind „erlebnisfähige selbstreflexive Ich-Subjekte“, als die wir uns Menschen verstehen, mit „einer an sich rein materiellen Erfahrungswelt“ auf naturalistischem Wege schwer zu vereinbaren (22). Der Naturalist kann mentale Phänomene lediglich durch die Annahme „starker Emergenz“ in sein Weltbild integrieren, was bestenfalls in einen unbefriedigenden „Dualismus [...] im Gewande des Naturalismus“ mündet (26). Zum anderen kann er nicht „vollständig naturgesetzlich und zirkelfrei [...] erklären, warum wir Menschen die materielle Realität zureichend erkennen“ (27).

Im Gegenzug konzipiert T. die Position eines „theistischen Idealismus“ mit der „Kernthese“, dass es „Gott als unendliches vernünftiges Ich-Subjekt“ gibt – Schöpfer der Welt und von „uns Menschen als vernunftfähige endliche Ich-Subjekte“ (51). Das Gott-Welt-Verhältnis versteht T. „pan-en-theistisch“ dergestalt, dass „alles ‚in‘ Gott“ ist, womit

er explizit keine räumliche Inklusion meint, sondern dass „alles in der Welt [...] Inhalt vernünftiger Gedanken Gottes ist“ (35 f.). Den Idealismus darf man nicht vorschnell im berkeleyischen Sinne verstehen. „Materie“ wird „unabhängig von unserem Denken“ (37) nicht nur angenommen; sie ist in T.'s theistischem Idealismus vielmehr die „Bedingung der Möglichkeit intersubjektiver Begegnung von uns Menschen als endlichen Ich-Subjekten“ (32) und somit „das Medium der Intersubjektivität des Geistes“ (37). Materie ist folglich zwar notwendig für endlichen Geist, bringt diesen jedoch nicht begründend hervor. Ihr liegt stattdessen „absoluter Geist“ zu Grunde, wie T. mit exemplarischem Verweis auf den „objektiven Idealismus“ Vittorio Hösles verdeutlicht (ebd.).

Anschließend stellt sich der Verf. dem Problem der Vereinbarkeit von Allwissenheit und Allmacht Gottes mit menschlicher Freiheit. Die Annahme der letzteren sei aus theistischer Perspektive unentbehrlich (vgl. 44 f.). Muss man einem allwissenden Gott aber nicht abverlangen, dass er auch die freien Entscheidungen vorausweiß? Laut T. ist die Annahme autonomer Wesen, die gleichzeitig naturgesetzlich voraussagbar sein sollen, „material-begrifflich widersprüchlich“, weshalb daraus letztlich kein „Wissensdefizit“ Gottes folgen kann (46). Durch die Unterscheidung von „Schaffen und Zulassen“ (47) ergibt sich im Weiteren die Möglichkeit, Freiheit so zu denken, dass Entscheidungen der Geschöpfe, die sich inhaltlich nicht mit dem guten Willen Gottes decken, von ihm zwar nicht intendiert, aber zugelassen werden. Gottes schöpferische Souveränität sieht T. dadurch nicht in Gefahr; denn zum einen seien „Interventionen eines Menschen in die Schöpfungsabsichten Gottes“ durch den Tod begrenzt, und zum anderen könne Gott als Naturgesetzgeber durch neue „passende Emergenz- bzw. Supervenienzgesetze“ seinen „Handlungsspielraum“ jederzeit erweitern, ohne die bestehenden Naturgesetze außer Kraft zu setzen (48), sodass seine Schöpfung letztlich doch „vernünftig, gut und schön“ werden könne (47). So gesehen kann sogar von einem geschichtlich mit dem Menschen interagierenden Gott die Rede sein, der folglich von T. keinesfalls deistisch verstanden wird (vgl. 50 f.). Zugleich wird „die Zukunft der Welt [...] so radikal offen“ gedacht, „wie der Naturalist die Zukunft der Welt niemals denken kann“ (51).

Im Vergleich des Naturalismus mit dem theistischen Idealismus sind die eingangs erwähnten Bedingungen der Vernünftigkeit von beiden Positionen erfüllt. Sie stellen, rein logisch-begrifflich gesehen, somit gleich starke Möglichkeiten dar. Vergleiche man aber ihre Erklärungskraft hinsichtlich des Vorkommens selbstreflexiver Ich-Subjekte und deren Vereinbarkeit mit der materiellen Welt, darf der idealistische Theismus sogar den Vorteil verbuchen, dass er mehr erklären kann als der Naturalismus. T. bezeichnet dies als „kosmologische Argumentation“ (53 f.).

Dagegen kann das Theodizee-Problem als existenzielles Argument ins Feld geführt werden. Aus rein naturwissenschaftlicher Perspektive erscheint der Mensch ähnlich wie ihn Pascal einst mit dem „denkenden Schilfrohr“ charakterisierte: „eine zufällige, randständige und temporäre Episode in einem sinnleeren, unermesslich weitläufigen und fast überall extrem lebensfeindlichen Universum“, dem wir und unsere Interessen „vollständig gleichgültig“ sind (55). Es bleibt allein ein „Hauch tragischer Würde“ in unserem forschenden Denken, das uns über die vollkommene Sinnlosigkeit erhebt (ebd.). Schließlich stellt sich die Frage, ob nicht jeder Glaube an einen guten und allmächtigen Gott angesichts der geschichtlich bezeugten und fortwährend nur allzu präsenten Gegenwart von „Übeln und Leiden in der Welt“ als „*ad absurdum*“ geführt gelten muss (60)? Grundsätzliche Relativierungen dieser Problematik lässt T. nicht zu. Auch wenn die „Möglichkeit zum Bösen“ als eine metaphysische Bedingung der Schöpfung „freie[r] Ich-Subjekte“ entdeckt werden kann, bleibt das immense Ausmaß des Leidens in der Welt bis zuletzt der ungeheure „Stachel [...] im Fleisch des Theismus“ (79). Dies selbst über ein „moralisches Argument“ hinaus, das T. dem Naturalisten zu bedenken gibt: Während der Theist seine Hoffnung darauf setzt, dass alles Leid der Welt nicht das letzte Wort behält, sondern Gott letztendlich die „Chance zur Versöhnung“ von Tätern und Opfern „über den Tod hinaus offenhält“ und so, mit Whitehead gesprochen, „als Erlöser“ dafür Sorge trägt, „dass nichts verloren geht“ (64), bleibt „die existenzielle Botschaft des Naturalisten düster und trostlos“ (59). Recht besehen, stellt sich dem Naturalisten das Theodizee-Problem nicht weniger. Ja, er kann T. zufolge die Opfer der Geschichte nicht einmal „ernsthaft bedauer[n]“, sondern sie „bestenfalls“ als „Mittel zum Zwecke einer

Verbesserung der Welt“ ansehen, was „moralisch skandalös“ genannt werden muss (76 f.). Auch wenn zuzugestehen ist, dass das Theodizee-Problem für den Theisten ein großes Problem ausmacht und bleibt, hat doch „[d]er Naturalist [...] nichts Substanzielleres zur Erklärung der Übel in der Welt zu sagen, geschweige denn zu ihrer Rechtfertigung“ (79). Nach T. gehen somit weder der Naturalist noch der Theist hinsichtlich des Theodizee-Problems als Sieger vom Platz. Im Gegenteil herrsche zwischen beiden „ein Patt tiefer Ratlosigkeit“, die unabhängig von jeder möglichen „Metaphysik“ jeden Menschen „einfach als Menschen“ betreffen muss (ebd.).

Wägt man beide metaphysischen Positionen anhand ihrer Kernthesen gegeneinander ab, so kann zwar mit logischen Mitteln keine der beiden eindeutig bewiesen oder widerlegt werden. Dennoch haben sie nach T. nicht als unentscheidbar oder gar als sinnlos zu gelten, denn es bestehe die Möglichkeit „zukünftige[r] Evidenzen“ (85), welche die Waagschale zu Gunsten des einen oder anderen senken könnten. Spätestens am Ende aller Tage stellt sich definitiv heraus, ob der Naturalismus oder der Theismus wahr ist. Ist allerdings der Naturalismus wahr, wird dies niemals jemand wissen; denn er „kann nur um den Preis des großen Vergessens wahr sein“ (86 f.). Im strengen Sinne erfüllt also nur der Theismus die transzendentalen „Sinnbedingungen [...] wahre[r] Aussagen“ (87). Die damit verbundene Konsequenz zieht T. in aller Deutlichkeit, indem er gegen die Herabwürdigung philosophischer Theologie auf das „intellektuell[e] Niveau“ der Märchenrede (89) darauf insistiert, „dass es außerordentlich schwer, ja unmöglich wird, dass wir uns [im] Lichte [des Naturalismus] noch als vernünftige Personen verstehen können“ (87 f.). Mehr noch erscheint T. „die existenzielle Lage des Menschen in der Welt“ aus der naturalistischen Perspektive „nur noch absurd wie ein bitterböser Witz“ (88).

Obwohl der Autor die Möglichkeit in Betracht zieht, dass die Grundidee des theistischen Idealismus „am Ende trotz allem falsch sein“ kann, drückt sie für wahr, ohne sich „auf heilige Texte oder andere Quellen“ zu berufen, „die die Religionen mit der Autorität von Selbstoffenbarungen Gottes ausstatten“ (84), auf genuin philosophische Weise „einen wunderschönen und ungemein trostreichen Gedanken aus“ (90). Man möchte beinahe mit den Worten von Pascals berühmter berüchtigter „Wette“ schließen: „Prüfen wir also, nehmen wir an: Gott ist oder er ist nicht. [...] Worauf wollen sie setzen? Aus Gründen der Vernunft können sie weder dies noch jenes tun, aus Gründen der Vernunft können sie weder dies noch jenes abtun. [...] Wenn sie gewinnen, gewinnen sie alles, wenn sie verlieren, verlieren sie nichts. Setzen sie also, ohne zu zögern, darauf, dass er ist.“ Doch ist T. mit diesem Vergleich, sofern er unkommentiert bleibt, wohl einigen Vorurteilen ausgesetzt, die seinem zutiefst redlichen, durchweg der philosophischen Rationalität verpflichteten Ausführungen nur unangemessen sind. Weder Fideismus noch Dogmatismus können seinem Unternehmen zur Last gelegt werden. Auch geht es ihm nicht um spitzfindige Gottesbeweise. Sein Anliegen ist es, die Möglichkeit einer philosophischen Gottesrede aufzuzeigen und gegenüber dem naturalistischen Mainstream stark zu machen. Trotz des gedrängten Rahmens gelingt es ihm, die dafür wesentlichsten Punkte nicht nur zu nennen, sondern auch in einen begründeten Zusammenhang zu stellen. Freilich bleiben noch einige Fragen offen. Werden diese jedoch in einem unbefangenen vernünftigen Dialog gestellt, gelangt das Ansinnen des Autors bereits zu seinem Erfolg. D. STAMMER

RENUSCH, ANITA, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen*. Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt (Alber Thesen; 59). Freiburg i. Br.: Alber 2014. 335 S., ISBN 978-3-495-48685-6.

Die „Kernfrage“ dieser von Thomas M. Schmidt und Oliver J. Wiertz betreuten Frankfurter Dissertation lautet: „Kann eine Person rationalerweise an ihren religiösen Überzeugungen festhalten, auch wenn sie sich des Problems religiöser Vielfalt bewusst ist?“ (15). Die in der heutigen Diskussion vertretenen Positionen tragen die Namen Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus. Exklusivisten bevorzugen ihre eigene Religion, Pluralisten halten alle Religionen für gleichermaßen gültig, und Inklusivisten bewegen sich zwischen diesen beiden Positionen. Es geht, näher betrachtet, um folgende Fragen: 1. Wie lässt die Vielfalt der Religionen sich erklären? 2. Wie kann eine Person angesichts dieser Vielfalt vernünftigerweise an ihren eigenen spezifischen religiösen Überzeugungen

festhalten? 3. Was lässt sich angesichts dieser Vielfalt zu der Frage sagen, wer das Heil erlangt? Die dritte Frage ist vor allem eine theologische Frage. Bei der Diskussion ist zu unterscheiden zwischen der doktrinalen und der soteriologischen Ebene. So behauptet der doktrinale Exklusivismus, nur die eigene Religion sei wahr, und der soteriologische Exklusivismus, nur die Angehörigen der eigenen Religion könnten erlöst werden. Die zweite und die dritte Frage sind jedoch miteinander verknüpft; es geht darum, wer dank seiner richtigen Überzeugungen erlöst wird und wer nicht. Der Schwerpunkt des Buches liegt auf dem doktrinalen Exklusivismus; Rensch (= R.) übernimmt Plantingas Begriff: „the exclusivists holds that the tenets or some of the tenets of one religion – Christianity, let’s say – are in fact true; he adds, naturally enough, that any propositions, including other religious beliefs, that are incompatible with those tenets are false.“ (88). Sie unterscheidet zwischen einem allgemeinen und einem religiösen Exklusivismus. „Zu behaupten, dass der allgemeine Exklusivismus rational ist, ist trivial. Jeder, der eine bestimmte Aussage p für wahr hält, schließt damit aus, dass Aussagen, die p widersprechen, wahr sind. [...] Ganz und gar nicht trivial ist hingegen die Frage, ob religiöser Exklusivismus rational ist, ob es also rational ist, die Kernaussagen der eigenen Religion insgesamt für wahr und inkompatible Propositionen für falsch zu halten.“ (91)

Den soteriologischen Exklusivismus (Kap. 5) lehnt R. ab; exemplarisch kritisiert sie den Versuch von William Lane Craig, Gottes Güte damit zu vereinbaren, dass nur die Mitglieder der eigenen Religion erlöst werden. Doktrinaler Exklusivismus und Heilsuniversalismus sind miteinander vereinbar. R. verweist auf die Lösung von Gavin D’Costa: Für alle gerechten Menschen gibt es spätestens nach dem Tod Gelegenheit, sich zum Christentum zu bekennen, nämlich dann, wenn sie Christus im Limbus (nicht „Limbo“) begegnen. Kap. 6 über den Inklusivismus trägt die bezeichnende Überschrift „Bemerkungen zu einem vermeintlichen Alternativentwurf“. „Vertreter des Inklusivismus stellen diesen häufig als die bessere oder fortschrittlichere Alternative zum Exklusivismus dar.“ Er wird „häufig als viel offener für andere Religionen präsentiert und als eine Position, welche viel eher Gutes und Wissenswertes in anderen Religionen anerkennt als der religiöse Exklusivismus“. Dagegen stellt R. die These: „Im Hinblick auf die Frage nach der Rechtfertigung partikulärer religiöser Überzeugungen stellt der Inklusivismus [...] keine Alternative zum doktrinalen Exklusivismus dar.“ Als bekanntester Vertreter des Inklusivismus gilt Karl Rahner, „dessen Position in ihrem Kern“ im Vatikanum II „als offizielle Position der römisch-katholischen Kirche übernommen wurde“ (113). Die anderen Religionen haben nach Rahner insofern eine Berechtigung, als sie „einige Elemente der christlichen Botschaft vorhersehen, auch wenn sie diese Berechtigung bei der Begegnung ihrer Anhänger mit dem Christentum verlieren. Anders gesagt: Die nicht-christlichen Religionen haben provisorischen Charakter, nur das Christentum verfügt über ein dauerndes Bleiberecht.“ Daraus folgert R.: „Der bekannteste Inklusivist des zwanzigsten Jahrhunderts, Karl Rahner, war damit doktrinaler Exklusivist“ (116 f.). – Viele Menschen glauben, dass es einen gemeinsamen Kern der Religionen gibt und „dass spirituelles Fortkommen in verschiedenen Religionen gleichermaßen möglich sei“. Diese „pluralistische Hypothese“ (Kap. 7) wurde vor allem von John Hick ausgearbeitet. „Aus Hicks Sicht bieten alle großen Weltreligionen gleichermaßen gültige wie effektive Heilswege an. Keine der religiösen Traditionen ist den anderen in spiritueller, moralischer oder epistemischer Hinsicht überlegen.“ (130) Hicks Theorie, so ein zentraler Punkt der Kritik, sei keineswegs lediglich eine Metatheorie zur Erklärung der religiösen Vielfalt, sondern sie setze sich „mit ihren Annahmen in direkte Konkurrenz zu den Inhalten bestehender Religionen“ (131). Als „Kernproblem“ bleibe die Frage, ob Hick angesichts religiöser Vielfalt festhalten könne an seinen Annahmen über „das Wirkliche an sich“ (163). Die Religionsphilosophie des Neuplatonismus gebraucht das Bild eines Kreises, dessen Radien von verschiedenen Punkten der Peripherie aus zum gemeinsamen Mittelpunkt führen. Kann dieses Bild auch zur Interpretation von Hicks Religionsphilosophie gebraucht werden? Es wird der Tatsache gerecht, dass es kontingente Umstände sind, die bestimmen, in welcher Religion wir aufwachsen; es verheißt, dass wir zur Mitte kommen, wenn wir diesen Weg konsequent zu Ende gehen; es fordert in diesem Sinne den doktrinalen Exklusivismus und schließt den soteriologischen Exklusivismus aus. Hicks Rede vom Wirklichen an sich kann als phänomenologische These verstanden werden; sie ist

eine Beschreibung des Gemeinsamen, dass die Religionen trotz aller Vielfalt verbindet; des einen Zentrums, das sie trotz aller Verschiedenheit suchen.

Kann eine Person, die sich des Problems religiöser Vielfalt bewusst ist, rationalerweise an ihren religiösen Überzeugungen festhalten? Von den drei zur Diskussion stehenden Theorien wurde der Pluralismus abgelehnt; die Antwort des Inklusivismus läuft auf die des Exklusivismus hinaus, dem sich R. jetzt zuwendet. Die Person befindet sich in einem Überzeugungskonflikt (Kap. 8); ihrer eigenen religiösen Überzeugung stehen die religiösen Überzeugungen anderer Menschen entgegen. R. bestimmt den Typ dieses Überzeugungskonflikts; es handelt sich um einen „Dissens“. In einem Dissens mit einer anderen Person befinden wir uns immer dann, wenn wir die andere Person im Hinblick auf eine strittige Frage als „epistemisch gleichrangig betrachten, was bedeutet, dass sie mit den relevanten Argumenten und Informationen gleichermaßen vertraut ist wie wir“ und dass sie, „was ihre kognitiven Fähigkeiten anbelangt, in gleicher Weise kompetent ist, mit dieser Frage umzugehen wie wir selbst“ (168). Kann eine Person in dieser Situation an ihrer eigenen Überzeugung festhalten und zugleich annehmen, dass auch die Gegenseite rational ist, „obwohl diese an einer widersprechenden Überzeugung festhält“ (202)? R. geht zunächst auf Versuche ein, die epistemische Gleichrangigkeit des Gegners dadurch zu bestreiten, dass man die eigene Überlegenheit demonstriert und so die eigene Überzeugung rechtfertigt. So will Richard Swinburne (Kap. 9) zeigen, dass für den christlichen Glauben insgesamt bessere Gründe sprechen als für jede andere Religion; Alvin Plantinga (Kap. 10) argumentiert, „dass Christen allen Nicht-Christen in einem gewissen Sinn kognitiv überlegen sind“. Swinburne und Plantinga, so R.s Kritik, „setzen die These von der *Eindeutigkeit* der Gründe voraus; das heißt, sie glauben, dass stets nur eine von zwei konkurrierenden Überzeugungen (oder eines von zwei Überzeugungssystemen) maximal gerechtfertigt sein kann“ (207). Das ist problematisch, denn was als Grund gilt und in welcher Richtung die Gründe deuten, beruht auf Hintergrundannahmen und Erfahrungen. Auch deren Rationalität ließe sich hinterfragen, aber das hat „Grenzen praktischer und epistemischer Natur“ (206). R. hält deshalb die Theorie von William P. Alston (Kap. 11), der von der Mehrdeutigkeit ausgehend argumentiert, für überzeugender. Alston vergleicht die Praxis der religiösen Überzeugungsbildung auf Grund religiöser Erfahrung mit der Praxis der Überzeugungsbildung auf Grund von Sinneswahrnehmungen. Für keine der beiden Praxen lässt sich in nicht-zirkulärer Weise demonstrieren, dass es sich um eine zuverlässige Praxis handelt. Das hält uns jedoch im Fall der Sinneswahrnehmung nicht davon ab, uns der Praxis weiterhin zu bedienen und sie für verlässlich zu halten. „Alston fragt nun: Warum sollten wir also die Praxis religiöser Überzeugungsbildung aufgeben, bloß weil deren Zuverlässigkeit nicht erwiesen werden kann, wenn wir das auch im Blick auf die Praxis der Sinneswahrnehmung nicht tun? Ein Grund könnte natürlich das Problem religiöser Vielfalt sein.“ (288) Er antwortet: Die Vielfalt ist kein Grund, die eigene Praxis für unzuverlässig zu halten; es kann epistemisch rational sein, die jeweilige Praxis für verlässlich zu halten. Viele Überzeugungen, so der abschließende „Vorschlag“ (Kap. 12), werden „unter Einbeziehung von Hintergrundannahmen beurteilt“ (318). Religiöse Menschen „dürfen Exklusivisten hinsichtlich der Wahrheit ihrer religiösen Überzeugung sein. [...] Angesichts der Schwierigkeit, die Gesamtheit der Gründe zu deuten, ja sich überhaupt auf sie zu einigen, können und müssen religiöse Menschen dem jeweils anderen aber auch zugestehen, dass er oder sie in der gleichen Weise rational glaubt wie sie selbst.“ (321)

F. RICKEN SJ

SCHECHTMAN, MARYA, *Staying Alive*. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxford: Oxford University Press 2014. 214 S., ISBN 978-0-19-968487-8.

Die in Chicago, Illinois, lehrende Philosophin Marya Schechtman (= Sch.) ist seit ihrem 1996 erschienenen Werk *The Constitution of Selves* bekannt als eine der profiliertesten Vertreterinnen einer vergleichsweise neuen Denkströmung in der analytischen Debatte um die Philosophie personaler Identität: der sogenannten Narrationstheorie personaler Identität. Vertreter dieser Theorie behaupten, dass Philosophen bis dato an der falschen Stelle nach den Kriterien personaler Identität gesucht hätten – diese hinge nicht an unserem Körper, unserer Erinnerung oder anderen Kriterien allein, sondern sei vielmehr

zu bestimmen durch einen Prozess der Integration der eigenen Vergangenheit zu einem stimmigen Selbstkonzept begründet in einer Geschichte, die wir über uns selbst erzählen.

Die Wirkmächtigkeit dieses Ansatzes wird durch die äußerst engagiert geführte Debatte belegt. So hat sich beispielsweise Galen Strawson (*Against Narrativity*, 2004) als einer der großen Antagonisten der Narrationstheorie positioniert. Eine der großen Anfragen an die Narrationstheorie kann wie folgt umrissen werden: Sind die identitätsstiftenden Narrationen realistisch als Ontologie der Person zu verstehen, oder muss man sie unrealistisch als rein praktische Identitätsstruktur der Person auffassen? Diese Frage wird im deutschen Sprachraum exemplarisch von Cordula Brandt (*Die Narration der Narration*, 2013) und von meinem Kollegen Ludwig Gierstl und mir (*Wie überleben SESMETs?*, 2013) vorgetragen.

Ich lese Marya Sch.s vorliegendes Werk *Staying Alive. Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life* als Versuch einer Antwort auf diese Frage. Nicht in dem Sinne, dass Sch. sich explizit mit den genannten Ansätzen beschäftigt, sondern vielmehr als Antwort auf eine allgemeine Anfrage, die in vielen Auseinandersetzungen mit der Narrationstheorie im Raum steht.

Sch.s Analyse geht von einer Alltagsbeobachtung aus. In den praktischen Kontexten unseres alltäglichen Lebens – im Miteinander der Menschen untereinander – treffen wir ständig Aussagen und Zuschreibungen, die personale Identität anzeigen. Diese Zuschreibungen gründen sich aber in unterschiedlichsten Relationen – bisweilen sind es Selbstzuschreibungen, bisweilen meinen wir die Ontologie der Person, bisweilen sind diese Zuschreibungen abhängig von kulturellen, historischen oder dialogischen Kontexten. Diese Liste könnten wir fast beliebig diversifizieren und erweitern. Sch.s Selbstverständnis im vorliegenden Werk besteht darin, dass sie eine vereinheitlichende Theorie dieser mannigfaltigen Dimensionen, die unsere praktische Identität bestimmen, vorstellen möchte: „If we are to explain the fact that the people who populate our world are genuine individuals, we need an account of identity that defines a single, unified entity, that is the target of all of the many practical questions and concerns that are associated with personal identity. [...] The main work of this book is to develop such an approach and to use it to provide a viable and attractive account of personal identity in which facts about our literal identity are inherently connected to practical concerns.“ (5)

Sch.s Argumentation für einen solchen Ansatz gliedert sich in drei große Teile: Die ersten vier Kapitel entfalten eine implizite Kriteriologie der verschiedenen Charakteristika, die durch den zu entwickelnden Ansatz abzudecken sind. Sch. diskutiert dazu verschiedene aktuelle Ansätze in der Philosophie des Geistes und der Philosophie personaler Identität: einen Neo-Lockeanischen Ansatz (10–42), Kosgaards Neo-Kantianische Theorie der praktischen Identität und Olsons Animalismus als Beispiel für die scharfe Trennung von metaphysischen und praktischen Ansätzen (43–67), Lindemanns Überlegungen zur Identität des moralischen Selbst (68–88) und zuletzt McMahan's Theorie eines wesentlichen verkörperlichten Geistes (89–109).

Alle diese Ansätze werden von Sch. kritisiert – jedoch nicht ausschließlich um der Kritik willen. Vielmehr geht es ihr darum, das herauszuarbeiten, was durch die entsprechenden Theorien positiv richtig gesehen wird.

Auf diesen Vorarbeiten zum philosophischen Terrain der Frage nach der Identität von Personen aufbauend, entwickelt sie in den beiden folgenden Kapiteln (110–168) ihre eigene Theorie der Person. Dieser sogenannte ‚Person Life View‘ (PLV) ist inhärent praktisch und definiert durch die Tatsache, dass Personen Wesen sind, die eine bestimmte Art von Leben führen: „A paradigmatic person life is a characteristic development trajectory that can be understood on three interconnected levels: the level of capabilities and attributes, the level of activities and interactions, and the level of social infrastructure. [...] PLV can truly provide an account of our literal identity which draws an inherent connection between facts about identity and practical considerations.“ (137–138)

Das Überraschende an Sch.s Theorie ist also, dass sie zu den wesentlichen Bestimmungen von Personen nicht nur Fähigkeiten und Attribute zählt, sondern eben auch Aktivitäten, Interaktionen und den sozialen Kontext der Person. Ich denke, dass Sch.s Theorie überzeugend die scheinbare Kluft zwischen literalen, metaphysischen Bestimmungen der Person und den praktischen Kontexten ihres Lebens zu überbrücken vermag. Im letzten

Kapitel des Buches (169–199) lotet sie die ontologischen Konsequenzen ihres Ansatzes aus. Sie geht dabei von einer Kritik und schlussendlich einer Ablehnung des Animalismus aus. Menschen, so schließt sie, sind nicht wesentlich Tiere, sondern Personen im Sinne von PLV. Sie bietet nun zwei Wege an, diesen Umstand auszudeuten: Man könnte Lynne Baker folgen und argumentieren, dass die Person in einer Konstitutionsrelation zum Animalismus steht. Dies wird jedoch von Sch. abgelehnt. Als Alternative zu Animalismus und Konstitutionstheorie schlägt sie vor, dass wir auf die metaphysisch-aufgeladene These der numerischen Identität einer Substanz verzichten sollten. Vielmehr sollten wir uns selbst als biologisch-psychologisch-soziale Loci von Interaktion verstehen.

Meiner Meinung nach verschiebt dies allerdings nur die Frage nach der Ontologie der Person. Freilich wird man Sch. insoweit zustimmen können, dass Menschen keine endurierenden Substanzen sind. Aber daraus folgt nicht, dass wir die Frage nach der Ontologie der Person nicht mehr stellen sollten. In den vergangenen Jahren sind viele verschiedene Ansätze diskutiert worden, wie die Ontologie von Personen in einem Weltbild modelliert werden kann, das keine Substanzen enthält. So könnte Sch. beispielsweise in der Prozessphilosophie Whiteheads (Siakel, *The Dynamic Process of Being (a Person)*, 2014) eine Verbündete in der Auffassung finden, dass die lebensweltlichen Relationen, die sie im Rahmen des PLV beschreibt, die eigentliche Ontologie der Welt beschreiben.

Mit dem vorliegenden Werk hat Marya Schechtman einen aufschlussreich argumentierten Beitrag zur Philosophie personaler Identität vorgelegt, der in den kommenden Jahren einen festen Platz in der Debatte haben wird. Sch.s über weite Strecken klarer und konziser Stil trägt dazu bei, dieses Buch zu einer spannenden philosophischen Lektüre zu machen.

L. JASKOLLA

BORMANN, FRANZ-JOSEF/WETZSTEIN, VERENA (HGG.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*. Berlin/Boston: de Gruyter 2014. XIII/815 S., ISBN 978-3-11-031770-1.

Das vorliegende Buch basiert auf einer Tagung, die anlässlich des 60. Geburtstages des Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff unter dem Titel „Nach bestem Wissen und Gewissen. Gewissensentscheidung und Gewissensfreiheit im Kontext medizinischer Ethik“ (14.–16. Juni 2013) veranstaltet wurde. Gewissensfragen stellen sich stets dort, wo es um Leben geht oder wo schwerwiegende, zum Teil unumkehrbare Entscheidungen anstehen, wie dies in der ärztlichen oder pflegerischen Praxis nicht selten der Fall ist. Ethisch-rechtliche Normvorgaben, berufliche Standards wie auch gesetzlich gesicherte Patientenautonomie stellen zwar unentbehrliche Bezugsgrößen dar, ersetzen aber nicht einfach die Frage, wie konkret im Einzelfall hier und jetzt zu entscheiden ist. So klar dies für den Bereich von Einzelentscheidungen erscheint, bedeutet das noch nicht, dass die dabei anstehenden Probleme als „Gewissensfrage“ im Sinne einer innerlich bindenden, an der moralischen Grunddifferenz von „gut“ und „böse“ orientierten und für die sittliche Identität konstitutiven Entscheidung wahrgenommen und verstanden werden. Grund dafür sind die strukturellen Veränderungen, denen das moderne Gesundheitswesen insgesamt ausgesetzt ist; die Einbindung aller medizinischen Handlungen in hochkomplexe Entscheidungsstrukturen lässt eher nach „Verantwortung“ rufen als nach „Gewissen“ oder gar „Gewissensentscheidung“. Dagegen scheint sich mit der „Pluralisierung des Wertempfindens“ (VII) eine gesellschaftliche Erwartungs- und Anspruchshaltung gegenüber der Medizin zu entwickeln, Dienste anzubieten oder Leistungen vorzuhalten, die das ärztliche wie pflegerische Selbstverständnis verstärkt anfragen beziehungsweise ihm widersprechen. Unter dem Stichwort „Gewissensvorbehalt“ wird seit einiger Zeit von einzelnen Personen wie auch von Institutionen, insbesondere von religiös oder weltanschaulich orientierten Trägern, ein Widerspruch zu diesen Tendenzen geltend gemacht: Dies ist vor allem im anglo-amerikanischen Raum der Fall. Aber nicht nur diese Entwicklungen, sondern auch die systemischen Veränderungen im Gesundheitswesen selbst lassen den Raum, in dem das Gewissen tätig sein kann, schrumpfen und das „forum internum“ zu einer geradezu ortlosen Größe werden. Dies alles ist Grund genug, in einer umfassenden und zugleich interdisziplinären Weise das Gewissensphänomen zu analysieren und folgenden Fragen nachzugehen: „Wie wirken

sich Verwissenschaftlichung, Verrechtlichung und Ökonomisierung auf die individuellen Freiräume im Entscheidungsverhalten von Ärzten, Pflegenden und Patienten aus? Auf welchen Gebieten medizinischer Leistungen sind vermehrt Gewissensentscheidungen zu treffen, und woran sollen sie sich orientieren? Welche philosophischen Hintergründe sind bei einer Berufung auf eine persönliche Gewissensentscheidung zu beachten? Wie steht es um den rechtlichen Schutz der Gewissensfreiheit? Und welche ordnungspolitischen und organisatorischen Voraussetzungen sind notwendig, um diesen Schutz auch institutionell abzusichern?“

Für die Publikation der Tagung wurden die 24 Beiträge noch um 19 weitere ergänzt, so dass sich eine leicht veränderte Strukturierung nahelegte. Am Anfang stehen einige „Aktuelle Herausforderungen“ (I. Teil), wobei neben Medizinethik, Ökonomie und Recht auch die Entwicklungspsychologie (*Gertrud Nummer-Winkler*: „Entwicklungspsychologischer Blick auf reife Urteilsfähigkeit und Gewissensentscheidungen“) und die Soziologie (*Helmut Thome/Sylvia Terpe*: „Theoretische Überlegungen zu einer Soziologie des Gewissens und empirische Beispiele aus dem Bereich der Medizin“) zur Sprache kommen. Der II. Teil bietet einen den heutigen Forschungsstand widerspiegelnden Überblick über „philosophische und theologische Grundlagen“ des Gewissensbegriffs. Von dort aus richtet sich der Blick im III. Teil auf „Sensible Handlungsfelder“, wie sie Pränataldiagnostik, Neonatologie, Patientenaufklärung, Allokation knapper Güter, Geriatrie, Wachkoma, Tötung auf Verlangen und Beihilfe zum Suizid, Therapiebegrenzung am Lebensende sowie postmortale Organspende und Zumutbarkeit stellvertretender elterlicher Entscheidung darstellen. Der IV. Teil „Akteurspezifische Perspektiven“ verbindet aktuelle Herausforderungen und Handlungsfelder mit der Frage nach den unterschiedlichen individuellen wie institutionellen Verantwortlichkeiten, die es nicht nur „vor“ dem Gewissen, sondern auch „für“ das Gewissen als sittlicher Instanz wahrzunehmen gilt. Dabei geht es „u. a. auch um die Frage, was (kirchliche) Träger von Gesundheitseinrichtungen dazu beitragen können, um die Gewissensfreiheit ihrer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wirksam zu schützen“ (VII f). Nicht ohne Grund kommen daher in etlichen Beiträgen die aktuelle Problematik der Notfallkontrazeption und die Stellungnahme des damaligen Erzbischofs von Köln, Kardinal Joachim Meisner, zu Anfang des Jahres 2013 zur Sprache.

Angesichts des mit 815 Seiten geradezu enzyklopädischen Charakters dieses Buches können nur einige wenige gedankliche Linien hervorgehoben werden. Die rasch wachsenden biotechnischen Eingriffsmöglichkeiten gerade am Anfang des menschlichen Lebens, wie sie *Günter Rager* in seinem Beitrag „Das ärztliche Gewissen in der Medizinethik: Seine Herausforderungen heute“ beschreibt, bedingen in den letzten Jahren „eine Inflation von Ethikkommissionen“ (37), in denen Richtlinien mit gesellschafts- und rechtspolitischer Relevanz entwickelt werden. Woran aber, so fragt Rager kritisch, „soll sich der praktisch tätige Arzt orientieren, wenn selbst die obersten medizinethischen Gremien uneins sind? Der Arzt steht unter dem Druck gesellschaftlicher, politischer und wirtschaftlicher Interessen. Er ist eingeschränkt in seinem Handlungsspielraum durch Gesetze, die oft nicht die ethischen Prinzipien, sondern die Meinung der Mehrheit der Bevölkerung repräsentieren. So bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich selbst auf dem Feld der Ethik weiterzubilden und seinem Gewissen zu folgen. Von der Gesellschaft aber wäre zu erwarten, dass sie begründete Gewissensentscheide des Arztes respektiert“ (37). Genau dies kann zu Spannungen zwischen „personal beliefs“ und „professional duties“ führen, wie sie *Walter Schaupp* im Hinblick auf den anglo-amerikanischen Raum beschreibt („Zwischen *personal beliefs* und *professional duties*: Weltanschaulich-religiöser Pluralismus als neue Herausforderung für das ärztliche Gewissen“). Schon die Wahrnehmung des Konflikts ist je nach Position konträr bestimmt. Einerseits wird „eine zunehmend anti-religiöse und kirchenfeindliche Stimmung in der Gesellschaft“ beklagt, „die es für Christinnen und Christen immer schwieriger mache, ihre Berufe als Ärzte, Pflegende oder Apotheker ohne Wissensnot auszuüben“ (4). Andererseits wird davor gewarnt, „dass zu große Toleranz gegenüber Wissensvorbehalten zu einer bedenklichen Einschränkung des Zugangs zu Gesundheitsleistungen in den USA führen würde, wodurch die Rechte von Patientinnen und Patienten verletzt würden. Religiös gebundene Individuen und Gruppen hätten in den letzten Jahren im US-amerikanischen

Gesundheitssystem eine beachtliche *gate keeper*-Funktion gewonnen“ (5). Schaupp beschreibt zunächst die faktischen Entwicklungen vor allem in den USA, wo es zu einer beträchtlichen Ausweitung von Wissensvorbehalten gekommen ist: a) Ein Wissensvorbehalt wird nicht mehr nur von Ärzten geltend gemacht, Angehörige von immer mehr Berufsgruppen (von Apothekern bis hin zu Krankenwagenfahrern und Studierenden der Medizin) nehmen ihn für sich in Anspruch; b) Ausweitung der Leistungen, für die ein solcher Einspruch erhoben wird: War im Jahr 1973 nur für Abtreibung und Sterilisation dieses Recht gesetzlich verankert, ist nun der „Einspruchskatalog“ fast unüberschaubar geworden (Abschalten lebensverlängernder Maßnahmen, terminale Sedierung, Einstellung künstlicher Ernährung, Aushändigung psychotroper Substanzen und Schmerzmittel, Mitarbeit in Familienberatungszentren, künstliche Empfängnisverhütung für unverheiratete Frauen, künstliche Reproduktionstechniken für lesbische Paare, Beratung und Sexualtherapie für homosexuelle Paare, Aufklärung über genetische Tests); c) gewissensbedingte Vorbehalte zunehmend auch gegen indirekte Formen von Mitwirkung; d) Ansteigen von Wissensvorbehalten, die von Trägerseite beziehungsweise Institutionen im Gesundheitswesen geltend gemacht werden (vgl. 6 f.). Da, anders als im europäischen System, in den USA gesundheitsdienstliche Leistungen viel stärker von privaten Anbietern, die vielfach in konfessioneller Hand sind, vorgehalten werden (vgl. 8), sind gegenüber einem „*conscience absolutism*“ Grenzziehungen notwendig, die an den fundamentalen Rechtsgütern orientiert sind, wie sie allen Bürgerinnen und Bürgern unabhängig von ihrer weltanschaulichen Überzeugung gebühren. Daher ist zwischen legitimer „*objection*“, dem Recht, sich aus Gewissensgründen bestimmter Leistungen zu enthalten, und illegitimer „*obstruction*“ im Sinne eines manipulierenden Eingriffs in die Lebenswelt anderer zu unterscheiden (vgl. 15 u. 21). Schaupp macht zudem deutlich, dass es bei all diesen Auseinandersetzungen „weniger um strikt individuelle Einsprüche geht als vielmehr um ein Phänomen kollektiver moralischer religiöser Identität. Hinter den individuellen Einsprüchen stehen religiöse Traditionen und religiöse Gruppierungen, die versuchen, sich in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft zu behaupten, und die hier um Einfluss ringen“ (20 f.). Zu Recht mahnt er die unkritische Redeweise von einem „institutionellen“ oder „korporativen“ Gewissen an, die zum Verlust wichtiger Differenzierungen führe, was die moralische Bewertung der in Frage stehenden Einzelhandlungen betrifft.

Der von Schaupp beschriebene Kernkonflikt im Sinne von Grundrechtskollisionen beziehungsweise standesethisch betrachtet „Konflikt zwischen persönlichen Werthaltungen (*personal beliefs*) und professionellen Pflichten (*professional duties*)“ (10) begegnet auch außerhalb des anglo-amerikanischen Sprachraums in den unterschiedlichsten Konstellationen, wie aus zahlreichen Beiträgen des III. und IV. Teils des vorliegenden Buches deutlich wird; gleichwohl unterscheidet sich die europäische Situation grundlegend von der US-amerikanischen – allein was die deutlichere Ausdifferenzierung von Religion, Ethik und Recht betrifft. Die verfassungsrechtlich orientierten Beiträge von *Stephan Rixen* („Die Gewissensfreiheit der Gesundheitsberufe aus verfassungsrechtlicher Sicht“) und *Wolfram Höfling* („Gewissens- und religionsfreiheitlich fundierte Profilierung kirchlicher Gesundheitseinrichtungen?“) machen deutlich, dass zumindest im Horizont des Grundgesetzes Träger der Gewissensfreiheit nur natürliche Personen, nicht aber juristische Personen oder Personenvereinigungen sein können (vgl. 69 u. 93; ebenso *Gunmar Duttge* in seinem Beitrag „Das Gewissen im Kontext des modernen Arztrechts“: 548). Gerade im Hinblick auf die Änderungen des Betreuungsrechts (29. Juli 2009, insbesondere § 1901 a Abs. 3) und die zentrale Bedeutung, die nunmehr dem Selbstbestimmungsrecht zukommt (vgl. dazu auch Höfling, 90), macht Rixen deutlich, dass es im Hinblick auf einen Behandlungsabbruch in Deutschland – anders als in zehn US-Bundesstaaten – kein gesetzliches Weigerungsrecht gibt: „Die Gewissensfreiheit des Grundgesetzes führt typischerweise nicht zu einem sogenannten Ethikvorbehalt, dem der Patientenwille unterzuordnen wäre“ (81). Adäquate, von den Trägern initiierte Kommunikationsstrategien, scheinen in der heutigen Situation angeratener zu sein, Gewissensnöten zu begegnen als eine unmittelbare Inanspruchnahme der Gewissensfreiheit des Art. 4 Abs. 1 GG (vgl. Rixen 87 f.; Höfling, 98). Gleichwohl können die Gewissensfragen damit nicht zum Verschwinden gebracht werden. *Franz-Josef Bormann* hat

in einer umsichtigen Analyse zur Frage „Gewissensentscheidungen im Umgang mit Wachkoma-Patienten“ deutlich gemacht, wie vorab getroffene Verfügungen „dramatische Auswirkungen auf die Gewissensentscheidungen Dritter“ (473) haben können, wenn ein patientenrechtlich verfügbarer Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen im Widerspruch zu den professionsbezogenen Zielen steht und das Tötungs-Tabu zu relativieren droht. Auch hier darf die Frage der Gewissensentscheidung nicht rein individualetisch betrachtet werden, sondern „verweist auf die Notwendigkeit von moralischen Standards in Einrichtungen des Gesundheitswesens“ (474), – umso mehr gilt dies, wenn die gegenwärtige Rechtspolitik durch die bewusste Einführung handlungstheoretisch vager Kategorien wie der des Behandlungsabbruchs Umwertungen anzielt, die in Konsequenz Veränderungen in den rechtsdogmatischen Grundlagen mit sich bringen (vgl. 464; zu den näheren institutionsethischen Fragen kirchlicher Einrichtungen vgl. die Beiträge von *Klaus Baumann*: „Kirchliche Einrichtungen und persönliches Gewissen. Systemische und ethische Überlegungen am Beispiel kirchlicher Krankenhäuser“; *Jürgen Wallner*: „Die ‚Gewissensentscheidung‘ katholischer Gesundheitseinrichtungen angesichts eines allgemeinen Versorgungsauftrags: eine rechtsethische Analyse“, *Matthias Pulte*: „Die Vorgaben des kanonischen Rechts für die Gewissensentscheidung von Mitarbeitern in kirchlich getragenen (Gesundheits-)Einrichtungen“, *Volker Penzer*: „Die moralische Verantwortung der professionellen Träger“, *Rainer Kinast*: „Moralische Profilierungsprozesse konfessioneller Einrichtungen. Erfahrungen der Vinzenz Gruppe“).

Von daher macht *Gunmar Duttge* zu Recht deutlich, „dass es in der Verantwortung der Rechtspolitik liegt, gleichsam ‚gewissensfähig‘ zu sein und diese ‚Kompatibilität‘ fortlaufend zu beobachten und ggf. nachzubessern“ (558). Das aktuelle Arztrecht gibt für ihn Anlass, an dieser „Gewissensfähigkeit“, das heißt an der Kompetenz, „den Besonderheiten ärztlicher Tätigkeit die nötige Eigenverantwortung zuzugestehen, ohne dabei aber rechtsfreie Räume zum Schaden des Gemeinwohls zu eröffnen“ (545), zu zweifeln: das erste Beispiel ist „der ‚Kampf um die Deutungshoheit der Patientenverfügung‘, mit der sich die Ärzteschaft verständlicherweise dagegen wehrt, zum ‚willfähigen Helfer oder blinden Vollstrecker des Patientenwillens‘ herabzusinken“ (559, vgl. dazu auch die Beiträge von *Günther Pöltner*: „Zur Bedeutung der sogenannten Pflichten gegen sich selbst“ und *Peter Fonk*: „Die Patientenverfügung und das Recht auf Selbstbestimmung – eine Herausforderung an das Gewissen von Ärzten und Pflegepersonal“); als zweites Beispiel wird die ärztliche Aufklärungspflicht beziehungsweise das Verfahren der Aufklärung und Einwilligung herangezogen, das im Hinblick auf die bislang empirisch zu beobachtenden „Noceboeffekte“ kontrovers diskutiert wird (vgl. dazu auch den Beitrag von *Matthias Volkenandt*: „Die Aufklärung von Patienten über eine schwerwiegende Erkrankung“). Fehlt es an dieser „Gewissensfähigkeit“ institutionellen Handelns, droht die Gewissensfreiheit „auf die ‚tatenlose Atmosphäre des stillen Kämmerleins‘ unter Ausschluss jedweder ‚Vollzugsfreiheit‘“ eingeschränkt zu werden, was der eigentlichen Bedeutung als Menschenrecht kaum noch gerecht würde (551 mit Bezug auf Roman Herzog).

Diese Tendenz, das „Gewissen in der Medizin“ im Kontext rationaler und effizienzorientierter Unternehmensführung zu marginalisieren, hat im Hinblick auf die Ökonomisierung der Medizin geradezu dramatische Ausmaße angenommen – so der eindeutige Tenor zahlreicher Beiträge, die sich mit dieser Thematik befassen. Der Zweifel an der „Gewissensfähigkeit“ von Institutionen ist geradezu zu einer tiefgreifenden Skepsis geworden, folgt man den Aussagen von *Giovanni Maio* in seinem Beitrag „Helfen nach Betriebsvorschriften und Algorithmen? Von der Abwertung ärztlicher Ermessensspielräume in einer ökonomisierten Medizin“. Spätestens mit der Einführung des DRG-Fallpauschalensystems, das jeden Patienten einer Fallgruppe (Diagnosis Related Group) zuordnet und quasi unter ressourcenverbrauchstheoretischen Gesichtspunkten „homogenisiert“, scheint für ein ärztliches und pflegerisches Ethos der Sorge um den Menschen kein realer Raum mehr zu existieren. Die Folge dieser Ökonomisierung ist „eine zunehmende Entfremdung der helfenden Berufe von ihrer eigenen Identität“ (61). Das Verhängnisvolle an dieser Entwicklung aber besteht darin, dass damit die Gewissensfragen und -nöte nicht beseitigt werden können; anstatt sie ernst zu nehmen, gelten Gewissensentscheidungen eher als systemwidrige Elemente und werden in die medizinische Systemwelt dadurch eingebunden, dass sie zwecks Vermeidung von Re-

gressansprüchen und Nachfragen als „algorithmische Entscheidungen“ (61) ausgegeben werden. Aber die Rechnung der ökonomisierten Medizin geht nicht auf, sie scheitert an der „grundsätzlichen Unbestimmbarkeit“ des Menschen, welche aber genau „die Essenz der ärztlichen Behandlung“ ausmacht, „die eben deswegen nicht als Produktion angesehen werden kann, sondern als Kunstfertigkeit. Medizin bleibt eine Kunstfertigkeit, weil die sozialen Tätigkeiten nicht restlos standardisierbar und auch nicht in ihrer Essenz kontrollierbar sind“ (62, vgl. auch den Beitrag von *Klaus Bergdoldt*: „Das Gewissen in der Medizin – Kulturgeschichte und ärztliche Moral“; zu den weiteren Problemen der Ökonomisierung der Medizin vgl. die Beiträge von *Markus Zimmermann-Acklin*: „Zur Bedeutung der ärztlichen Gewissenentscheidung bei der Allokation knapper Güter“ und *Constanze Giese*: „Zwischen Medizin, Ökonomie und Qualitätskontrolle: Hat das Gewissen – noch – einen Ort in der Pflege?“).

Die Rationalisierung des Medizinwesens kann auch an einem effizienten, empirisch abgesicherten Auf- und Ausbau der Wissensstrukturen nicht vorbeigehen. Die sog. „evidence-based medicine“ ist, wie *Urban Wiesing* und *Franz-Josef Bormann* in ihrem Beitrag „Ärztliche Entscheidung im Zeitalter der *evidence-based medicine*“ zeigen, notwendig, um den medizinischen Fortschritt durch Kontingenzreduktion systematisch abzusichern. Aber das wissenschaftliche Wissen kann das die besondere Verantwortung für den jeweiligen Patienten zum Ausdruck bringende Prinzip „Nach bestem Wissen und Gewissen“ nicht ersetzen (vgl. zu dieser Problematik auch die Beiträge von *Rita Katharina Schmutzler*: „Gewissensentscheidungen im Umgang mit Erkrankungsrisiken: medizinische, ethische und sozialrechtliche Aspekte“ und *Gerhild Becker*: „Gewissensentscheidungen am Lebensende“). Die Frage nach der ärztlichen Entscheidung im Zeitalter der evidence-based medicine kann aber auch als Chance begriffen werden, genauer nach dem Stellenwert des Gewissens in Relation zur Urteilskraft zu fragen. Zu Recht machen *Urban Wiesing* und *Franz-Josef Bormann* deutlich, dass der Akt der Anwendung allgemeinen Wissens auf den konkreten Einzelfall erheblich komplexer zu denken ist als nach einem einfachen Subsumtionsschema (vgl. 46). Dass dies schon für das platonisch-aristotelische Verständnis der Urteilskraft gilt, weist *Friedo Ricken* in seinem Beitrag „Das platonisch-aristotelische Erbe: Der Begriff der *Technē* und die Tugenden der *Phronesis* und der *Epikie*“ eindrücklich nach. Das Kantische Gewissensverständnis gewinnt für die heutige Situation insofern an Bedeutung, als sie im Sinne einer Urteilskraft zweiter Stufe das ärztliche Entscheidungsverhalten selbst prüfend in den Blick nimmt (vgl. 47). Diese Dimension der für den Kantischen Gewissensbegriff charakteristischen zweiten reflexiven Ebene wird im Beitrag von *Elke Elisabeth Schmidt* und *Dieter Schönecker* „Vernunft, Herz und Gewissen. Kants Theorie der Urteilskraft zweiter Stufe als Modell für die Medizinische Ethik“ anhand der maßgeblichen Texte aus Kants Religionsschrift und „Metaphysik der Sitten“ eingehend analysiert und expliziert.

Im Grunde machen alle – insgesamt sehr lesenswerten, hier aber im Einzelnen nicht darstellbaren – Beiträge des II. Teils deutlich, dass für eine Weiterentwicklung des Gewissensbegriffs im Hinblick auf die heutige medizinische Ethik die Applikationsproblematik genauer erforscht werden muss. Die klassische Argumentationsfigur des Syllogismus reicht als Interpretationsrahmen für die *conscientia* im Ganzen nicht aus, wie *Stephan Herzog* in seinem Beitrag „Die thomanische Deutung des Gewissens“ aufzeigt (vgl. 200 f.). Für den praktischen Syllogismus bedürfte es einer Erweiterung der klassischen Aussagenlogik um eine Prädikatenlogik mit Identität und Kennzeichnungen – einer Logik, die der Eigenart nicht nur genereller, sondern auch partikulärer und singularer Termini sowie der entsprechenden Urteilssätze gerecht zu werden vermag. In dieser Weise könnte die „Kategorie des Gewissens“ im Sinne einer unverzichtbaren „semantischen Ressource“ (vgl. das Vorwort der Herausgeber, VIII) näher entfaltet und geklärt werden.

Schon für Kant aber ist das Gewissen mehr als eine sich selbst richtende Vernunft, sie ist nämlich, so machen *Elke Elisabeth Schmidt* und *Dieter Schönecker* am Ende ihres Beitrags „für den späten und sehr späten Kant“ deutlich, „– neben dem moralischen Gefühl, der Menschenliebe und der Achtung – eine der angeborenen sinnlichen Grundlagen der motivationalen und kognitiven Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff überhaupt“ (246); ‚Vernunft, Herz und Gewissen‘ sind aufeinander angewiesen, ohne sie ist der Mensch, wie Kant in seiner Tugendlehre formuliert, ‚sittlich tot‘ (vgl. 247). Von

daher gehört auch die Dimension der Spiritualität in das semantische Feld der „Kategorie des Gewissens“ (vgl. die Beiträge von *Erhard Weiber*: „Die Bedeutung der Spiritualität bei Gewissensentscheidungen: Ein Plädoyer der Klinikseelsorge“ und *Eckhard Frick*: „Gewissensentscheidungen im interdisziplinären Feld“; zum Gewissensverständnis bei Augustinus vgl. den Beitrag von *Christoph Horn*: „Gewissen bei Augustinus“).

Von einem so umfassend begriffenen Horizont aus gehört, so könnte man das Plädoyer des gesamten Buches mit den Worten von *Verena Wetzstein* auf den Punkt bringen (vgl. ihren Beitrag: „Gesundheit, Prävention und christliches Ethos: Gewissensbasierte Eigenverantwortung im Rahmen der Gesundheitsvorsorge“), die „gewissensbasierte Eigenverantwortung“ (vgl. 592 ff.), wie sie auch einem christlichen Ethos entspricht, zu den konstitutiven Momenten jeder medizinischen „Policy“, die sich in einem ethisch ausweisbaren Sinne als zukunftsorientiert verstehen will. G. HÖVER

Ps.-PLATON, ÜBER DEN TOD, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von *Irmgard Männlein-Robert [u. a.]*. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. XI/224 S./Ill., ISBN 978-3-16-151904-8.

Im *Phaidon* folgert Sokrates für die philosophische Seele, dass sie darauf bedacht sei, leicht zu sterben. So ist Philosophieren das Einüben ins Sterben. Denn besonders die hellenistische Populärphilosophie verfasste nicht nur Ratgeber für ein gelingendes Leben, sondern auch für einen guten Tod, wozu auch der pseudo-platonische *Axiochos* zählt.

In diesem Dialog wird Sokrates auf dem Weg zum Kynosarges-Heiligtum von Kleinias, dem Sohn des Protagonisten Axiochos, angesprochen und zu dessen sterbenskranken Vater gebeten, um diesen durch philosophische Argumentation von seiner Todesangst zu kurieren. Im Hause des Patienten beginnt Sokrates seine philosophische Therapie mit einem *Ad personam*-Argument, indem er Axiochos vorhält, dass dem früher im Hinblick auf den Tod Selbstbewussten der Mut gesunken sei und er so einem Sportler gleiche, der im Training glänze und später im Wettkampf patze. Auf Axiochos' Angst vor dem sinnlichen und dem physischen Vergehen zeigt Sokrates die Widersprüchlichkeit des diesem zu Grunde liegenden Gedankens auf, da nach dem Schwinden des Bewusstseins die körperliche Verwesung nicht mehr wahrgenommen werde (365d1–5). Dieser Widerlegung setzt Sokrates positiv seine Anthropologie entgegen, nach der der Mensch eine unsterbliche Seele ist, die sich in einem sterblichen Kerker befindet. Temporär kurzen Annehmlichkeiten stünden lang andauernde und intensive Schmerzen gegenüber (365e6–366a6). Deshalb sehne sich die Seele nach ihrer wahren himmlischen Heimat, und der Tod stelle somit kein Übel, sondern eine Veränderung zum Guten dar (366b1 f.). Axiochos reagiert auf diese Ausführungen mit einer Retorsion und fragt, warum, wenn es sich so verhalte, Sokrates dann am Leben bleibe. Sokrates nutzt diese Frage als Vorlage und kommt auf einen Vortrag des Sophisten Prodikos zu sprechen, der bei ihm dieses Verlangen habe aufkommen lassen. Axiochos' Interesse ist nun geweckt, und so referiert Sokrates eine Zusammenfassung der gehörten Epideixis. Prodikos führt später zu Topoi gewordene Argumente an, die das Arsenal der *contemptus-mundi*-Literatur über die Jahrhunderte füllen werden. Jedes Lebensalter habe seine Schmerzen und Sorgen (366d2–367c3). Sokrates belegt Prodikos' Begründungen mit Beispielen aus den Mythen (367c3–367d1) und Werken von Dichtern (367e1–368a6). Dem altersspezifischen Ungemach folgen die Mühen und Nöte in den verschiedenen Berufssparten (368a6–368c4), die besonders die Politik verdrüben. Dem pflichtet der Politiker Axiochos nur allzugern bei (368c4–369b3). Auf diese Topoi des *contemptus mundi* führt Sokrates das bei ihm dem Prodikos zugeschriebene, sonst unter dem Namen des Epikur bekannte Diktum an, nach dem der Tod weder die Lebenden betreffe, da sie noch existierten, noch die Toten, da sie nicht mehr existierten (369b5–369c2). Doch Axiochos erweist sich nicht nur unzugänglich für diese Art von Tröstungen, sondern er tut sie schlichtweg als „Geschwätz“ (*phlyarologia*, 369d3) ab. Ihn bedrückt weiterhin die Aussicht, die Güter des Lebens bald für immer zu verlieren. Sokrates attackiert wieder die unlogische Kombination von Furcht vor dem Erlöschen der Wahrnehmung und der Furcht vor dieser Wahrnehmung selbst (369c4–370d1). Nachdem Sokrates die Irrationalität dieser Furcht aufgezeigt hat, geht er daran, Plausibilitätsindizien für die Unsterblichkeit der Seele darzulegen. Als Indiz führt So-

krates das Sich-selbst-Transzendieren des Menschen, in seinen großen zivilisatorischen Leistungen wie Domestikation, Schifffahrt, Städtebau und Verfassungsgebung sowie in der Erforschung der kosmischen Erscheinungen an (370b1–370d1). Der Tod gehe also nicht mit dem Verlust dieser Güter einher, sondern schaffe im Gegenteil die Möglichkeit, diese besser genießen zu können (370d1–d6). Diese Verheißung verfehlt ihre Wirkung nicht, und Axiochos fühlt sich – von Todesfurcht befreit – gleichsam als neuer Mensch (370d7–e4). Obwohl eigentlich nicht mehr erforderlich, erzählt Sokrates als Zugabe einen Mythos: Ein Weiser namens Gobryas habe ihm von seinem gleichnamigen Großvater berichtet, der auf Delos Bronzetafeln gelesen haben will, die von den weit entfernten Hyperboreern stammen und die über das Leben der Seele nach dem Tod Auskunft geben. Was folgt, entspricht ganz dem griechischen Volksglauben. Die aus dem Leib geschiedene Seele gelange an einen unterirdischen Ort und werde dort von den Totenrichtern Minos und Rhadamanthys einem Verhör über das irdische Leben unterzogen. Diejenigen, die ein gutes Leben geführt haben, gelangten in das als *locus amoenus* beschriebene Elysium, die schlechten Menschen kommen in den als *locus horribilis* dargestellten Tartaros. Sokrates überlässt Axiochos die Beurteilung des Mythos und sieht sich selbst dem Logos verpflichtet (372a4–8). So wisse er nur sicher, dass die Seele nicht vergehe und dem moralisch integren Axiochos im Diesseits wie im Jenseits ein gutes Leben beschieden sei. Der so von Todesfurcht befreite Axiochos erklärt, dass er nun sogar den Tod ersehne; er wolle aber das Gesagte nochmals überdenken und bitte Sokrates für den Nachmittag zu einem weiteren Gespräch. Nach erfolgreicher philosophischer Therapie kann Sokrates seinen Weg fortsetzen.

Ihrer Übersetzung vorangestellt hat *Irmgard Männlein-Robert* eine Einführung, in der philologische Präliminarien geklärt werden. Der „Axiochos“ wird in den frühkaiserzeitlichen Tetralogien unter der „Appendix Platonica“ überliefert, sodass als *terminus ante quem* die ersten Jahrzehnte nach der Zeitenwende anzunehmen sind – vorausgesetzt, dass erst Thrasyllos für die Tetralogienordnung verantwortlich zeichnet. Da eine Orientierung an der als Ordnungsmacht gedachten Natur im Widerspruch zu einem rein ethisch interessierten Sokrates steht, wie ihn Cicero in den „Tusculanen“ propagiert, dürfte die Entstehung des „Axiochos“ in das erste Jahrhundert vor Christus fallen. Überhaupt divergiert der Sokrates des „Axiochos“ deutlich von dem platonischen, wie Männlein-Robert darlegt. Anstelle eines selbst unwissenden, alles im gemeinsamen Gespräch prüfenden Sokrates tritt ein autoritativer Sokrates auf, der sich protreptischer und paränetischer Argumente und literarische etablierter Konsolations-*Topoi* bedient (3). Obwohl dieser Dialog auf dezidiert platonische Begrifflichkeiten (vielleicht sogar bewusst) verzichtet, setzt er verschiedene formale und inhaltliche Elemente (Dialogaufbau, Mythos) ein, um einen ersten Zugang zur Philosophie Platons zu eröffnen.

Auf diese Einführung folgt eine philologisch fundierte und gut lesbare Übersetzung des Textes. Die Bilingue ermöglicht es dem gräzistisch Interessierten, das Original (parallel zur Übersetzung) zu lesen. Ein (von Männlein-Robert in Zusammenarbeit mit *Oliver Schelske* erstellter) Apparat mit Anmerkungen gibt reichhaltig Auskunft zu philosophisch-philologisch-historischen Einzelfragen zum Text. Der dritte Teil bietet Essays von Autoren aus den Disziplinen der Klassischen Philologie, Philosophie und Theologie zu weiterführenden Themen.

Michael Erler arbeitet in seinem Beitrag die kontrastive Gestaltung des „Axiochos“ im Vergleich zu platonischen Dialogen genauer heraus. Diese tritt schon in der Eingangsszene zu Tage, in der Sokrates aufgesucht wird und der Einladung bereitwillig Folge leistet, während in der „Politeia“ diese Begegnung zufällig geschieht und Sokrates zum Gespräch genötigt wird. Die auch von Männlein-Robert bemerkte persuasive Argumentationsweise korrespondiert mit dem Konzept der *philosophia medicans*, die nicht mehr ein epistemisches, sondern ein therapeutisches Streben auszeichnet (104). So trägt der Mythos nichts zum Erkenntnisgewinn bei, unterstützt aber den Heilungsprozess des Axiochos. Erler kommt zu dem Ergebnis, dass diese Unterschiede nicht epigonenhafter Unfähigkeit geschuldet sind, sondern der hellenistischen Praxis einer *oppositio in imitanda* im Umgang mit dominant empfundenen klassischen Vorbildern (114 f.).

Heinz-Günther Nesselrath geht dem Topos des Todeslobs in der griechischen Rhetorik, Philosophie und Dichtung nach und stellt angesichts der tiefgreifenden Wandlung

des Protagonisten von abgründiger Todesfurcht zu bedingungsloser Todessehnsucht die Frage, ob die hier geschilderte Konversion mit Hilfe platonisch gefärbter Vulgär-Philosophie überhaupt ernst gemeint ist oder nicht auch eine Parodie auf eine solche Philosophie darstellen könnte.

Ausgehend vom Vergleich „wie ein feiger Wettkämpfer“ beleuchtet *Uta Poplutz* die Agonmetaphorik des „Axiochos“ und des Neuen Testaments. Dabei wird deutlich, dass das Sterben im „Axiochos“ als „Wettkampf im Ernstfall“ aufgefasst wird, bei dem sich das durch die Philosophie erworbene und eingeübte Lebenskonzept in einer alles entscheidenden Prüfung zu bewähren hat.

Reinhard Feldmeier zeigt die Unterschiede des „Axiochos“ im Vergleich zu antiker Konsolationsliteratur auf. Denn anders als in dieser Gattung üblich, gehe es nicht um Tröstung der Hinterbliebenen, sondern um die Versöhnung des Sterbenden mit dem Schicksal. Auch gebe es keinen realen Fall als Anlass, sondern der Dialog sei Fiktion. Schließlich liege mit dem „Axiochos“ die einzige philosophische *consolatio* vor, die sich nicht auf die Synthese der Argumente von verschiedenen Schulen beschränke, sondern eine eigenständige Antwort zu bieten habe.

Mit *Achim Lochmar* kommt nach verschiedenen philosophiegeschichtlichen Beiträgen auch ein Systematiker zu Wort. Lochmar attestiert dem „Axiochos“, dass dieser Dialog, ohne es zu wollen, „eine überaus interessante Herausforderung für die epikureische Thanatologie“ darstelle (156). So sei die Wirkungslosigkeit der epikureischen Argumentation eine ernst zu nehmende Anfrage an die epikureische Lehre, entspricht es doch Epikurs eigener Auffassung, dass eine Thanatologie, selbst wenn sie wahr wäre, keinen Wert hätte, würde sie nicht zur Beseitigung von Todesfurcht führen. Epikureische Immunisierungsstrategien wie die ausbleibende therapeutische Wirkung der fehlenden philosophischen Disposition des Patienten anzulasten und seinen Wunsch nach einem Weiterleben als Illusion abzutun, verkennen den „Charakter der fundamentalen Erschütterung, die die Angst vor dem Tod mit sich bringt“ (179). Dahinter stehe „ein Gefühl der Sinnlosigkeit unseres Daseins oder besser ein Erlebnis des *Entzugs von Sinn*“ (179), für das sich die epikureischen Kategorien als inadäquat erwiesen.

Sven Grosse stellt einen Vergleich zwischen dem „Axiochos“ und christlicher *ars moriendi* an. Gemeinsam ist beiden der Gedanke, dass im Umgang mit dem Tod nicht allein die Einsicht, sondern die rechte Lebensführung entscheide. Doch im Unterschied zum antiken Autonomiekonzept des „Axiochos“ bleibt der gläubige Christ in den *ars moriendi*-Traktaten der göttlichen Gnade bedürftig.

Mit dem pseudoplatonischen „Axiochos“ ist ein weiterer Band der Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia) im Verlag Mohr Siebeck erschienen. Die Herausgeber haben es sich zum Ziel gesetzt, philosophische, ethische und religiöse Werke der späteren Antike, die lange Zeit im Schatten der klassischen Schriften standen, zu edieren, zu übersetzen und mit interdisziplinärer Kommentierung einem interessierten Publikum zu erschließen. „Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.“ Im Falle des „Axiochos“ ist ihnen das glänzend gelungen. J.-M. PINJUH

BRILL'S COMPANION TO THE RECEPTION OF CICERO. Edited by *William H. F. Altman* (Brill's Companions to Classical Reception; 2). Leiden: Brill 2015. XIII/402 S., ISBN 978-90-04-23526-7.

Die Einleitung beginnt mit einer Paraphrase von Joh 21,25: Die ganze Welt könnte die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste, um Ciceros Einfluss vollständig darzustellen. So sind, um ein Beispiel zu nennen, die unterschiedlichen moralphilosophischen Ansätze von Thomas von Aquin, Hume und Kant, jeder auf seine Weise, von Ciceros *De officiis* abhängig. Die Schriften zur Philosophie und Rhetorik bilden aber nur eine von fünf Gruppen; hinzu kommen die Reden, die Cicero vor Gericht oder als Politiker gehalten hat; ein mehrbändiges Corpus von Briefen; die Dichtung; Übersetzungen und

Schriften zu bestimmten Gelegenheiten, etwa die *Consolatio* anlässlich des Todes seiner Tochter Tullia. Ein umfangreicher Band wäre erforderlich, um allein Ciceros Einfluss auf die großen lateinischen Kirchenväter darzustellen. Gibt es eine Seite der Vulgata, die nicht Ciceros Spuren trägt? Eine chronologische Gliederung lehnt Altman (= A.) ab; vielmehr soll an einem einzelnen Moment, Text oder Thema die „Seele des Ganzen“, „wer Cicero gewesen ist“ (2), gezeigt werden. „The purpose of this collection [...] is principally to prepare the reader for returning to Cicero himself, in all his integrated but apparently contradictory complexity“ (11). A. verweist für seine Methode auf Thaddäus Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte (³1912), der drei „Eruptionsperioden“ von Ciceros größtem Einfluss (3) unterscheidet, die er jeweils mit einer anderen Gruppe von Werken verbindet: die frühen christlichen Jahrhunderte: philosophische Werke; die Renaissance: Briefe; die Aufklärung: politische Schriften und Reden. Jedes Zeitalter offenbart sich selbst durch die Weise, wie es auf Cicero antwortet. Es erfasst einen wichtigen, aber unvollständigen Teil der Wahrheit. „[B]y using a vertical cut to synthesize into a single continuous narrative the philosopher as expressed in his treatises, the man as revealed in his letters, and the statesman who advanced his goals by speech and deed, Zielinski demonstrated an appreciation for Cicero that was greater than the sum of its parts“ (5).

Auf sechs der vierzehn Beiträge sei kurz eingegangen. Petrarca (*Martin Mc Laughlin*) entdeckt zwei Texte von Cicero, die Rede *Pro Archia* und die Briefe an Atticus. Er war der größte Philologe des 14. Jhdts.; ihm ist es zu verdanken, dass Ciceros Werk im vorliegenden Umfang erhalten ist. Durch ihn wird Cicero zum überragenden lateinischen Autor und zum Vorbild der neolateinischen Schriftsteller der nächsten beiden Jhdte. Ciceros Einfluss durchdringt alle seine Schriften. Dennoch bewahrt er bei aller Bewunderung eine kritische Distanz; Petrarca Latein war niemals rein ciceronianisch. – Pico della Mirandola nennt Laktanz (*Gábor Kendeffy*) den *Cicero Christianus*. Er sieht in Ciceros Lehre einen gemeinsamen Grund, auf dem Heiden und Christen einander begegnen können; Cicero liefere Argumente gegen die traditionelle heidnische Moral und Religion; mit Hilfe von Ciceros Denken lasse sich zeigen, dass das Heidentum eine falsche Version des Christentums ist. Laktanz ist fähig, Ciceros Texte als Propädeutik für die Lektüre der Bibel zu gebrauchen und mit ihnen seine eigenen Ideen auszudrücken. Er ist in dem Sinn ein *Cicero Christianus*, dass er Ciceros Anliegen teilt, die Beredsamkeit in den Dienst der Moral zu stellen. – Für die Gründungsväter der USA (*Carl J. Richard*) war Cicero als Redner, Persönlichkeit und Politiker eines der wichtigsten Vorbilder. Cicero war für sie eine der Quellen der Lehren von der gemischten Verfassung und vom Naturrecht. Dieser Einfluss war möglich, weil die Lektüre von Cicero einen festen Platz im amerikanischen Bildungssystem hatte. – Der Beitrag über Ciceros theologische Triade (*De natura deorum, De divinatione, De fato*) in der deutschen Klassischen Philologie des 19. und frühen 20. Jhdts. (*Elisabeth Bege- mann*) beginnt mit einem Zitat von Theodor Mommsen: „Als Schriftsteller dagegen steht er vollkommen ebenso tief wie als Staatsmann [...]. Eine Journalistennatur im schlechtesten Sinn des Wortes, an Worten, wie er selber sagt, überreich, an Gedanken über alle Begriffe arm“ (247). Cicero gilt als bloßer Kompilator des „besseren“ griechischen Materials. Eine Wende bringt die französischsprachige Forschung der 30er Jahre, die nach der Intention dieser theologischen Traktate fragt. – War Cicero ein Philosoph oder ein Redner? *Caroline Bishop* zeigt, dass das Cicerobild sich bereits in den antiken Kommentaren, bedingt durch deren hermeneutische Prämissen, in diese beiden Richtungen gabelt. Die Kommentare des Asconius Pedianus (1. Jhd. n.Chr.) zu Ciceros Reden stehen in der Tradition der griechischen Kommentare zu Demosthenes; Cicero ist der römische Demosthenes, der paradigmatische und letzte Redner der späten römischen Republik. Macrobius (ca. 400 n.Chr.) kommentiert den Schluss von Ciceros Schrift über den Staat, das *Somnium Scipionis*. Er steht in der Tradition der neuplatonischen Kommentare; Cicero ist der römische Platon. Beide Deutungen sind letztlich auf Cicero selbst zurückzuführen, der Demosthenes und Platon nacheifern wollte. Macrobius' Kommentar bestimmt das Cicerobild des Mittelalters; Cicero gilt als *magnus philosophus* (Abälard). – Einer der Höhepunkte der Cicero-Rezeption ist das 18. Jhd. (*Matthew Sharpe*). „Sein Name“, so schreibt Voltaire, „ist auf jedermanns Zunge und seine Schriften sind in jedermanns Händen“. David Hume urteilt: „Ge-

genwärtig blüht der Ruhm von Cicero, aber der von Aristoteles ist völlig zerstört.“ (334 f.) 1749 schreibt Voltaire das Theaterstück *Rome Sauvée ou Catilina*. „Was ich in dieser Tragödie darstellen wollte, war weniger die abstoßende Seele des Catilina als die hochherzige und vornehme Seele des Cicero.“ (329) Es gibt niemand unter den Alten, so der junge Montesquieu, „der feinere und größere Qualitäten besessen hätte, der den Ruhm mehr geliebt, der für sich selbst einen solideren Ruhm erworben hätte“ (332). Den Philosophen der Aufklärung geht es darum, eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen; Voltaire will Cicero den jungen Menschen bekannt machen, die oft ins Theater gehen und die Cicero sonst allenfalls in einem trockenen Lateinunterricht kennenlernen würden. „Ich schreibe, um zu handeln.“ (345) Voltaire war zeitlebens ein Deist, der von der Existenz einer ordnenden Vernunft und einer natürlichen Moral überzeugt war und der auf zwei Fronten kämpfte, gegen den Atheismus und gegen den Aberglauben. „It is not surprising, given what we have seen, to see Cicero emerging in the context of Voltaire’s writings on religion not simply as a source, but as a virtually living presence.“ (353)

F. RICKEN SJ

HADOT, ILSETRAUT, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Platon*. Translated by Michael Chase (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition; 18). Leiden: Brill 2015. X/188 S., ISBN 978–90–04–28007–6.

Das eigentliche Anliegen der Arbeit ist im zweiten Teil des Titels formuliert. Hadot (= H.) will zeigen, dass im Neuplatonismus seit Porphyrios, dem Schüler Plotins, eine Tendenz vorherrschte, Platon und Aristoteles zu harmonisieren, und dass diese Tendenz ohne Ausnahme, wenn auch mit einigen unterschiedlichen Nuancen, bis zur Schließung der Akademie (529) fort dauerte. Damit wendet sich H. gegen die verbreitete These, dass es der späte Neuplatoniker Ammonios von Alexandrien († um 520) war, der diese „intrinsic simplification“ (ix) in den Neuplatonismus von Alexandria einführte. Der erste Teil des Titels bezieht sich auf die Frage, ob zwischen der Schule von Athen und der von Alexandrien ein bemerkenswerter Unterschied besteht. In Athen, so die zu widerlegende These, stand Platon im Mittelpunkt, in Alexandrien Aristoteles; die Schule von Athen war eine Bastion heidnischer Kultur und Religion, was in Alexandrien nicht der Fall war.

Das Buch umfasst zwei Teile: I. „Introduction“ (1–53); II. „The Harmonizing Tendency from Porphyry to Simplicius“ (54–172). Teil I beginnt mit der Frage nach der „religiösen Orientierung“ (1) des alexandrinischen Neuplatonismus (I.1). Das Milieu von Alexandria, so das Ergebnis, war dem von Athen sehr ähnlich. Beide Schulen waren ständig dadurch miteinander verknüpft, dass Schüler der einen Lehrer in der anderen wurden. Hinsichtlich heidnischer religiöser Praktiken bestand kein Unterschied; die orphischen und hermetischen Schriften und die Chaldäischen Orakel spielten auch in Alexandria eine wichtige Rolle. Eine Vorliebe für Aristoteles in Alexandria lasse sich nicht feststellen; beide Schulen gingen von einer Übereinstimmung von Platon und Aristoteles aus. Verschieden war lediglich die Organisation. Die Schule in Athen war eine private und finanziell unabhängige Institution. In Alexandria sollte man besser von Schulen im Plural sprechen. Jeder Philosoph lehrte allein oder in einer Gruppe mit anderen Philosophen; er lebte von dem, was die Studenten zahlten. Diese unterschiedliche finanzielle Situation brachte es mit sich, dass die Neuplatoniker in Alexandria nicht wie ihre Kollegen in Athen hinter verschlossenen Türen in einem Kreis von ausgewählten Studenten lehren konnten und folglich mehr der zunehmenden Gewalt der Christen ausgesetzt waren. – Ein Referat der einschlägigen Literatur (I.2) soll dieses Ergebnis stützen. H. spricht von einem „Nagel“, der in den „Sarg“ der dominierenden Theorie von Karl Praechter (1910), dass die alexandrinische Schule des Ammonios sich signifikant vom athenischen Neuplatonismus unterschieden hat, geschlagen worden ist. – Einer Klärung bedürfen der Terminus „harmonization“ und dessen historischer Hintergrund (I.3). Bei den Neuplatonikern ist die Tendenz, Platon und Aristoteles zu harmonisieren, nur eine unter anderen. Sie entstand aus zwei in ihrem Ursprung verschiedenen Strömungen, die dann im Neuplatonismus zusammenflossen: dem pythagoreisierenden Platonismus, der

in Pythagoras die Quintessenz aller Religion sah und Platon und Aristoteles zu Nachfolgern des Pythagoras machte, und dem Platonismus des Antiochos von Askalon, der eine grundlegende Übereinstimmung von Platons Akademie, der Stoa und dem Peripatos lehrte. – Charakteristische und permanente Züge der Harmonisierung von Platon und Aristoteles im Mittel- und Neuplatonismus (I.4) sind: (a) die Rückdatierung aristotelischer Lehren; sie finden sich, so wird behauptet, bereits bei Platon; (b) die Betonung der Überlegenheit Platons in allen Fragen der Metaphysik und Theologie; (c) die Ansicht, die Philosophie des Pythagoras sei eine göttliche Offenbarung, und Platon sei dessen Nachfolger.

Teil II stellt die Harmonisierungstendenz bei acht Neuplatonikern von Porphyrios († 305/310) bis Proklos († 485) dar; jedem dieser Philosophen ist ein eigenes Kapitel gewidmet. – Gegenstand von Kap. 9 sind die Einleitungen zu den Kommentaren der Kategorienschrift des Aristoteles von Ammonios und seiner Schule (Alexandria) und von Simplikios (Athen). Das neuplatonische Curriculum der Philosophie begann mit dem Studium des Aristoteles, die Kategorienschrift war das erste Werk des Aristoteles, das die Studenten lasen. Zu keinem anderen Werk des Aristoteles besitzen wir eine so große Anzahl neuplatonischer Kommentare. Das ist kein Zufall, denn die Kommentare zu den logischen Schriften passierten die Zensur der Christen. H. arbeitet fünf gemeinsame Züge dieser Einleitungen heraus, von denen einer hier genannt sei: Das neuplatonische Eine ist das Ziel (*telos*) sowohl der Philosophie Platons wie auch der des Aristoteles. Vor allem diese Gemeinsamkeit zeigt, dass in der Deutung des Aristoteles kein Unterschied zwischen Alexandria und Athen bestand; die alexandrinische Aristoteles-Interpretation war keineswegs nüchterner als die athenische. Als Beweis dienen der Anfang der „Nikomachischen Ethik“ (1094a1–3) und der Schluss von Buch 12 der „Metaphysik“ (1076a4). – Kap. 11 „The Compositional Procedure of the Neoplatonic Commentaries“ zeigt, dass alle Kommentare zur Kategorienschrift in einer einheitlichen Tradition stehen, innerhalb derer zwei Familien zu unterscheiden sind. Am Anfang der Tradition stehen zwei Kommentare des Porphyrios. Im Unterschied zur „alexandrinischen“ Familie (Ammonios, Philoponos, Olympiodoros, David) ist die „porphyrianische“ Familie (Dexippos, Boethius, Simplikios) gekennzeichnet durch den direkten Gebrauch dieser Kommentare. – Ein Blick in die Bibliographie unterstreicht das Gewicht dieses Buches; die erste der siebzehn dort aufgeführten einschlägigen Veröffentlichungen H.s erschien 1978. F. RICKEN SJ

UNCERTAIN KNOWLEDGE. Scepticism, Relativism, and Doubt in the Middle Ages. Edited by Dallas G. Denery II, Kantic Gosh, and Nicolette Zeeman (Disputatio; volume 14). Turnhout: Brepols 2014. VIII/345 S., ISBN 978–2–503–54776–3.

Die dreizehn Beiträge des Bandes gehen zurück auf eine Tagung im King's College, Cambridge, im April 2011. Der Rahmen ist weit gespannt. Es geht nicht nur um den Begriff des nicht sicheren Wissens in der scholastischen Philosophie und Theologie; interpretiert werden ebenso historische, politische, polemische und literarische Texte. Gegenstand ist eine epistemologische Untersuchung über den Begriff des Wissens und nicht eine theologische Untersuchung über den Begriff des Glaubens. Augustins Schrift „Contra Academicos“ hatte zur Folge, dass bis zur Wiederentdeckung des Sextus Empiricus im 16. Jhd. kein mittelalterlicher Denker den Skeptizismus als seine eigene philosophische Position vertrat; Skeptizismus galt als Verfallserscheinung; dass eine These in den Skeptizismus führt, war die schärfste Form der *reductio ad absurdum*. Das schließt jedoch den Gebrauch skeptischer Argumente als Werkzeug in der epistemologischen Diskussion nicht aus. Die sieben Beiträge aus dem Bereich der Philosophie und Theologie seien kurz vorgestellt.

Dallas G. Denery II beschreibt den „Policraticus“ (1159) des Johannes von Salisbury als einen Weg „from uncertainty to probability and from prudence to deception“ (18). Er vergleicht dessen Begriff der *prudencia* mit dem des Thomas von Aquin. „John proclaims prudence to be the root of all virtues and, as circumstance demands, sometimes the virtuous thing to do will be [...] to lie, deceive or dissimulate, to flatter, perhaps to kill.“ Für Thomas ist das Verbot der Lüge und Täuschung eine ausnahmslos geltende

moralische Norm. „The difference between John and Thomas at this point [...] is the difference between Aristotle and Cicero, between demonstration and rhetoric [...] John's scepticism renders most every norm open to just violation.“ Johannes von Salisbury zeigt, dass man den Gegensatz von mittelalterlicher Scholastik und Humanismus der frühen Neuzeit nicht überbetonen darf. Die Scholastik repräsentiert nicht die gesamte mittelalterliche Kultur und Gesellschaft. „John defends and represents a medieval humanist tradition, a tradition rooted in dialectic and rhetoric“ (32).

Die Suche nach Gewissheit mit dem Werkzeug des methodischen Zweifels gilt als Verfahren der Moderne und nicht des Mittelalters. *Eileen G. Sweeny* (= S.) will das nicht das nicht bestreiten, aber sie will zeigen, dass diese Dialektik von Gewissheit und Ungewissheit einen Vorläufer hat in der mittelalterlichen Rezeption des Begriffs der Wissenschaft aus den „Zweiten Analytiken“ des Aristoteles. Bis zum Ende des 12. Jhdts. waren die „Zweiten Analytiken“ dem lateinischen Westen nicht zugänglich. Mit ihrer Rezeption war ein Ideal der wissenschaftlichen Gewissheit gegeben, das große Teile der bisher akzeptierten Wahrheit ins Reich der Ungewissheit verwies; so entstand ein Zweiklassen-System des Wissens. S. stellt zwei Typen der Antwort auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff dar. (a) Für Robert Grosseteste und Roger Bacon dient er als Kriterium, um die verschiedenen Disziplinen zu bewerten; so kann nach Bacon allein der wissenschaftliche Beweis Gewissheit hervorbringen. (b) Wilhelm von Auvergne und die „Summa fratris Alexandri“ verteidigen die theologischen Disziplinen gegen den Einwand der mangelnden Gewissheit; sie verfügen über ihre eigene Art von Gewissheit, die sich von der Gewissheit der aristotelischen Wissenschaft unterscheidet.

Die antiken Skeptiker bringen Beispiele von Sinnestäuschungen, um unser Vertrauen in die Zuverlässigkeit unserer Sinne zu erschüttern; Descartes zieht aus ihnen die radikale Folgerung, dass wir unseren Sinnen niemals vertrauen dürfen. In seinem Kommentar zu den Sentenzen (1316–18) bringt Petrus Aureolus acht Fälle von visueller Sinnestäuschung. Aber weder er noch seine Kritiker ziehen Descartes' radikale Folgerung. Vielmehr stimmen sie alle darin überein, dass wir nur ausgehend von der Sinneswahrnehmung Wissen erwerben können. Warum, so fragt *Domínik Perler* (= P.), ziehen sie diese Folgerung nicht? Wie interpretieren sie diese Sinnestäuschungen? Welche Bedeutung haben sie für ihre Epistemologie? P. diskutiert diese Fragen anhand der Analysen von Walter Chatton und William Ockham. Sie hatten kein Interesse an einer skeptischen Diskussion, die die Möglichkeit des Wissens radikal in Frage stellt. Es ging ihnen nicht wie Descartes darum, die empirische Grundlage des Wissens zu erschüttern; mit Aristoteles gingen sie davon aus, dass Wissen eine empirische Grundlage benötigt. „They had a clear defined *ontological* interest in cases of sensory illusion“ (84). Sie wollten zeigen, dass eine bestimmte Theorie der Wahrnehmung, nämlich die des Aureolus, zu einer unnötigen Vermehrung von Entitäten führt. Es ging nicht darum zu zeigen, dass wir einen kognitiven Zugang zu den materiellen Dingen haben, sondern *wie* wir ihn haben und wie wir ihn mit einer ontologisch sparsamen Theorie erklären können. Außerdem zeigt ihre Analyse, dass wir keinen konsistenten Begriff der Sinnestäuschung haben können, wenn wir nicht voraussetzen, dass Wahrnehmungen sehr oft vertrauenswürdig sind.

Beeinflusst durch die Behauptung des Aristoteles, die Wahrheit sei das Gut des Intellekts (NE 1139a27 f.), haben einige mittelalterlichen Philosophen und Theologen, unter ihnen Johannes Buridan, eine naturalisierte Erkenntnistheorie entwickelt. Danach ist die Erkenntnis der Wahrheit die kognitive Norm und der Irrtum die Ausnahme; skeptische Argumente sind irrelevant für das Verstehen, wie wir die Welt erkennen. Dennoch muss auch eine naturalisierte Theorie in Frage sein zu erklären, dass wir manchmal die Wahrheit verfehlen. Ein möglicher Weg, dieses Problem zu lösen, ist, den epistemischen Status der Meinung (*doxa, opinio*), das heißt des unvollständigen Erfassens der Wahrheit, zu klären. Buridan wählt dazu das Beispiel der *vetula*, einer einfachen alten Frau (*Christophe Grellard*). Der Intellekt hat die natürliche Tendenz, der Wahrheit zuzustimmen; ihr können sich jedoch erworbene Gewohnheiten, „habitual errors“, widersetzen. „An assent's natural inclination to truth may be impeded in either a natural way, by other natural habits, or in a non-natural way, by the free will“ (98). „The little old woman is characterized by weak reason and a corrupt imagination“ (100). Das Vorstellungsvermögen (*imagination*) ist seinerseits beeinflusst von Affekten und vom kulturellen und sozialen Kontext.

Die „Rhetorik“ des Aristoteles beginnt mit dem Satz „Die Rhetorik ist ein Gegenstück zur Dialektik“ (1354a1); später wird sie bestimmt als „Seitenzweig der Dialektik und der Untersuchung über den Charakter, welche zu Recht auch als politische Wissenschaft bezeichnet wird“ (1356a25–27). Um 1269 erscheint Wilhelm von Moerbeke Übersetzung der „Rhetorik“. Rita Copeland vermittelt anhand des Kommentars des Aegidius Romanus (1272) und von Buridans „Quaestiones in rhetoricam Aristotelis“ einen Einblick in die Diskussion, welcher Disziplin die Rhetorik zuzuordnen sei, dem Organon oder der praktischen Philosophie. In der handschriftlichen Tradition gilt sie als Teil der Ethik und Politik.

In den Klöstern diente das Studium der Bibel der Grundlegung des persönlichen und gemeinsamen Glaubens. Mit der Gründung von Schulen für den Weltklerus im späten 11. Jhd. wurde die Bibel Teil des Curriculum; man warf den Schulen vor, Fragen des Glaubens auf Probleme der Logik zu reduzieren. Lesley Smith fragt nach dem legitimen Platz der Ungewissheit in diesem Übergang „vom Kloster zum Klassenzimmer“ (135); sie nennt fünf Bereiche. (a) Die Frage nach dem ‚besten‘ Text der Bibel. Textkritik wird nicht erst seit der Renaissance betrieben; sie geht spätestens auf Hieronymus zurück. (b) Was ist die wörtliche Bedeutung des Textes? Der Schwerpunkt des Interesses verlagert sich vom geistlichen zum wörtlichen Sinn der Schrift; die Exegese fragt, was in der Bibel „geschah“ (141). (c) Die Interpretation der Bibel muss auf andere autoritative Texte zurückgreifen. Welche Texte kommen in Frage? (d) Welche Bedeutung hat die jüdische Exegese? (e) Wie sind Fragen zu beantworten, die sich aus dem biblischen Text ergeben, aber dort nicht direkt behandelt werden?

Der nicht einfach zu lesende Beitrag „Logic, Scepticism, and ‚Heresy‘ in Early Fifteenth-Century Europe“ (*Kantik Gosh*) befasst sich mit Häresie-Prozessen in Oxford und Wien und der Verurteilung von Hus auf dem Konzil von Konstanz. Die analytisch-spekulative Reflexion der Scholastik über die Gewissheit des religiösen Glaubens birgt ein skeptisches Potenzial. Es wird in dem Augenblick wirksam, wo die theologische Diskussion nicht mehr auf den akademischen Raum beschränkt ist, sondern eine breitere Öffentlichkeit beschäftigt; dort bedient sie sich nicht der technischen Sprache der Scholastik, sondern der Umgangssprache, und sie löst bei den Antiintellektualisten eine skeptische Reaktion aus. Gegen diesen Skeptizismus wendet sich der Vorwurf der Häresie. Er entspringt reflexartig dem Streben der kirchlichen Obrigkeit, Auswirkungen auf zentrale Inhalte des Glaubens zu verhindern; eine Folge ist die Einschränkung der akademischen Freiheit. Der spätmittelalterliche Diskurs über Häresie ist der Höhepunkt eines mittelalterlichen christlichen Antiintellektualismus, der einen Oxford Mönch in der Mitte des 14. Jhdts. zu der schmerzlichen Äußerung veranlasste, seine Universität sei ein „*gymnasium haereticorum*“ (279).
F. RICKEN SJ

SPINDLER, ANSELM, *Die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Francisco de Vitoria*. Warum Autonomie der einzig mögliche Grund einer universellen Moral ist (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit; II 6). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2015. XII/285 S., ISBN 978–3–7728–2677–1.

Diese von Matthias Lutz-Bachmann und Hannes Möhle betreute überarbeitete Frankfurter Dissertation wendet sich gegen drei Thesen: (a) die verbreitete Auffassung, die Begründung der Moral durch den Begriff der Autonomie sei eine Erfindung Kants; (b) Vitoria sehe den Grund der Moral in der Natur, das heißt in den natürlichen Neigungen des Menschen (Daniel Deckers); (c) Grund der Moral sei nach Vitoria die Gesetzgebung Gottes (Ernst-Wolfgang Böckenförde). Entgegen diesen drei Positionen will Spindler (= S.) zeigen, „dass Vitorias Theorie des natürlichen Gesetzes als Versuch der Grundlegung einer universellen Moral in einem Konzept von Autonomie gelesen werden muss“ (265). „Die zentrale These seiner Theorie des natürlichen Gesetzes lautet, dass Autonomie der einzige Grund einer universellen Moral ist“ (XX).

In einem ersten, nicht leicht nachvollziehbarem Schritt kehrt S. die chronologische Ordnung der Autoren der Schule von Salamanca (Vitoria 1483–1546; Soto 1494–1560; Suárez 1548–1617) um und untersucht die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Soto und Suárez (Kapitel 1). Soto führt dessen Vorschriften auf die Natur zurück, und Suárez

begründet es in der Gesetzgebung Gottes. Dadurch, dass diese beiden (zeitlich späteren) Theorien der von Vitoria vorangestellt werden, soll gezeigt werden, dass Vitoria seine Theorie „ausdrücklich gegen Theorien des Typs, wie sie Soto und Suárez vertreten“, entwickelt, „auch wenn er sich dabei nicht ausdrücklich auf diese beiden bezieht“ (XIX). Auf der Grundlage der Arbeiten von Wolfgang Kluxen und Hannes Möhle untersucht S. dann die Theorie des natürlichen Gesetzes bei Thomas von Aquin (Kapitel 2) und Johannes Duns Scotus (Kapitel 3). Er will zeigen, „dass weder die naturalistische Thomas-Interpretation von Deckers noch die theologische Scotus-Interpretation von Böckenförde überzeugen können“ (XIX); vielmehr seien Thomas und Scotus Vorläufer einer autonomen Moralbegründung, auch wenn ihre Vorschläge sich unterscheiden. Anhand verschiedener Texte rekonstruieren die Kapitel 6 bis 8 Vitorias Theorie des natürlichen Gesetzes. Grundlage von Kapitel 6 sind die Kommentare zur *Summa theologiae* des Thomas von Aquin; im Mittelpunkt steht der Kommentar zu S.th.1–2 q.94. Das so gewonnene Ergebnis wird in Kapitel 7 vertieft anhand der Vorlesung *De homicidio*, die sich mit der Frage befasst, ob es erlaubt sei, sich selbst zu töten. Ausdrücklich stellt Vitoria die Frage der Grundlegung einer universellen Moral in einer Vorlesung, die von einer Person handelt, die sich durch den Vernunftgebrauch auszeichnet, aber ohne religiöse Erziehung aufgewachsen ist (Kapitel 8).

Vitoria, so das systematische Ergebnis der Interpretation dieser Texte, identifiziert die Vorschriften des natürlichen Gesetzes mit den Prinzipien der praktischen Vernunft. Dabei sind drei Fälle zu unterscheiden. Die oberste Vorschrift des natürlichen Gesetzes beziehungsweise das Grundprinzip der praktischen Vernunft lautet, dass das Gute zu tun und das Schlechte zu meiden ist. Dieses Grundprinzip enthält keine inhaltliche Bestimmung des Guten. Unterhalb dieses formalen Grundprinzips finden sich zwei verschiedene Modelle der naturgesetzlichen Argumentation, die in zwei unterschiedlichen Typen von materialen Vorschriften zum Ausdruck kommen. Das sind einmal die Vorschriften, die menschliche Grundgüter (Selbsterhaltung, Arterhaltung, Erkenntnis, Leben in Gemeinschaft) zum Gegenstand haben. Vitoria verknüpft sie mit den natürlichen Neigungen. Diese Neigungen liegen dem Urteil der praktischen Vernunft jedoch nicht zu Grunde, sondern sie müssen als dessen Wirkung angesehen werden. „Die Inhalte dieser Vorschriften mögen z. T. durch die Natur gegeben sein, aber die Verpflichtungskraft des als gut Erkannten lässt sich nicht in der Natur auf-finden, sondern muss durch die praktische Vernunft und deren konstitutives Grundprinzip gestiftet werden“ (194). Das zweite Modell entwickelt Vitoria im Kontext der Diskussion über den naturgesetzlichen Status des Dekalogs. Es lässt sich nicht auf das erste Modell zurückführen, und Vitoria geht mit ihm über die thomasische und scotische Konzeption des natürlichen Gesetzes hinaus. Es beruht auf der Annahme, dass bestimmte Handlungsbeschreibungen, zum Beispiel ‚Diebstahl‘, bereits eine klare Aussage darüber enthalten, ob die betreffende Handlung geboten, erlaubt oder verboten ist. Alle Vorschriften des Dekalogs sind von dieser Art; sie haben Handlungsweisen zum Gegenstand, die intrinsisch gut beziehungsweise schlecht sind und folglich notwendigerweise geboten beziehungsweise verboten sind. Das so verstandene natürliche Gesetz dient als Maßstab des moralischen Handelns und der Sünde; allein dieses Gesetz bindet alle Akteure, die über die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch verfügen. Eine theologische Interpretation des natürlichen Gesetzes kann die Frage nach einer universellen Moral nicht beantworten. Die Heilige Schrift scheidet als Quelle einer universellen Moral aus, weil sie unter der kontingenten Bedingung der göttlichen Offenbarung steht „Aber auch die Grundlegung einer universellen Moral in einer natürlichen Theologie, wonach Gott wie bei Scotus als höchstes Gut und letztes Ziel den obersten Referenzpunkt des natürlichen Gesetzes darstellt oder wie bei Suárez als Gesetzgeber des natürlichen Gesetzes fungiert, kann für Vitoria nicht überzeugen. Denn es ist denkbar, dass eine Person über die Fähigkeit zum Vernunftgebrauch verfügt, aber zugleich [...] in unüberwindlicher Unkenntnis Gottes ist“ (262). – Nicht Kant, so das überzeugende Ergebnis dieser in Aufbau und Argumentation klaren Arbeit, hat die Konzeption der Moral als Autonomie erfunden. Vitoria versteht das natürliche Gesetz als Ausdruck der Autonomie, und er kann sich dafür auf Thomas von Aquin berufen.

F. RICKEN SJ

THORPE, LUCAS, *The Kant Dictionary* (Bloomsbury Philosophy Dictionaries). London [u. a.]: Bloomsbury 2015. 240 S., ISBN 978-1-84706-579-7.

An Lexika zur kantischen Philosophie herrscht wahrlich kein Mangel. Neben den älteren Wörterbüchern in deutscher Sprache (hgg. von Carl Christian Schmid 1786; George Mellin 1797–1804; Rudolf Eisler 1930) gibt es zwei jüngere englische Lexika (hgg. von Howard Caygill 1995; Helmut Holzhey 2005). Daneben buhlen mehrere Handbücher um die Gunst der Käufer und Leser (hgg. von Paul Guyer 1992 und 2006; Graham Bird 2006; Gary Banham [u. a.] 2012). Verglichen mit den genannten Büchern ist der Band von Lucas Thorpe (= Th.) ausgesprochen handlich. Der Lexikonteil umfasst rund 200 Seiten mit etwa ebenso vielen Einträgen. Aufgrund des geringen Umfangs und günstigen Preises eignet sich das Buch auch als erste Einführung in das kantische Denken. Die Artikel sind in einfacher Sprache gehalten und in der Regel ohne größere Vorkenntnisse lesbar. Zur Verständlichkeit der Darstellung trägt außerdem der Umstand bei, dass Th. weder Kant zitiert noch auf wichtige Stellen in Kants Werken verweist. Damit ist zugleich eine Grenze des neuen Lexikons benannt. Es bietet einen allgemeinen Überblick über das kantische Denken, aber es schlägt keine Brücke zur Lektüre der Schriften des Philosophen.

Was die Auswahl der Stichwörter anbelangt, enthält der Band zunächst Artikel über die wichtigsten Werke Kants. Nicht verzeichnet sind eine Reihe kleinerer Bücher und Schriften wie die frühe „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, der „Konflikt der Fakultäten“ oder die späte Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. Ebenfalls unberücksichtigt bleiben der handschriftliche Nachlass und das „Opus postumum“. Eine zweite Gruppe von Einträgen behandelt wichtige Personen, insbesondere moderne Philosophen: von Baumgarten und Berkeley über Leibniz und Locke bis Spinoza und Wolff. Verzichtet hat der Autor auf antike Namen (Aristoteles, Cicero, Pythagoras, ...) und weniger bedeutende Zeitgenossen (Eberhard, Herder, Lambert, ...). Auch die auf dem Buchrücken angekündigten Artikel zu Platon und Fichte fehlen. Den Epikureern ist ein Eintrag gewidmet, jedoch bedauerlicherweise nicht der Stoa. Etwas einsam steht der Artikel über John Rawls als Vertreter einer zeitgenössischen kantischen Ethik (172). Ihm zugeordnet ist das Stichwort „Konstruktivismus“ (52 f.). Angesichts dessen mag man Jürgen Habermas und die Diskursethik vermissen. Andere Stichwörter, die nicht von Kant selbst stammen, sondern aus der jüngeren Diskussion über Kants praktische Philosophie, sind „consequentialism“ (51), „incorporation thesis“ (123) und „formula of universalizability“ (218–220). Hier zeigt sich eine gewisse Vorliebe des Autors, denn es gibt keine vergleichbaren Einträge zu Begriffen aus der Diskussion über die theoretische Philosophie, also zum Beispiel „myth of the given“, „non-conceptual content“ oder „transcendental argument“.

Diese Beobachtung führt zu einer grundsätzlicheren Überlegung. Gemäß dem Klappentext will das Buch ein „Führer in die Welt Immanuel Kants“ sein. Einen solchen Führer braucht entweder ein Leser Kants, der die Orientierung verloren hat, oder jemand, der irgendwo etwas über Kant aufgeschnappt hat und sich nun kundig machen will. Im ersten Fall helfen vor allem solche Einträge, die der kantischen Terminologie folgen und sich nach dem Aufbau seiner Werke richten. So stößt ein Leser des Paralogismen-Kapitels der „Kritik der reinen Vernunft“ beispielsweise auf Artikel wie „transzendente Dialektik“, „Idee“, „Metaphysik“, „transzendentaler Schein“, „Paralogismen der reinen Vernunft“ und „Moses Mendelssohn“. Wer hingegen gehört hat, Kant kritisierte die rationale Psychologie oder bestreite die Unsterblichkeit der Seele, und deshalb nach den Stichwörtern „psychology“, „soul“ oder „immortality“ sucht, findet keines von ihnen. Sollte ihm einfallen, dass Kant die Unsterblichkeit der Seele in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zum Gegenstand eines moralischen Vernunftglaubens erklärt hat, und sollte er daraufhin bei „postulate“ oder „faith“ nachschlagen, wird er abermals enttäuscht. Es seien noch drei weitere Felder genannt, die von der Systematik des Lexikons nur unzureichend abgedeckt werden. Kants Freiheitslehre erläutert Th. hauptsächlich unter den Stichwörtern „free will“ (89 f.) und „freedom“ (90 f.), nachdem er bereits unter der Überschrift „determinism“ (78) die kantische Position in der Debatte zwischen Kompatibilisten und Inkompatibilisten erörtert hat. Dagegen erwähnt der Autor in keinem der genannten Artikel die Unterscheidungen zwischen praktischer Freiheit und transzendentaler Freiheit

oder zwischen Wille und Willkür. Ebenso wenig fällt der Ausdruck „spontaneity“. Ein blinder Fleck in dem Band ist ferner die Kritik der teleologischen Urteilskraft. Während es Artikel zu „aesthetic“, „art“, „beauty“ und „sublime“ gibt, fehlt ein Eintrag zu „teleology“, „finality“ oder „purpose“. Doch zur Welt des Immanuel Kant gehören außer „freier Schönheit“ (37) und „Genie“ (91–93) auch „organisierte Wesen“ und das „System der Zwecke“. Etwas stiefmütterlich behandelt Th. schließlich die Rechtsphilosophie. Genauso wichtig wie Kants Einstellung zum „Utilitarismus“ (221 f.) ist m. E. seine Haltung zum „Liberalismus“. Gerade für Anfänger wäre es in diesem Zusammenhang interessant, etwas über die Begriffe des Eigentums oder des „Weltbürgerrechts“ zu erfahren.

Man täte dem Autor gewiss Unrecht, würde man ihm vorwerfen, dass er auf engem Raum die kantische Philosophie nicht bis die kleinsten Verästelungen hinein behandelt. Stattdessen ist festzuhalten, dass der Schwerpunkt und die Stärke des Bandes im Bereich der Ethik liegen. Sehr hilfreich und mit zehn Seiten der längste Artikel des ganzen Buches ist die Zusammenfassung der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Hier wie bei der Erläuterung der Formeln des kategorischen Imperativs wägt Th. verschiedene Interpretationen gegeneinander ab und verdeutlicht das Gemeinte durch Beispiele. Außerdem grenzt er die kantische Ethik immer wieder vom utilitaristischen Standpunkt ab. Vergleichsweise ausführlich behandelt werden im Übrigen die Themen der Logik. Lesenswert sind unter anderem der Artikel „concept“ (48–50), die Einträge zu den Kategorien der Existenz (85 f.), Möglichkeit (162 f.), Verursachung (42 f.) und Gemeinschaft (45–48) sowie die Artikel zum singulären (187 f.), partikulären (154 f.), universalen (218), kategorischen (41), hypothetischen (114 f.), disjunktiven (79) und problematischen Urteil (165).

Alles in allem hinterlässt das neue Lexikon trotzdem einen zwiespältigen Eindruck. Die genannten Vorzüge machen die geschilderten Einseitigkeiten nur bedingt wett, denn gerade der unkundige Leser erwartet von einem Wörterbuch eine möglichst ausgewogene Darbietung des Stoffes. Daher sei am Ende die Frage an den Verlag gestellt, wie sinnvoll ein solches Buch als Ein-Mann-Unternehmen wirklich ist. G. SANS SJ

KANTS BEGRÜNDUNG VON FREIHEIT UND MORAL IN „GRUNDLEGUNG“ III. Neue Interpretationen. Herausgegeben von Dieter Schönecker. Münster: mentis 2015. 332 S., ISBN 978–3–89785–078–1.

1975 veröffentlichte Dieter Henrich in der Festschrift zum 70. Geburtstag von Wilhelm Weischedel einen Aufsatz mit dem Untertitel „Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts von Kants ‚Grundlegung zur Metaphysik der Sitten‘“. Die acht Beiträge des vorliegenden Bandes lassen viele solcher Gründe deutlich werden; eine andere Frage ist, ob damit auch die Dunkelheit selbst behoben ist. Die Aufsätze gehen zurück auf die 7. Siegener Kant-Tagung (2012) am Zentrum für Kommentarisches Interpretationen zu Kant (= ZetKIK) der Universität Siegen; sie arbeiten mit dessen Methode einer akribischen philologisch-philosophischen Exegese.

Larissa Berger (Universität Siegen) interpretiert die beiden Passagen, in denen Kant den Verdacht äußert, seine Argumentation sei zirkulär (Akad.-Ausg. IV 450 und 453). Es „geht vor allem um die unhinterfragte Annahme der Freiheit in Bezug auf den Menschen, aber auch um den noch ausstehenden Beweis der Geltung des kategorischen Imperativs“ (52). Die „Lösungspassage“ (453,11–15) zeigt, „dass sich der Mensch berechtigter Weise als frei annehmen darf [...]“. Dabei geht Kant von der Spontaneität der theoretischen Vernunft aus, die den Menschen schließlich als Glied der intelligiblen Welt qualifiziert“ (78). – Das Ziel von GMS III ist nach Jochen Bojanowski (Universität Urbana-Champaign, Illinois) die „Deduktion des Kategorischen Imperativs“. Diese Deduktion, so seine Kritik, sei zirkulär, weil sie „letztlich unser Bewusstsein nach der Vorstellung moralischer Gesetze zu handeln voraussetzt“. In der KpV wird Kant das Projekt einer „Kritik der reinen praktischen Vernunft“ und damit die Deduktion in GMS III verabschiedet“ (105), weil eine Kritik der praktischen Vernunft das reine praktische Vermögen selbst nicht zu kritisieren braucht. – Paul Guyer (Brown University, Rhode Island) findet das entscheidende Argument von GMS III in 452,7–22. „Kants Argument ist, dass wir *wirklich* [...] Vernunft in uns *finden*, dass Vernunft reine Selbsttätigkeit ist [...], anders gesagt, dass

wir frei sind, und darum autonom oder dem sittlichen Gesetz unterstehen“ (130). – „Als rationale Akteure können wir nicht umhin, uns praktische Freiheit zuzuschreiben, weil wir frei überlegen können“ (149). In diesem Sinne darf Kants Argument aus dem Freiheitsbewusstsein nicht verstanden werden (*Christoph Horn*, Universität Bonn), denn ich kann *ex post* zu der Einsicht gelangen, dass mein Urteil durch unbewusste Neigungen und damit durch den empirischen Kausalzusammenhang bestimmt war. Nur „die praktisch-nötigenden Gründe, die durch kategorische Imperative an uns herangetragen werden“, entstammen „tatsächlich der intelligiblen Welt“ (152).

Die fünfte Sektion von GMS III „Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“ wird „fast immer als bloßes Anhängsel ohne eigene argumentative Funktion betrachtet“ (157). *Heiko Puls* (Universität Hamburg) legt deshalb „einen vollständigen Kommentar zu diesem Abschnitt vor“ (158). Er kommt zu dem Ergebnis, dass er von großer Bedeutung für das Verständnis der Sektionen 1 bis 4 ist, besonders für die Auflösung des Zirkelverdachts in Sektion 3. Kant bestimmt nicht nur die Funktion des transzendentalen Idealismus von Sektion 3 genauer, „sondern er definiert auch das Verhältnis zwischen der Vernunftidee der Freiheit und dem in den Sektionen 2–4 opak gehaltenen Begriff eines sittlichen Bewusstseins des Menschen präziser als in den vorherigen Sektionen“ (158). – „Die meisten Kommentatoren“, so der Vorwurf von *Frederick Rauscher* (Michigan State University), „die die Deduktion diskutieren, [...] vernachlässigen Kants eigene Reflexionen über den Status und die Ergebnisse der Deduktion“ (215). Kant, so das Ergebnis von Rauschers Interpretation der Sektion 5, „argumentiert dafür, dass der Abschluss der Deduktion des Sittengesetzes in *Grundlegung* III recht begrenzt ist [...]. Die Frage: ‚wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?‘, ist nach Kants Meinung nicht vollständig beantwortbar [...]. Er gibt nur eine partielle Erklärung und räumt ein, dass ein bedeutender Teil der vollständigen Erklärung ganz unbegreiflich sei“ (227 f.). – Kants Ziel in der GMS ist die „Aufsuchung“ und „Festsetzung“ des obersten Moralprinzips. Die Aufsuchung besteht in der Formulierung des Kategorischen Imperativs. „Aber wie genau“, so fragt *Oliver Sensen* (Tulane University, New Orleans), „sieht die Begründung oder Festsetzung des obersten Moralprinzips aus?“ Der Kategorische Imperativ könnte einem absoluten Wert dienen, „oder Kant könnte das Moralgesetz der Autonomie der Vernunft zuschreiben“ (232). Auch in der *Grundlegung*, so die These, begründe Kant den Kategorischen Imperativ nicht durch den Rückgriff auf einen Wert, aber das, was er sagen will, komme erst in der KpV deutlich zum Ausdruck. „Wenn es Freiheit gibt“, so die Begründung der GMS, dann „gibt es auch ein Moralgesetz; nun haben wir Grund anzunehmen, dass alle vernünftigen Wesen frei sind, also gibt es das Moralgesetz.“ Aber warum soll man diesem Gesetz selbst mit Abbruch der Neigungen Folge leisten? Man soll es deshalb, „weil der Kategorische Imperativ nicht aus der Sinnenwelt entstammt, sondern aus dem, was man selbst hervorbringt, oder aus seinem eigentlichen Selbst“ (245); weil „der Mensch als intelligibles Wesen“ wichtiger ist „als der Mensch der Erscheinung“ (231). Auch in der KpV argumentiert Kant: Wenn es Freiheit gibt, gibt es auch ein Moralgesetz usw. Dennoch besteht ein Unterschied; der Untersatz, die Annahme der Freiheit, wird anders gerechtfertigt. Während Kant sie in der GMS „mit dem Selbstverständnis einer vormoralischen Vernunft begründet, rechtfertigt er die Annahme in der zweiten *Kritik* durch das Bewusstsein des moralischen Gesetzes oder das Faktum der Vernunft“ (248). – In der Frage, warum der Kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist, habe sich, so stellt *Michael Wolff* (Universität Bielefeld) fest, „in den letzten Jahrzehnten die Meinung durchgesetzt, eine einheitliche Antwort Kants zu dieser Frage gebe es gar nicht“; GMS und KpV „werden meist so verstanden, als habe Kant in dieser Frage einen tiefgreifenden Meinungswechsel vollzogen“; Kant habe den Gedanken einer Deduktion des Moralprinzips aufgegeben zu Gunsten der Behauptung, die Gültigkeit dieses Prinzips sei ein bloßes Faktum. „Dieses Verständnis halte ich für falsch“ (257). In einem ausführlichen Kommentar zu den einzelnen Sektionen von GMS III beschreibt Wolff die Struktur der Argumentation, mit der Kant die Gültigkeit des obersten Prinzips der Moralität nachweist. „Die Frage, ob dieser Nachweis gelungen ist, ist nicht leicht zu beantworten.“ Das liegt daran, dass Kants Argumentation „in ihrer Struktur und ihrem Gehalt schwer zu durchschauen ist“, denn Kant setzt beim Leser „eine genaue Kenntnis seiner ‚Transzendentalen Methodenlehre‘ vom 1781 voraus [...]. Vor allem in dieser Vo-

raussetzung liegen die von Dieter Henrich [...] gesuchten „Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnitts“ (260).
F. RICKEN SJ

JACOBS, WILHELM G., *Johann Gottlieb Fichte*. Eine Einführung. Berlin: Suhrkamp 2014. 158 S., ISBN 978-3-518-29698-1.

ZÖLLER, GÜNTER, *Fichte lesen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2013. XV/119 S., ISBN 978-3-7728-2241-4.

Zwei Jubiläumsjahre liegen hinter uns: 2012 jährte sich der Geburtstag Fichtes zum 250. Mal, 2014 gedachte man seines Todes vor 200 Jahren. Aus diesem Anlass erschienen – neben Biographien und anderen Schriften – zwei kurze, präzise, äußerst hilfreiche neue Einführungen in Fichtes Philosophie: von Günter Zöllner und von Wilhelm G. Jacobs. Beide Autoren sind verschiedentlich als Herausgeber von Werken Fichtes aufgetreten, verfügen also über beste Textkenntnisse. Und beiden gelingt es, die wesentlichen Punkte der Philosophie Fichtes in lebendiger Sprache für einen breiteren Kreis zugänglich zu machen. Unter dieser Hinsicht werden die Bücher hier vorgestellt: Wo liegen ihre Stärken, wo ihre Grenzen für eine erste Kontaktaufnahme mit Fichte? Wie können sie das Lernen und Lehren seiner Gedankengänge erleichtern und unterstützen?

Fichte gilt, gelinde gesagt, als schwer zugänglich, manchen vielleicht als unlesbar. Jacobs (= J.) wie Zöllner (= Z.) sind sich dieser Schwierigkeiten bewusst. Sie reflektieren jeweils auf die eigentümliche sprachliche Verfasstheit von Fichtes Philosophie und benennen sein Ringen um eine adäquate Ausdrucksweise (vgl. J., 8; Z., 1 f., 8 f., 53). Dabei betonen sie, dass es Fichte in jeder Phase seines Schaffens gerade auf Verständlichkeit angelegt hatte. Fichte hat nicht einfach eine Reihe an Büchern produziert, die widerspruchslos gelesen werden sollten. Er hat vielmehr im universitären und im sogenannten populären Kontext versucht, Menschen zum Selbstdenken anzuregen. Seine Sprache war vor allem gesprochene Sprache und daher experimentell, dialogisch, in ihren Begrifflichkeiten revidierbar. Wenn wir heute seine Werke lesen und seine Positionen diskutieren, gilt es, diesem Umstand Rechnung zu tragen – und von diesem Hintergrund womöglich unsere eigene philosophische Praxis zu überdenken.

J. schafft es bereits auf den ersten Seiten seiner Einführung, ein lebendiges Bild des jungen Fichte entstehen zu lassen: die beglückende Begegnung mit Kants Philosophie der Freiheit, die glücklichen Begebenheiten um die Veröffentlichung der „Offenbarungsschrift“, das einsichtige und zielstrebige Abarbeiten an skeptizistischen Einwänden gegen eine neue, kritische Grundlegung der Philosophie in der „Aenesidemus-Rezension“ (vgl. J., 11–18). Als grandios dürfen die Ausführungen über die Anfangsparagraphen der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ (= GWL) gelten (vgl. J., 31–50). J. erläutert die Absicht der GWL, den gewissen Grund des Wissens freizulegen und den systematischen Aufbau der Wissenschaftslehre Schritt für Schritt nachzuvollziehen. Insbesondere der 2. und 3. Grundsatz der GWL werden leicht fasslich erläutert. Analog zum 1. Grundsatz wird vorgefunden – nicht abgeleitet –, was Wissen konstituiert: nach der einseitigen Selbstgewissheit des „Ich bin ich“ nun die Gegenständlichkeit in ihrer Differenziertheit („Nicht-Ich“) sowie die wechselseitige Angewiesenheit endlichen Bewusstseins auf endliches Gewusstes („teilbares Ich“/„teilbares Nicht-Ich“). Leider verzichtet J. auf eine Besprechung der weiteren Paragraphen der GWL, die unter anderem den Gedanken der „Wechselbestimmung“ stark machen. Meines Erachtens wäre eine Darstellung der frühen Wissenschaftslehre aus einem Guss – gerade in dem Stil, den J. so brillant beherrscht – für heutige Studierende der Philosophie von großem Nutzen gewesen. Die verschiedenen späteren Anläufe in den sogenannten „Einleitungsschriften“ von 1797/98 (vgl. J., 60–76) oder gar im „Sonnenklaren Bericht“ von 1801 (vgl. J., 103–110) hätten möglicherweise kürzer ausfallen können. Gut ist allerdings, dass J. mehrfach auf den Begriff der „intellektuellen Anschauung“ eingeht und ihn gegen Missverständnisse abschirmt: im Kontext der GWL (vgl. J., 37 f.), der „Wissenschaftslehre nova methodo“ (vgl. J., 67–76) sowie im „Sonnenklaren Bericht“ (vgl. J., 107 f.).

Wichtig sind J. die praktische Grundierung der Wissenschaftslehre (vgl. J., 60) und die Konsequenzen, die sich daraus für die im engeren Sinne praktische Philosophie ergeben.

Fichte hat sie insbesondere in der „Grundlage des Naturrechts“ ausgearbeitet (vgl. J., 51–59). Das Recht basiert auf der Struktur der Wirklichkeit als einem Raum der Begegnung endlicher, leibhafter Freiheitswesen, die sich zur wechselseitigen Anerkennung auffordern. J. unterstreicht, dass Fichte der erste in der Geschichte der Philosophie war, der solche Gedanken entwickelt hat, und sieht darin seine „größte Leistung“ (J., 59). Zurückhaltender äußert er sich zum „System der Sittenlehre“: in seiner Moralphilosophie, insbesondere bei der Frage nach dem Wesen des Bösen, erreiche Fichte nicht das durch Kant vorgegebene Niveau (vgl. J., 81–83).

Der Atheismus-Streit von 1798/99 und die darauf folgende Entlassung als Professor bedeuten einen radikalen Einschnitt im Leben Fichtes. Insgesamt nimmt J. zwar eine Kontinuität zwischen dem früheren und dem späteren Fichte an. Doch scheint der Zauber verfliegen zu sein. Auch die Vorgehensweise der besprochenen Einführung wandelt sich. Es folgt nämlich eine Reihe von Kommentaren zu verschiedenen Texten. Zweifelsohne tragen sie zu einem differenzierten Verständnis bei, so zum Beispiel bezüglich der umstrittenen „Reden an die deutsche Nation“ (vgl. J., 124–137). Wer aber am Zusammenhang der Spätphilosophie Fichtes interessiert ist und daran, was aus heutiger Perspektive für oder gegen sie sprechen könnte, wird weniger fündig.

Der Fichte-Band von Günter Zöllner gibt bereits mit dem Inhaltsverzeichnis einen guten Überblick über das weitere Vorgehen. Auf einige Informationen zu Fichtes Biographie folgt eine Kontextualisierung; der Ausgangspunkt Fichtes ist nicht zu lokalisieren, ohne das durch Kant, Reinhold, Jacobi sowie die skeptizistischen Anfragen von Salomon Maimon und „Aenesidemus“-Schulze erzeugte Kraftfeld zu verstehen. Gerade für Leser, die mit der klassischen deutschen Philosophie erst anfänglich vertraut sind, dürfte dieses Kapitel hilfreich sein (vgl. Z., 13–21). Anschließend geht Z. in drei systematischen Schritten vor: Zuerst wird die frühe Wissenschaftslehre mit ihren theoretischen und praktischen Aspekten vorgestellt (vgl. Z., 22–46); es folgt der Nachvollzug der Gedanken, die Fichte zur Transformation der Wissenschaftslehre bewegen haben (vgl. Z., 47–74); schließlich werden unter dem Namen einer „Philosophie der Zukunft“ die einzelnen Felder verhandelt, die sich auf der Basis der erneuerten Grundlegung ergeben (vgl. Z., 75–101). Dieser Aufbau ist interessant, denn er offenbart eine andere Gewichtung, als man sie gewohnt ist. Bei Z. klappt das Fichte-Bild nicht in zwei etwa gleich große Teile auseinander: Hier ist der Atheismus-Streit nicht als der große Einschnitt benannt, er wird nur mit einem Satz erwähnt (vgl. Z., 47); und die Präsentation der sogenannten Spätphilosophie Fichtes umfasst mehr als doppelt so viele Seiten als die der frühen Position der Jahre in Jena.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Entscheidung im Detail? Mit Blick auf den frühen Fichte macht Z. erstaunlich wenig Aufhebens vom „absoluten Ich“ an der Spitze der GWL. Vielmehr steht das endliche Selbstbewusstsein mit seinen theoretischen und praktischen Bezugnahmen im Vordergrund. In diesem Teil gibt es viele sachliche Übereinstimmungen zwischen Z. und J. – auch in der positiven Bewertung der Leistung der Rechtsphilosophie einerseits, der Problematisierung der Moralphilosophie andererseits (vgl. Z., 33–38).

Die große Stärke von Z.s Darstellung liegt im Mittelteil. Ihm gelingt es, die Transformation der Wissenschaftslehre in den Debatten-Kontext nach 1800 einzubetten und so zu verdeutlichen, wie Fichte kontinuierlich versucht, die kritischen Anstöße seiner Zeitgenossen, insbesondere diejenigen Jacobis und Schellings, in den eigenen Entwurf einzuarbeiten. Auch platonische und spinozanische Motive gewinnen so an Bedeutung. Z. sieht darin nicht den Rückfall in eine vorkritische Metaphysik und damit auch nicht eine „Kehre“ in Fichtes Denken, sondern vielmehr eine Konsequenz in der Bearbeitung von Sachproblemen (vgl. Z., 49–52). So akzeptiert Fichte Schellings Einwand gegen die Rede vom „absoluten Ich“ zu Gunsten einer stärkeren Betonung des präreflexiven Grundes des Wissens, welcher besser als „Sein“ oder als „das Absolute“ angesprochen wird. Gegen Schelling beharrt er aber darauf, dass es um eine Begründung des Wissens geht, nicht um einen zusätzlichen Ansatz daneben bei der unbewussten Natur (vgl. Z., 55–58). Hier erweise sich die Treue des späten Fichte zu seinen früheren Überzeugungen (vgl. Z., 63–66).

Im letzten Teil folgt eine Sichtung der diversen Felder der Philosophie, denen sich Fichte vor allem in populären Vorträgen und Schriften gewidmet hat. Das Problem der

„Reden an die deutsche Nation“ erblickt Z., anders als J., nicht in ihnen selbst, sondern einzig in der „adaptive[n] und manipulative[n] Rezeption [...] im Umfeld des Ersten und Zweiten Weltkriegs“ (Z., 88). Gegen allzu fromme Indienstnahmen des späten Fichte betont er, dessen „Rückgriff [...] auf Religion und Theologie“ sei lediglich „politisch orientiert und rechtlich motiviert“ (Z., 98).

Für beide Einführungen ist festzuhalten, dass sie ihrer Aufgabe, einen ersten Kontakt mit Fichtes Philosophie zu ermöglichen, in vorzüglicher Weise gerecht werden. J. und Z. können gut erklären. Beim frühen Fichte hat die Einführung von J. Vorteile auf ihrer Seite, beim späteren Fichte diejenige Z.s. Erfreulich ist, dass es beiden gelingt, die verbreiteten Vorurteile vom Totalitätswahn des neuzeitlichen Subjekts und von der Hybris der Protagonisten einer idealistischen Philosophie zu zerstreuen. Sie machen deutlich, wie sehr Fichte an der pluralen Verfasstheit unserer Erfahrungswelt, an uns selbst als endlichen, leibhaften Subjekten, an der sorgfältigen Klärung unserer Erkenntnisansprüche und Handlungsmotive gelegen ist. Nach meinem Geschmack ist in beiden Einführungen lediglich ein kleiner Wermutstropfen zu bemerken: Es wird nicht auf die direkte Wirkung Fichtes auf seine Zeitgenossen eingegangen, die ihn insbesondere zum Vater der philosophischen Frühromantik gemacht hat; einige wenige Hinweise hätten hier der Sache gutgetan, und zwar nicht nur der historischen, sondern auch der argumentativen.

Bei der Bereitstellung von Hilfsmitteln, die eine Einführung gerade für Studierende bieten sollte, punktet Z.: Er gibt erstens einen Zitierschlüssel an, sodass man anhand der Ziffern für Reihe, Band und Seitenzahl der kritischen Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften umgehend den Titel des zitierten Textes auffinden kann (vgl. Z., XIII–XV); zweitens bietet er am Ende jedes Kapitels kommentierte Literaturangaben zum behandelten Themenkomplex, in denen neben deutschen und englischen Beiträgen auch solche der französischen und italienischen Forschung angeführt werden. Damit dürfte nicht nur Studierenden der Einführungsphase geholfen sein, sondern auch solchen, die die Auseinandersetzung mit Fichte vertiefen möchten. Bedauerlich ist jedoch, dass die Belege für Schelling und Jacobi ihrerseits nicht generell nach den neuen kritischen Ausgaben angeführt werden.

Nach dem Erscheinen der beiden hier besprochenen Bücher darf man frohgemut feststellen, dass wir heute über einen ganzen Strauß exzellenter Einführungen zu Fichte verfügen: die schon etwas ältere von Peter Rohs (1991), die entsprechenden Passagen in „Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant“ von Walter Jaeschke und Andreas Arndt (2012), und nun auch Zöllner (2013) und Jacobs (2014). Damit steht Fichte – wer hätte das gedacht – auf einmal besser da als Schelling oder Hegel. Weder Studierende noch Lehrende dürften angesichts dieser Lage ferner eine Ausrede dafür finden, Fichte nicht zu lesen, nicht zu durchdenken und zu diskutieren. Und wenn sie es anfangen, dann werden sie merken, dass zumindest manches an dieser Philosophie gar nicht verquer, sondern erstaunlich einleuchtend ist.

TH. HANKE

WINTER, MAX, *Hegels formale Geschichtsphilosophie* (Philosophische Untersuchungen; 38). Tübingen: Mohr Siebeck 2015. XVII/209 S., ISBN 978-3-16-153511-6.

Hegels Geschichtsphilosophie gehört, wie Winter (= W.) unumwunden einräumt, seit jeher zu den umstrittensten Teilen seines Denkens. Das allgemeine, keineswegs nur wissenschaftlich begründete „Unbehagen angesichts der Rede von einer Weltgeschichte, der Einführung teleologischer Muster in historische Kontexte oder die Relativierung des individuellen Einflusses auf geschichtliche Ereignisse“ (XI) können diese Entwicklung, die sich bis hinein in Ricœurs durchaus wohlwollenden Verzicht auf Hegel durchhält, aber nur zum Teil erklären. Die Skepsis scheint auch insofern berechtigt, als Hegel selbst in populärwissenschaftlichen Vorlesungen wiederholt Argumentationsebenen vermengt und dabei zu terminologischen Ungenauigkeiten (vgl. 47 f.; 115; 159 und 175) neigt, die ihm den zweifelhaften Ruf eines spekulativen Geschichtsdenkens eingetragen haben. Analysen, die sich primär auf die *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte*, die entsprechenden Paragraphen aus der Rechtsphilosophie und der Enzyklopädie beziehen, verstärken diese Tendenz noch zusätzlich. Eine kritische Rekonstruktion des hegelischen Geschichtsdenkens, die trotz zahlreicher Untersuchungen bisher aussteht, müsste nach

W. daher mit einer sachlich begründeten Verlagerung in der Textauswahl einhergehen. Zum einen wäre der Begriff des Erkennens stark zu machen, und zum anderen hätte die Frage nach der ontologischen Struktur des Gegenstandes wie auch des Subjektes geschichtlicher Erkenntnis in den Blick genommen zu werden (vgl. XIII) – zwei Aufgaben, die unweigerlich auf die entsprechenden Abschnitte der *Wissenschaft der Logik* verweisen (vgl. 109).

In der Geschichtsphilosophie werden gegenwärtig zwei Ansätze vertreten, die relativ unvermittelt nebeneinander bestehen. Aus diesem Grund erscheint es ratsam, in einem ersten Schritt das Problembewusstsein für die Spannungen zwischen einer Epistemologie der Geschichte und einer Theorie der Geschichtlichkeit, die nur um den Preis einer „misslichen Verkürzung ihres jeweiligen Erklärungsanspruches“ (XI) voneinander absehen könnten, zu schärfen und so eine tragfähige Basis für eine Rekonstruktion von Hegels formalem Geschichtsdenken zu gewinnen. Ausgehend vom Neukantianismus werden in einem knappen Aufriss (vgl. 1–32) die grundlegenden Charakteristika der analytisch-wissenschaftstheoretischen und der hermeneutischen Traditionslinie skizziert. Damit lässt sich zum einen im Anschluss an C. Danto jede Frage nach einer materialien beziehungsweise substantialistischen Geschichtsphilosophie, insofern es sich dabei letztlich nur um eine Geschichtserzählung handelt, als Scheinproblem entlarven (vgl. 4; 15 f. und 30). Zum anderen kann eine formale Geschichtsphilosophie im engen Sinne als Wissenschaftstheorie – die vor allem die angloamerikanische Debatte prägt (vgl. 15–19) – von einer solchen im weiteren und damit nach W. im eigentlichen Sinne, die erkenntnistheoretische Reflexionen (Teil II) mit der Frage nach der Geschichtlichkeit menschlicher Identität (Teil III) verbindet (vgl. 5; 19; 30 und 35 f.), abgegrenzt werden. Auf Basis dieser Einsicht versucht die vorliegende Studie, die zentralen Bestandteile von Hegels eigentlicher, nach W. formaler Geschichtsphilosophie zusammenzutragen und ihren Argumentationsgang zu rekonstruieren. Dieses mehrstufige Verfahren muss zugleich auf kritische Distanz zu Hegels prominenten historischen Darstellungen in den Vorlesungen gehen, ohne dabei einem Antirealismus huldigen zu wollen (vgl. 31 un 19).

Um „die Umriss einer Theorie historischen Erkennens [...] rekonstruieren“ (35) zu können, gilt es, vorab den vermeintlich bloß rezeptiven Charakter historischen Erkennens als positive Wissenschaft kritisch zu würdigen und das Verhältnis von Geschichtsschreibung zur Philosophie anhand der Unterscheidung Nachdenken / Denken näher zu präzisieren. Geschichte ist nach W. weder einfach Repräsentation von Gewesenen noch kann sie ihre Wissenschaftlichkeit allein auf empirische Daten ohne jegliche begriffliche Ordnung stützen – weshalb auch ihre Charakterisierung als positive Wissenschaft vielschichtiger auszufallen hätte (vgl. 42 f.). Damit wurden bereits grundlegende Weichenstellungen für die kritische Rekonstruktion einer Theorie historischen Erkennens (35–109) vorgenommen. Zum einen erlauben die von W. herausgearbeiteten Differenzierungen, Fakten beziehungsweise Ereignisse zwar nicht naiv unmittelbar, aber doch als gegeben ernst zu nehmen, zum anderen sollen in weiterer Folge „die implizit theoretischen Voraussetzungen der Wissenschaft“ (43) nach und nach begrifflich eingeholt werden, um die Geschichtsschreibung als spezifische, dabei keineswegs radikal konstruktivistische Erkenntnisleistung (vgl. 48 und 82) entfalten zu können. Ursprüngliche, reflektierte und philosophische Geschichte sind folgerichtig primär unter systematischer Rücksicht und nicht als Epochen geschichtlichen Erzählens in den Blick zu nehmen. Die dabei zu Tage tretenden Parallelen zwischen den drei Weisen der Geschichtsschreibung und den drei Grundformen des *Theoretischen Geistes* – Anschauung, Vorstellung und Denken – sind durchaus nicht zufällig, sondern auf Grund der Vergleichbarkeit der Problemstellung von systematischer, wenn auch – streng genommen – nur von bedingt tragfähiger Bedeutung (vgl. 49 und 52–55). In einem zweiten vorbereitenden Schritt kommt W. auf den grundlegenden Zusammenhang von Anschauung und Zeit als abstrakteste Form der Äußerlichkeit (vgl. 57 und 61) zu sprechen. Insofern das Bild der Erinnerung als erste Form der Aneignung einer Anschauung als nichtsprachliches Geschehen zu unmittelbar und damit subjektiv zufällig, ja geradezu willkürlich bleibt, kann sie – anders als das Gedächtnis – nicht als Ausgangspunkt der Geschichtsschreibung in Betracht kommen (vgl. 57 f. und 68).

Die *ursprüngliche* Geschichte, die näherhin als *mnemosyne* bestimmt wird und damit an die Definition des produktiven Gedächtnisses anschließt, kann nach W. als „strukturell erster Erkenntnisakt“ (69) und damit zugleich „als erste Stufe einer komplexen Erkenntnistheorie der Geschichte“ (78) aufgefasst werden. Erscheinen Inhalte in der Erinnerung als bloß gegeben, werden sie im Gedächtnis über eine Kette von Akten der Veräußerlichung und produktiven Versprachlichung in eine allgemeine Form gebracht, die für eine wissenschaftliche Reflexion zugänglich ist (vgl. 69–75 und 78). Der entsprechende Erkenntnisprozess ist nicht nur strukturell zu verstehen, sondern wesentlich geprägt durch „die Negativität der Zeit, die sich im Vergehen der unmittelbaren Gegenstände des Erkennens zeigt“ (78; vgl. 117). Daran anknüpfend arbeitet W. in einem zweiten Schritt heraus, inwiefern sich die *reflektierende* Geschichte auf das Modell eines formalen Verstandesdenkens, das insbesondere in der Logik (vgl. 82) ausgearbeitet wird, stützen kann. Die Arten der Geschichtsschreibung – Kompendium, pragmatische beziehungsweise verständige und kritische Geschichte sowie schließlich die Spezialgeschichte – bilden zusammen nicht nur den konkreten Rahmen eines synthetischen Erkennens, innerhalb dessen „die allgemeinen Bestimmungen [...] sukzessive explizit“ (85) gemacht werden müssen; sie lassen sich zudem mit einzelnen Momente der Verstandessystematik in Beziehung setzen (vgl. 81 und 83). Dabei wird deutlich, dass Geschichte nie isoliert von ihrer Erkenntnis und den sie leitenden Bestimmungen betrachtet werden kann – weshalb es Geschichte, genau genommen, auch nur als Geschichtsschreibung gibt (vgl. 93). Eine recht verstandene Geschichtsphilosophie ist vor diesem Hintergrund als genuin wissenschaftstheoretisches Unternehmen zu betrachten, im Rahmen dessen „der systematische Zusammenhang derjenigen Begriffe expliziert [wird], die sich als bestimmend für die Erkenntnis der Geschichte erwiesen haben und von deren Auswahl und korrekter Formulierung die Darstellung der gesamten Geschichte und mithin die Geschichte selbst abhängt“ (93). Die *philosophische* Geschichte als „denkende Betrachtung“ (95) hätte den geschichtswissenschaftlichen Theoremen im Begriff der Freiheit einen theoretischen Halt und systematischen Angelpunkt zu geben (vgl. 96) und wäre mithin klar von jedem bloß positivistisch-repräsentationalistischen Geschichtsverständnis – das theoretisch unterbestimmt bleiben muss – abzugrenzen (vgl. 97). Allerdings wirft eine solchermaßen philosophisch geleitete Geschichtserkenntnis die Frage nach dem Status der Empirie in aller Schärfe auf – eine Problematik, die in der Unterscheidung Fakten / Fiktion (vgl. 97–104) und Richtigkeit / Wahrheit (vgl. 104–108), die in der Tätigkeit des Historikers durchaus kritisch-konstruktiv aufeinander verwiesen sind, greifbar wird.

Der dritte Hauptteil (113–167) fragt, warum der Mensch Geschichte hat beziehungsweise wie ihr „ontologischer Status“ (113; vgl. 118) zu bestimmen wäre. Um die Grundlinien der „Konzeption einer Geschichtlichkeit subjektiver Identität“ (XV; vgl. 115) herausarbeiten zu können, müssen die „direkten Bezüge zwischen einer zeitlich zu verstehenden Vergänglichkeit und den Formen der Negativität“ (117) in der Seinslogik skizziert werden. Ausgehend von der kritischen Funktion der Logik unternimmt W. daher den Versuch, über die Negativität und ihren Zusammenhang mit der Zeit „die geschichtliche Dimension der Logik“ (122; vgl. 120) und damit „die konstitutive Rolle des Vergehens“ (123) aufzuweisen. Die relevanten seinslogischen Bestimmungen sollen so auf diejenigen der hegelschen Zeitphilosophie bezogen werden, dass sich „Sein und Zeit insgesamt als Formen des Vergehens“ (118; vgl. 129–132) erschließen lassen. Am Übergang von der Seins- zur Wesenslogik schlägt die Dynamik der Vergänglichkeit in selbstbezügliche Negativität um und macht den Weg zur „Genese einer geistigen Relation“ (117; vgl. 149) frei, die uns nach W. erlaubt, der „*natürlichen* Zeit eine *geistige* Zeit [...] die sich durch ein Verhalten zum Vergehen auszeichnet“ (133; vgl. 145 und 154–159), an die Seite zu stellen. Auf dieser Basis kann schließlich auch „die strukturelle Identität von Zeit und Subjektivität“ (149; vgl. 151 und 154), die eine reflexiv durchgearbeitete, gesättigte Erfahrung von Zeit und damit letztlich von Geschichte überhaupt erst möglich macht, thematisiert werden. In einem letzten Schritt zeigt W. auf, inwiefern „die Konstitution subjektiver Identität [...] als fundamental zeitlich und damit geschichtlich“ (159) gedacht werden muss – weshalb Hegel zu Recht als Entdecker der Geschichtlichkeit gelten darf (vgl. 160; XII). Rückblickend lässt sich festhalten, dass letztlich die Struktur

der menschlichen Subjektivität den Maßstab für die Objektivität historischer Erkenntnis abgibt und deshalb auch die Geschichtlichkeit konstitutiv mit der Geschichtsschreibung verbunden ist (vgl. 166). Werden zudem Freiheit und Vernunft als die beiden Aspekte „geschichtliche[r] Subjektivität zusammengenommen, so zeigt sie sich sowohl als ontologische Voraussetzung der Geschichte wie als epistemologische Bedingung ihres Erkennens“ (167) – womit Geschichtlichkeit zugleich die hegelsche Antwort auf den wiederholt geäußerten Verdacht einer Entfremdung zwischen erkennendem Subjekt und Historie wäre.

Abschließend bleibt noch ein kurzer Blick (171–192) auf eine recht verstandene Realgeschichte und damit auf die bei Hegel nur unzureichend behandelte, hoch problematische und missverständliche „Verschränkung von Theorie der Geschichtlichkeit und Systematik der Weltgeschichte“ (171) – wobei das „resignative Moment der Geschichte“ (172), i. e. ihr systematischer Ausgang von Erfahrungen der Vergänglichkeit, des Leides, der Trauer und der Sinnlosigkeit, das Negative nach W. gerade nicht unter dem Deckmantel der Freiheit oder des Fortschrittes verbirgt, sondern eher noch radikalisiert. Auf dieser Folie erhält nicht nur die Formel von der Weltgeschichte als Weltgericht eine ungewohnt neue Schärfe: Auch die Geschichtserkenntnis selbst „trägt unverkennbar resignative Züge“ (184), die uns unerbitlich auf unsere beklagenswerte Zerbrechlichkeit verweisen, die selbst vor menschlichen Institutionen nicht Halt macht.

Mit der vorliegenden Untersuchung gelingt W. eine beeindruckende und überzeugende Rekonstruktion von Hegels Geschichtsdenken, die bisherige Vorbehalte überwindet und unerwartete Perspektiven eröffnet. Das ist nicht zuletzt einer profunden Kenntnis der Schriften Hegels geschuldet, die es W. erlaubt, klassische Rezeptionsmuster zu durchbrechen und geschichtsphilosophische Passagen im Licht der Logik systematisch neu zu interpretieren. Die Kapitel sind in ihrem Aufbau klar strukturiert, sodass der Leser den einzelnen Entwicklungsschritten der Argumentation gut folgen und sie in ihren Werkbezügen verorten kann. Darüber hinaus weitet die Bezugnahme auf die Debatten um materiale und formale, analytisch-formalistische und hermeneutische Ansätze der Geschichtsphilosophie den Blick für größere Zusammenhänge und schärft damit zugleich das Bewusstsein für Problemüberhänge aktueller geschichtsphilosophischer Entwürfe. Hegels formale Geschichtsphilosophie, die eine Theorie historischen Erkennens mit einer Analyse der Geschichtlichkeit menschlicher Identität verbindet, ließe sich folgerichtig auch als konstruktiv-kritischer Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion lesen – eine Aufgabe, die den Rahmen der vorliegenden Studie gesprengt hätte. Ihr großes Verdienst besteht darin, Hegels Geschichtsdenken gleichermaßen kritisch und systematisch aufgearbeitet zu haben.

P. SCHROFFNER SJ

STEIN, EDITH, „*Freiheit und Gnade*“ und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937)*. Bearbeitet und eingeführt von Beate Beckmann-Zöller und Hans Rainer Sepp (Edith Stein Gesamtausgabe; Band 9). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2014. CXXXIX/380 S., ISBN 978-3-451-27379-7.

Mit dem hier besprochenen Band (= FG), der mit Personen- und ausführlichem Sachregister versehen ist, liegt seit dem Spätjahr 2014 die auf 27 Bände (davon zwei Doppelbände) angelegte Edith Stein Gesamtausgabe (= ESGA) vollständig vor. Das Gesamtprojekt geht hinsichtlich des edierten Manuskriptbestandes sowie des kritischen Anmerkungsapparates deutlich über die Edith-Stein-Werke (ESW, 18 Bände, 1950–1998) bzw. Veröffentlichungen an anderer Stelle hinaus, sodass sich nunmehr völlig neue Möglichkeiten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Œuvre Steins ergeben. Die ESGA beinhaltet u. a. die autobiographische Schrift „Aus dem Leben einer jüdischen Familie“ (ESGA 1), ein an die 1.000 Schriftstücke umfassendes Briefcorpus (ESGA 2 bis 4), die Dissertation „Zum Problem der Einföhlung“ (ESGA 5), „Eine Untersuchung über den Staat“ (ESGA 7), die Hauptschrift „Endliches und ewiges Sein“ (ESGA 11/12), einen Band mit Texten zur Frauenfrage (ESGA 13), geistliche Texte (ESGA 19 und 20), die Spätschrift über die Mystik des Johannes vom Kreuz (ESGA 18) sowie Steins Übersetzungen von Werken John Henry Newmans, Thomas von Aquins und Alexandre Koyrés (ESGA 21 bis 27).

Die Beiträge in FG entstammen vorwiegend der Zeit von 1921 bis 1932; außerdem liegen eine Buchbesprechung aus dem Jahre 1920 sowie weitere aus den 1930er Jahren vor. Im Anhang sind Steins Ausarbeitungen von Texten ihres philosophischen Lehrers Edmund Husserl (1917) abgedruckt. In der vorliegenden Rez. werden die in FG enthaltenen Texte jeweils gemeinsam mit den dazu gehörenden Erläuterungen der Bearbeiter besprochen; im Band selbst sind die Einführungen den Primärtexten *en bloc* vorangestellt. Die Texte (vgl. nachfolgende Nummerierung) 1, 5, 8–10, 15 sowie diejenigen des Anhangs wurden von *Hans Rainer Sepp*, 2–4, 6, 7 und 11–14 von *Beate Beckmann-Zöller* bearbeitet.

1. Besprechung von Gertrud Kuznitsky: „Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewusstsein“, 1920. Stein geht hier vor allem auf Fragen ihres persönlichen Interesses ein, nämlich der Struktur der Person sowie des Idealismus-Realismus-Problems.

2. Vorwort zu Adolf Reinach: „Über das Wesen der Bewegung“, 1921. In den wenigen Absätzen ihres Vorwortes (7) thematisiert Stein ihre editorische Tätigkeit für die posthume Drucklegung von Reinachs fragmentarischer Bewegungslehre. Für Beckmann-Zöller (XV–XXII), die unter anderem den Kontext von Steins Verhältnis zu Adolf und Anne Reinach erläutert, dokumentiert dieses Vorwort die „Breite des philosophischen Schaffens in Steins Früh- und Übergangsphase, ihre Lösung aus der engeren Zusammenarbeit mit Husserl und den Übergang in eigenständigere Projekte.“ (XXII)

3. „Freiheit und Gnade“, 1921. Dieser erste explizit religionsphilosophische Text (8–72) Steins, wenige Monate vor ihrer Taufe entstanden, zählt mit 6./7. zu den zentralen Arbeiten in FG. Obwohl für die Stein-Forschung hochrelevant, wurde er wegen fehlerhafter Titulierung und Datierung in ESW VI lange Zeit kaum rezipiert (XXIII). In Kapitel I, „Natur, Freiheit und Gnade“ (10–27), analysiert Stein das seelische Leben des Menschen. Auf einer ersten Ebene, dem „natürlich-naiven Seelenleben“ (10–11), sei der Mensch ein primär Reagierender, der nicht frei, sondern passiv handle. Ein im eigentlichen Sinne selbstbestimmtes Leben sei nur im Rückgriff auf den bewussten Einsatz der persönlichen Freiheit möglich, doch gelte: „Das freie Subjekt muss [...], um mit seiner Freiheit etwas anfangen zu können, [...] sich an ein Reich binden“ (13), das heißt an eine geistige Sphäre, die von einer Person, idealerweise von Gott ausgehe (18). Auch im Reich der natürlichen Vernunft bestehe die Möglichkeit zu freier Geistigkeit, doch gebe es hier „ein wahres Aufgehobensein [...] ebenso wenig wie in der Natur“ (23). Hinsichtlich des Lebens von Gott her arbeitet Stein pointiert heraus, dass die Bindung keinen Einfluss auf die Individualität des Subjekts habe. Diese sei „*intangibilis*“ (26). Im II. Kap., „Der Anteil von Freiheit und Gnade im Erlösungswerk“ (27–34), unterscheidet Stein die „Angst vor“ bzw. „Sorge um“ von der metaphysischen Angst der ungeborenen Seele. Anders als später Heidegger, der in „Sein und Zeit“ den existenzialen Entwurf eines „eigentlichen Seins zum Tode“ (SuZ, § 53) charakterisiert, indem er u. a. von einer „leidenschaftlichen, [...], ihrer selbst gewiss und sich ängstenden Freiheit zum Tode“ (ebd. 266) spricht, geht es Stein um die Überwindung der Angst in der Hinwendung zu Gott: die Selbsthingabe als „freieste Tat der Freiheit“ (FG, 30). Die Verschiedenheit der beiden Ansätze wird später in „Endliches und ewiges Sein“ vollends zum Ausdruck kommen. – Im III. Kap., „Möglichkeit einer vermittelnden Heilstätigkeit“ (34–46), äußert Stein sich in einer aus der Sicht heutiger Theologie höchst ambivalenten Weise. Einerseits betont sie sehr eindrücklich die gemeinschaftliche Grundstruktur der Kirche („Dieses: ‚Einer für alle und alle für einen.‘ macht die Kirche aus.“ [37 f.]) und geradezu prophetisch die Verantwortung des Menschen für die Schöpfung – auch, indem sie deren Zerstörung durch den falschen Gebrauch von Technik scharf kritisiert (43–46) –, andererseits zeichnet sie das Bild eines juristisch engen, formellen Begriffs geistlicher Stellvertretung in Schuld und Verdienst (38–42). – Im IV. Kap. mit dem sperrigen Titel „Die psychophysische Organisation als Ansatzstelle für Heilwirkungen“ (46–60) geht es Stein zunächst um eine phänomenologisch präzise Analyse der leib-seelischen Konstitution des Menschen. Von hier aus fragt sie nach der Bedeutung sakramentaler Wirkungen bis hin zum Thema der äußeren Kirche als solcher. Steins biographische Situation zur Zeit der Abfassung dieses Textes ist hier sehr präsent. Inhaltlich greift sie das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi auf und weist das in den 1920er Jahren noch sehr prägnante cyprianische *nulla salus extra ecclesiam* in die Schranken: „Der Herr kann seine Gnade auch denen verleihen, die außerhalb der Kirche stehen. Aber kein Mensch hat das als sein Recht zu fordern.“ Im abschließenden V. Kap., „Der Glaube“ (60–72), diskutiert Stein diesen Begriff

im außerreligiösen (*belief*, Überzeugung, *opinio* und *δόξα*) und religiösen (*fides*) Sinn. Ihre eigene Definition lautet: Glaube ist „Erkenntnis, Liebe, Tat“ (63).

4. „Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache“, ca. 1922. Dieses sprachphilosophische Fragment (73–84) ist ohne Titel auf uns gekommen und nur teilweise erhalten; ca. ein Viertel der Manuskriptseiten (L) sind verloren. Dennoch liegt mit dem Text eine instruktive Abhandlung vor. Unter anderem analysiert Stein den Prozess der Wortbildung durch einen Sprecher sowie ihre Rezeption durch einen Hörer (79–82).

5. „Was ist Phänomenologie?“, 1924. Dieser Essay (85–90) richtet sich an eine breite Leserschaft und erläutert den historischen Kontext sowie die Leitbegriffe „Objektivität der Erkenntnis“, „Intuition“ und „Idealismus“ der phänomenologischen Methode. Ursprünglich in der „Wissenschaftlichen Beilage zur Neuen Pfälzischen Landeszeitung“ erschienen, ist er bis heute gut als knappe Hinführung zu Steins Interpretation der Phänomenologie geeignet. Sepp analysiert in seinem Kommentar (LI–LV) erhellend die Differenzen Husserls und Steins in der Idealismus-Realismus-Frage.

6./7. „Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino“, 1929/ „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino“, 1929. Nach mehrjähriger Abstinenz von wissenschaftlicher Tätigkeit meldete Stein sich mit diesem Beitrag für die Festschrift zu Husserls 70. Geburtstag wieder zu Wort. Beckmann-Zöller bezeichnet den Stellenwert dieser „Projektskizze“ als „weichstellend“ für Steins Arbeit und deren Rezeption (LV). Die zunächst vorgesehene szenische Aufbereitung des Textes (6.) war von Heidegger als dem Herausgeber der Festschrift abgelehnt worden, sodass der Artikel in Form eines normalen wissenschaftlichen Beitrags, inhaltlich mit dem Urtext identisch, veröffentlicht wurde. Von der Sache her diskutiert Stein, die damals kurz vor der Vollendung ihrer Übersetzung der *Quaestiones disputatae de veritate* Thomas von Aquins stand, die zentralen methodologischen Übereinstimmungen und Differenzen der phänomenologischen und thomasischen Philosophie, nämlich die Themenbereiche „Philosophie als strenge Wissenschaft“ (119), „Natürliche und übernatürliche Vernunft: Glauben und Wissen“ (121), „Kritische und dogmatische Philosophie“ (126), „Theozentrische und egozentrische Philosophie“ (129), „Ontologie und Metaphysik“ (131) sowie „Die Frage der Intuition“ (133). Dabei bilanziert Stein: „Beide [Husserl und Thomas] betrachten es als Aufgabe der Philosophie, ein möglichst universales und ein möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen. Den ‚absoluten‘ Ausgangspunkt sucht Husserl in der Immanenz des Bewusstseins, für Thomas ist es der Glaube.“ (142) In den folgenden Jahren bis hin zur Abfassung von „Endliches und ewiges Sein“ (1937) machte Stein es sich zur Hauptaufgabe, diese Ansätze in Beziehung zueinander zu setzen. Hingewiesen sei hier auf die ebenso hilf- wie lehrreiche Einführung von Beckmann-Zöller (LV–XC). Ihre These, Stein sei in ihrer Argumentation immer Philosophin, nie Theologin gewesen, bleibt allerdings zu diskutieren. Nicht zuletzt Thomas selbst hätte Steins Christliche Philosophie wohl kaum als reine Philosophie bezeichnet.

8. „Die weltanschauliche Bedeutung der Phänomenologie“, 1930/1931. Stein diskutiert in diesem Beitrag (143–158), der sich an eine katholische Leserschaft wendet, Grundzüge der Philosophie Husserls, Schelers und Heideggers im Hinblick auf deren weltanschauliches Potenzial. Dabei gerät die Darstellung der beiden Letztgenannten, vor allem Schelers, etwas holzschnittartig und wird von Sepp in Teilen hinterfragt (XCI f.). Ihrem Lehrer Husserl bescheinigt Stein, dass er, „ohne dies als Ziel zu verfolgen, tatsächlich zu einem geschlossenen Weltbild gekommen ist“ (154).

9. „Husserls transzendente Phänomenologie“, 1931, umfasst die Besprechungen Steins von Husserls „Méditations Cartésiennes“ sowie Eugen Finks „Beiträge zu einer phänomenologischen Analyse der psychischen Phänomene“ (159–161).

10. Diskussionsbeiträge anlässlich der „Journées d'Études de la Société Thomiste“, 1932. Im Kontext dieser Tagung in Juvisy-sur-Orge bei Paris hatte Stein u. a. Jacques Maritain und dessen Frau Raïssa kennengelernt. Später wurde sie Ehrenmitglied der Société.

11. „Erkenntnis, Wahrheit, Sein“, 1932. In diesem Kurzvortrag (168–175) für die Dozenten des „Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik“ orientiert Stein sich an den Erkenntnissen, die sie bei der Übertragung der *Quaestiones disputatae de veritate* gewonnen hat.

12. Besprechung von: Dietrich von Hildebrand, „Metaphysik der Gemeinschaft“, 1932. Unter den Rez. in FG ragt diese (176–185) deutlich heraus. Stein bezieht hier im Anschluss an Hildebrand Stellung zu Fragen von Staat und Gemeinschaft: „Machtentfaltung, Ehre, Stolz gehören zur Nation so wenig ursprünglich wie zur Familie.“ (181) „Keine Gemeinschaft und kein Organ einer Gemeinschaft (etwa ein Staatsmann) steht außerhalb der sittlichen Ordnung.“ (184) Diese Äußerungen, in der Verbandszeitschrift der katholischen Lehrerinnen Deutschlands im Jahr 1932 veröffentlicht, reihen sich in eine größere Zahl hellsichtiger Überlegungen Steins ein, in denen sie die rassistischen und nationalistischen Bestrebungen ihrer Zeit philosophisch, politisch, ethisch und religiös scharf kritisiert und in Frage stellt.

13. Besprechung von: Ludwig M. Habermehl, „Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin“, 1933. – 14. Besprechung von: Daniel Feuling, „Hauptfragen der Metaphysik. Einführung in das philosophische Leben“, 1936. – 15. Besprechung von: Edmund Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“, 1937.

Anhang: 1. Edmund Husserl: Phänomenologie und Psychologie, 1917. – 2. Edmund Husserl: Phänomenologie und Erkenntnistheorie, 1917. – 3. Anhang: Zur Kritik an Theodor Elsenhans und August Messer, 1917.

Die Texte 1. (195–230) und 2. (231–299) waren für ein geplantes Beiheft zu Husserls Kant-Studien vorgesehen und von diesem stenographisch aufgezeichnet sowie von Stein ausgearbeitet worden (CXVII). Die Ausarbeitungen sind in FG erstmals publiziert. Text 3. (300–318) hat Stein „aufgrund von losen Textexzerpten und Notizen Husserls“ (CXVIII) angefertigt. Insgesamt erlauben diese Texte einen guten Einblick in Steins redaktionelle Aufgaben und Arbeitsweise bei Husserl. – Heinrich Gustav Steinmanns Aufsatz „Zur systematischen Stellung der Phänomenologie“, 1917: Stein diskutiert in diesem, bereits in „Husserliana“ XXV abgedruckten Beitrag (320–334) Steinmanns Kritik der Husserlschen Phänomenologie.

Insgesamt ist im Hinblick auf den hier vorgestellten Band „Freiheit und Gnade“ zu bilanzieren, dass seine Relevanz für die Edith Stein-Forschung kaum zu überschätzen ist. Die Texte und auch die Einführungen von Beckmann-Zöllner und Sepp gewähren in ihrer Vielfalt einen weitreichenden Einblick in die Denk- und Arbeitsweise Steins, vornehmlich in ihrer Zeit als christliche und gleichwohl von der Husserlschen Phänomenologie geprägte Denkerin. Die im Anhang abgedruckten Arbeiten verweisen zudem auf Steins Freiburger Assistententätigkeit. ESG A 9 eröffnet nicht nur einen fachwissenschaftlichen Zugang, sondern eignet sich jenseits der biographischen Texte in besonderer Weise auch als Einstieg in das Œuvre Edith Steins.

T. DENNEBAUM

HERMENEUTICS AND THE PHILOSOPHY OF RELIGION. The Legacy of Paul Ricœur (Claremont Studies in the Philosophy of Religion; Conference 2013). Edited by *In-golf U. Dalfert* and *Marlene A. Block*. Tübingen: Mohr Siebeck 2015. IX/291 S., ISBN 978–3–16–153712–7.

Anders als seine frühen Studien zur Hermeneutik des Verdachts, zur Metapher und ihrer Bedeutung für die religiöse Sprache oder zu Struktur und Dynamik von Erzählungen, deren Einsichten in die Exegese – insbesondere in die Bibelhermeneutik der Yale-School – Eingang gefunden haben, ist Paul Ricœurs Beitrag zu einer hermeneutisch gewendeten Religionsphilosophie bisher wenig beachtet und kaum je in seiner systematischen Tragweite ausgelotet worden.

Der vorliegende Band geht auf eine Konferenz in Claremont (2013) zurück. Er möchte in drei thematisch angeordneten Teilen „Hermeneutics and Religion“ (9–99), „Philosophy and Biblical Poetry“ (101–177) und „Hermeneutics and Theology“ (179–279) einen Beitrag zur Erschließung von Ricœurs breit gefächerten religionsphilosophischen Arbeiten leisten. Darüber hinaus soll auch deutlich gemacht werden, wie fruchtbar seine in immer neuen Anläufen entwickelte Form einer „Hermeneutics of the Call“ (*I. U. Dalfert*) für die Religionsphilosophie sein könnte. In dieser Perspektive muss Ricœur nicht erst gegen polemisch-karikierende Angriffe laizistischer Philosophen verteidigt werden. Den Autorinnen und Autoren ist es vielmehr darum zu tun, die spezifische

Gestalt seiner Hermeneutik als Kunst der langen Wege (vgl. 3; 11), oder anders gesagt, als Einübung in eine philosophische Haltung der Aufmerksamkeit zu präsentieren, die sich gegen vorschnelle Klassifizierungen sträubt.

Um dem Ursprung der in philosophisch-theologischen Diskursen behandelten Fragen auf die Spur zu kommen, hat Ricœurs Interesse seit jeher den religiösen Praktiken, den symbolischen Ausdrucksformen und kulturell geprägten Institutionen, in deren Rahmen das Leben der Gläubigen seine konkrete Gestalt gewinnt, gegolten (vgl. 3; 34). Anders als eine analytisch ausgerichtete Religionsphilosophie, die sich aus Sicht von I. U. Dalferth immer wieder in aporetische Gegensätze verheddert, könnte die hermeneutische Methode der Komplexität historisch gewachsener Religionen eher gerecht werden. Ricœurs phänomenologisch und problemsensibel angelegtes Vorgehen, das neben den kulturellen Vermittlungsformen (vgl. 4–5) auch dem fähigen Menschen als verantwortlichem Selbst (vgl. 5–7) einen zentralen Stellenwert einräumt, erlaubt uns, selbst die auf den ersten Blick verdeckten oder unbewusst ausgeblendeten Fragen aufspüren. Sie baut damit auch ein selbstkritisches Moment in ihre eigenen Reflexionsgänge ein (vgl. 3–4) – womit eine wesentliche Stärke von Ricœurs Religionsphilosophie benannt wäre.

Ein erster Beitrag von Ricœurs dialektischer Hermeneutik für die moderne Religionsphilosophie liegt darin, sich konstruktiv auf die vielschichtigen Spannungen zwischen den beiden religiösen Grundformen der Manifestation (*M. Eliade*; vgl. 23–27) und der Proklamation (*G. v. Rad* und *R. Bultmann*; vgl. 27–28) eingelassen zu haben. Diese methodologisch komplexe Herangehensweise, so *D. Tracy* (11–34), „expanded and enriched the range of religious phenomena available for philosophical analysis“ (23) – was nicht zuletzt mit Blick auf die jüngeren Debatten um die ästhetische Dimension des Heiligen ebenso wie für eine Philosophie der Gabe (*J.-L. Marion*) von Bedeutung ist (vgl. 27). Zudem lassen sich die beiden religiösen Formen auf divergierende, einander aber nicht notwendig ausschließende Bedeutungslogiken (vgl. 30) zurückführen. Eine aufmerksame Analyse der komplexen Verflechtungen zwischen einer wesentlich auf Analogie beruhenden Logik der Korrespondenz und eine die Diskontinuitäten betonende Logik der Differenz könnte nicht nur für den Religionsdialog fruchtbar gemacht werden, sondern auch die Wechselwirkungen zwischen mystischen und kerygmatischen Traditionen innerhalb einer religiösen Tradition auf neue Weise erschließen und vertiefen. Eine religiöse Sprache, die sich – wie die Paradoxa oder Hyperbeln in den Gleichnissen Jesu – an die Grenzen des Sagbaren wagt, kann bisher ungekannte religiöse Erfahrungen eröffnen, aber „without philosophical attention to the sacred of manifestation, the proclamatory word can easily become merely abstract and cerebral“ (33). Das gilt auch für die biblische Tradition, die sich zwar auf Propheten, Ethik und Geschichte stützt und als solche eher proklamatorischen Charakter hat, dabei aber schon allein deshalb für Manifestationen offen bleibt, weil Erlösung nicht ohne oder gar gegen die Schöpfung gedacht werden kann (vgl. 33) – eine Einsicht, die wieder zu stärken wäre. Unter den drei Stichworten Trauer (vgl. 40–42), Umkehr (vgl. 46–47) und Lebensform (vgl. 35; 45) arbeitet *M. A. Block* (35–50) in ihrer Replik nochmals deutlicher die lebensprägende Kraft von Ricœurs Denken „as an intellectual or spiritual exercise or *askesis* that orients the whole person and that aims as a practice [...], to create a habitus [...], or to provoke a transformation of the self“ (36) heraus. Bei allen Bezügen zu Calvin, die dabei auftauchen mögen, wäre allerdings die für Ricœur unaufgebbare und gerade deshalb produktive Distanz zwischen persönlicher Überzeugung beziehungsweise Glaube und kritischer Reflexion zu wahren.

Für eine dynamische Hermeneutik des Lebens, die ein fähiges Selbst auch über die Brüche der Zeit hin tragen könnte, kommt, wie *P. S. Anderson* (51–70) zeigt, dem Vertrauen und seinen affektiven Wurzeln eine besondere Rolle zu. Es scheint „as if a subterranean life empowers memory and enables a social self to be connected to a profound sense of self“ (69), der das Selbst bis in den Tod hinein lebendig erhält. Diese schöpferisch-dynamische Perspektive ist dabei sehr viel stärker von Bergsons Lebensphilosophie geprägt (vgl. 58–60; 67), als Ricœur selbst einräumt. In dieser Fluchtlinie würde sich – mit Bezug auf die posthum veröffentlichten Fragmente – auch ein dynamisches, an das innerweltliche Leben gebundene Verständnis eines Lebens über den Tod hinaus entwickeln lassen (vgl. 60; 70), die unsere traditionell christliche Perspektive eines Lebens nach dem Tod konstruktiv weiterzudenken versucht – was aber auf Grund der strikt immanenten Pers-

pektive nicht ohne kritische Rückfragen möglich sein dürfte. Wer sich mit *W. Schweidler* (81–95) auf die Suche nach ontologischen Aspekten in der Hermeneutik von Ricœur begeben wird, wird den Schlüssel für die Bedeutung der Religion im Konstitutionszusammenhang des hermeneutischen Denkens „in a structural proportionality in Ricœur’s ontological conception of interpretation, namely in the correspondence between the function of hermeneutics for the whole of our human existence and the function of religion in the origination of hermeneutics“ (89) finden. Die darauf aufbauende Figur eines produktiven hermeneutischen Zirkels begegnet erstmals im Kontext der Frage nach dem Bösen, lässt sich aber insbesondere am vielschichtigen Verhältnis des Wortes Gottes zum Wort der Heiligen Schrift (vgl. 92–94) weiter vertiefen.

Während sich die bisher vorgestellten Beiträge mit religiösen Lebensformen auseinandergesetzt haben, stehen im zweiten Hauptteil biblische Lektüren in ihrem Verhältnis zur philosophischen Tradition im Zentrum des Interesses. Auch wenn viele in Ricœur einen eher antihegelianischen Denker sehen wollen, lässt sich nach *C. Pallesen* (103–135) gerade in seinen religionsphilosophischen Texten eine Reihe von hegelianischen Motiven erkennen. Eine interessante Zusammenschau kleinerer, teils nicht auf Deutsch verfügbarer Texte lässt die Vielschichtigkeit möglicher Bezüge zu und Brüche mit Hegel nach und nach sichtbar werden. So wäre etwa zu erwähnen „that the central ethical and religious category of testimony and immediacy are both Johannine and Hegelian“ (112). Ähnliches gilt auch für die drängend fragende Klage als zentraler Bestandteil eines Ringens um Sinn, der mit Hegels Arbeit des Begriffs durchaus Rechnung getragen werden kann (vgl. 114) – was nicht zuletzt daran deutlich wird, dass bei Hegel das grausame Wort vom Tod Gottes „has become a moment in the absolute that not only allows for recapitulation of biblical and theological discourse, but calls for re-appropriation of the pre-theological meaning of God for the confessing consciousness“ (115). Schließlich kommt, wie der Hegelaufsatz zeigt, aus Sicht Ricœurs der Vorstellung eine besondere Rolle für eine philosophische Erschließung der Religion zu (vgl. 115–122 und 129–133). Weil Hegels „Philosophie des Geistes“ mehr Sensibilität für die biblische Sprache aufbringt (vgl. 128), als so mancher ihr zutrauen möchte, würde gerade eine konstruktive Verbindung von hermeneutischer Lektüre und dialektischer Kritik, die nicht vorschnell auf Hegel verzichtet, einen Weg eröffnen, „to do systematic theology without losing sensibility for the biblical discourses and without relapsing into a pre-critical exegesis“ (122) – ein Vermittlungsversuch, der anhand von Ps 22 und der Passion nach Markus exemplarisch vorgeführt wird (vgl. 122–129). Auf diesen ehrgeizigen und spannenden Versuch folgt ein Beitrag von *A. K. Min* (143–168), der an Ricœurs Hegelkritik im Kontext seiner Hermeneutik des historischen Bewusstseins in „*Temps et récit III*“ (1985) anknüpft. Zwar sieht Min deutlich, dass Handlung ein für beide Philosophen prägendes Konzept ist (vgl. 162–168) und versucht darüber hinaus, der Totalität im Kontext der Globalisierung eine kritische Note zu geben (vgl. 160–162). Dennoch hätte ihm eine Berücksichtigung der späteren Überlegungen zur *conditio historica* in „*La mémoire, l’histoire, l’oubli*“ (2000) eine differenziertere Auswertung der Spuren von Hegel in Ricœurs Geschichtsdenken erlaubt.

Die Beiträge des dritten Teils markieren einige wichtige Grundlinien einer an Fragen des Glaubens und der christlichen Theologie interessierten Hermeneutik, die trotz allem den Prinzipien einer kritischen Reflexion verpflichtet bleibt. So arbeitet *P. Bühler* (181–195) an zwei in unterschiedlichen Schaffensperioden situierten Dialogen mit G. Ebeling – Ruf-Antwort-Struktur (vgl. 185–188) und Autonomie des Gewissens im Spannungsfeld des Glaubensgehorsams (vgl. 188–190) – heraus, wie prägend das reformatorische Erbe für Ricœurs philosophische Anthropologie trotz mancher Vorbehalte gegenüber der Theologie insgesamt doch geworden ist. *N. Stricker* (209–224) greift das schwierige Verhältnis von Offenbarung und Inspiration auf. Anhand der beiden Texte „*Manifestation et Proclamation*“ (1974) sowie „*Herméneutique de l’idée de Révélation*“ (1977) versucht sie, „his ideas on Revelation as manifestation and as polyphony“ (209) nachzuzeichnen. In einem zweiten Schritt soll die Frage nach dem Wort Gottes und seiner Vermittlung im Kontext eines „non-authoritarian, transparent concept of Revelation that can enter into a living dialectic with the concept of reason“ (213) mit Blick auf das Verhältnis von Wort und Schrift theologisch weiter ausgewertet werden.

Obwohl das Zusammenspiel zwischen biblischen Texten und einem daran ausgerichteten Glaubensleben für Christen ebenso zentral ist wie der Bedeutungsgehalt spezifisch christlicher Praktiken, äußert sich Ricœur – wie C. M. Gschwandtner (231–272) zu Recht bemerkt – in seinen religionsphilosophischen Schriften anders als in seinen allgemeiner hermeneutischen Arbeiten (vgl. 234–250) nur sehr zögerlich zum Verhältnis von Text und Handlung beziehungsweise Erzählung und Leben (vgl. 251–262). Insofern Liturgie am Schnittpunkt von Text und Handlung steht und darin zudem die mimetischen Strukturen im Verhältnis von fiktionalen und historischen Erzählungen zur Darstellung bringt (vgl. 233), scheint sie geradezu prädestiniert dafür zu sein, mit Hilfe des hermeneutischen Instrumentariums näher zu untersuchen „how sacred text can move us to faithful action“ (263). Wir hätten mit der Tradition der orthodoxen Kirchen (vgl. 268) wieder zu entdecken, dass uns die Feier der Liturgie eine neue, geradezu himmlische Welt eröffnen kann, ohne dass wir dabei die zerstörerischen Emotionen und Erfahrungen des menschlichen Lebens, die der Versöhnung bedürfen (vgl. 270–272), außen vor lassen dürfen.

Die Beiträge des vorliegenden Konferenzbandes tragen eine Vielzahl von Elementen aus kleineren, oft wenig bekannten religionsphilosophischen Arbeiten sowie aus Interpretationen von Bibeltexten zusammen und stellen sie in den größeren Kontext von Ricœurs phänomenologischer Hermeneutik. Dabei werden nach und nach Konturen eines faszinierenden Portraits eines herausragenden und prägenden religionsphilosophischen Denkers sichtbar, wie es bisher kaum je in solcher Komplexität und Dichte gezeichnet worden ist. Die hier nicht eigens berücksichtigten Repliken auf die jeweiligen Haupttexte versuchen über eine kritische Rekapitulation hinaus die Perspektiven einer sich an Ricœur orientierenden Religionsphilosophie zu weiten und Anknüpfungspunkte an aktuelle Debatten aufzuzeigen. Auch wenn auf dieser Basis noch keine vollständige oder gar abschließende Einschätzung von Ricœurs zahlreichen religionsphilosophischen Arbeiten gewagt werden kann, ist mit dem vorliegenden Sammelband doch ein wichtiger Schritt in Richtung einer vertiefenden Rezeption ihrer bisher weitgehend brachliegenden Potenziale getan.

P. SCHROFFNER SJ

BRAGUE, RÉMI, *Le règne de l'homme*. Genèse et échec du projet moderne. Paris: Gallimard 2015. 398 S., ISBN 978-2-07-077588-0.

Brague (= B.), emeritierter Philosophieprofessor an der Pariser Sorbonne und an der LMU München, Mitglied des Institut de France, legt in diesem Buch den Abschluss seiner großen Trilogie vor, in der er, im Sinne einer Geschichte „de très longue durée“ (8), den Grundgestalten der menschlichen Selbstdeutung in der europäischen Kultur nachgeht. Der erste Band dieser Trilogie war dem Glauben gewidmet, dass der Mensch das, was er selbst sein soll, ablesen kann an der Struktur des sichtbaren Kosmos, wofür exemplarisch der Platonische *Timaios* stand („La Sagesse du monde“, Paris 1999, deutsch: München 2006; vgl. die Besprechung in ThPh 76 [2001] 125–130). Der zweite Band („La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance“, Paris 2005) stellte die lange gültige Überzeugung dar, dass das menschliche Tun und Lassen unter göttlichen Gesetzen stehe, die teils geschichtlich enthüllt und teils im Gewissen bezeugt sind. Ihm folgt nun der dritte Band, der dem Projekt der Moderne gewidmet ist, demzufolge der Mensch sich allein durch sich selbst bestimmen könne. Für die Moderne in diesem Sinne ist es charakteristisch, dass sie sich bewusst und entschieden absetzt gegen das, was ihrer Selbstkonstitution vorausging. Sie versteht sich als Projekt, als phantasiegestützten Entwurf, als Experiment. Ihr Lebensraum ist die Möglichkeit. Alle Realität ist Gegenstand der Herrschaft des Menschen. – B. zeichnet die Lebenslinie dieses Projekts „Moderne“ in drei Schritten nach: „Vorbereitung“, „Entfaltung“ und „Scheitern“.

I. „Vorbereitung“ (19–82). Schon in der Zeit der Antike und mehr noch in den folgenden Jhdtn. bilden sich einige jener Motive heraus, von denen sich die Moderne nähren wird. Der Mensch, der sich zunächst noch bescheiden als Wesen unter den vielen Wesen begreift, wird sich langsam auch der Einzigartigkeit seines Wesens bewusst. Es dämmert ihm, dass mit seinem Wesen eine besondere Würde verknüpft ist. Schließlich deutet er diese Würde als Grund einer Herrschaft (*maitrise*). Noch liegt freilich der Gedanke einer Herrschaft über die äußere Natur in weiter Ferne. Doch zeichnet es den Freien aus,

dass er seine eigene Natur zu beherrschen vermag, wozu Sklaven nicht oder weniger für fähig gehalten werden. Darüber hinaus erschließt er sich einen Bereich effektiver Herrschaft in der Erfahrung, die ihm die freie Konstruktion geometrischer Objekte verschafft, welche, auf dem Weg der Anwendung auf die Körper, eine Ausweitung der Herrschaft auch auf diese in den Blick bringen. Noch scheint freilich lange die (im Neuplatonismus hochgeschätzte) Magie faszinierender und das Experimentieren der Alchimisten verheißungsvoller. Auch wenn diese Experimente scheitern, so wird hier doch zum ersten Mal der weittragende Gedanke gewagt, es sei menschenmöglich, die Natur der Elemente umzuwandeln. Aber noch müssen tiefgreifende Verwandlungen des Menschen- und Gottesbildes reifen, damit es zum Gedanken und zur Realisierung einer Herrschaft des Menschen über die Natur kommen kann. Es sind christliche Elemente, die die Ablösung von den zwei antiken Vorurteilen ermöglichen, dem Freien gezieme nur die Muße der Betrachtung des gestirnten Himmels, wie der Gott selbst reine Betrachtung seines geistigen Wesens sei. Nun wird der Gedanke gewagt, dass der Schöpfer sich müht wie einer, der produktiv arbeitet, und die Arbeit wird nicht mehr als das mühevollste Los auf die Sklaven abgeschoben, sondern in der Renaissance von der künstlerischen Kreativität her neu gewertet. Der Künstler ist schöpferisch und darf von daher als exemplarisches Bild des Schöpfers auf dieser Welt gelten. Von ihm her fällt ein neues Licht auch auf den Techniker, der durch seine Erfindungen die Vollkommenheit der Welt noch steigert. Auch wenn es zu einer effektiven menschlichen Herrschaft über die Natur erst durch die industrielle Revolution des 19. Jhdts. kommen wird (96), sind nun die Voraussetzungen dafür gegeben, dass sich der typisch moderne Gedanke des Menschen als des Herrn der Natur entfalten kann. Das geschieht vor allem vom 17. bis zum 19. Jhd.

II. „Entfaltung“ (83–174). Die aufkommende Moderne hat zur Voraussetzung wichtige technische Erfindungen wie Kompass und Buchdruck, die Entdeckung Amerikas, die Entstehung des souveränen Staats und das mit alledem verbundene Gefühl einer großen Neuerung. F. Bacon stellt als Erster das Programm einer „Herrschaft“ des Menschen über die Natur auf. Wissen ist Macht, nicht mehr kontemplativer Selbstzweck. Im Hintergrund steht die Hoffnung, die im Sündenfall verlorene paradiesische Herrschaft wiederzugewinnen. Descartes' berühmte Formel ‚*maîtres et possesseurs du monde*' steht freilich schon bei Manetti (1452). Es geht nicht darum, die Dinge in ihrem Eigensein zu erkennen, wie es die ‚unfruchtbare' Auffassung des Wissens vergebens erstrebte, sondern sie sich anzueignen zu unseren Zwecken. Um die Natur beherrschen zu können, muss der Mensch jedoch zuerst seines Ichs gewiss werden und lernen, seine Emotionen zu beherrschen. Dem Programm folgen verzögert erste Schritte der Verwirklichung. Im 18. Jhd. wird der Blitz entzaubert durch die Entdeckung der Elektrizität und deren Steuerung. Durch die chemische Analyse der Luft und des Wassers bricht die alte Vier-Elemente-Lehre zusammen. Die Folge ist das Aufblühen technischer Utopien und des Fortschrittsglaubens (der uns heute so selbstverständlich ist, dass er gar nicht mehr propagiert werden muss). – Es kommt nun auch zu einer thematischen Theorie des Menschseins bei Hume, Comte, Pope usw., verbunden mit der Beteuerung, die Anthropologie sei die Basis aller anderen Wissenschaften. Gleichzeitig wandelt sich der Sinn des Adjektivs „menschlich“. Früher hatte es eher den Nebenton des Niedrigen, jetzt wird es, bezogen auf das Verhalten, zum positiven Wertprädikat. Dies zunächst im engen Rahmen des Strafvollzugs (Beccaria), der „humanisiert“ werden soll, dann verallgemeinert („*seid menschlich!*“ bei Voltaire und Schiller), bis hin zu den Reden gewisser Revolutionäre, die ihre Gegner „aus Liebe zur Menschheit“ vernichteten. Der Mensch wird aus seinen transzendenten Bezügen herausgenommen, seine Sündigkeit geleugnet. Daraus ergibt sich allerdings ein Problem, wenn die Souveränität des Menschen über sein Handeln beibehalten, die Verantwortung dafür aber nicht festgehalten wird. So braucht man Sündenböcke, auf die das Böse abgewälzt werden kann, wie die Juden, die Kirche usw. – Würde der Vorrang des Menschen vor den Tieren noch in der Renaissancezeit einfach als eine Gegebenheit angenommen, wird er nun als Resultat seiner Beherrschung der Natur interpretiert. Diese selbst wird, aller Spontaneität und ihres Eigenwerts entkleidet, zum bloß passiven und trägen Bestand. Die Bearbeitung der Natur ist nun die Auszeichnung des Menschen; durch sie stellt er sich indirekt selbst her.

Um die Naturvorgänge beherrschen zu können, bedarf es nicht der Kenntnis ihrer wahren und adäquaten Ursachen, sondern nur der Verlaufsgesetze, die man durch Ex-

perimentieren findet (Comte, Pragmatismus). Schon Bacon wollte die Naturwissenschaft systematisch zur Verbesserung des Loses der Menschen einsetzen. Tatsächlich aber blieben Technik und Wissenschaft noch zwei Jhdte. getrennt, ja einander feindlich. Erst im 19. Jhd. ändert sich dieses Verhältnis im Sinne einer gegenseitigen Abhängigkeit. Jetzt erkennt man, dass die Dampfmaschine kinetische Energie produziert, die allen möglichen Maschinen zugeführt werden kann. Am Ende dieses Jhdts. gelingt es, aus verschiedensten Quellen elektrische Energie zu gewinnen und zu allen möglichen Anwendungen zu nutzen, analog zum Geld als universales Tauschmittel. Erst jetzt kann eine technische Welt entstehen, die selbstsuffizient sein kann, aber auch muss (147). War man bisher auf die Materialien angewiesen, die die Natur zur Verfügung stellt, so entstehen nun mit der Petrochemie die ersten rein synthetischen Stoffe. Die Kernspaltung wird als riesige Energiequelle entdeckt. – Die industriellen Leistungen berauschen so sehr, dass der Humanismus nun eine neue Bedeutung erhält. „Der Mensch soll zum alleinigen Ursprung des Menschen werden“ (A. Ruge 1840). „Nicht mehr Gott, sondern der Mensch muss dem Menschen das höchste Wesen werden“ (L. Feuerbach 1843). K. Marx: „Die Universalgeschichte ist die Geschichte der Erzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit.“ Durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel gelangen die Bedingungen des Lebens unter die Herrschaft des Menschen, der sich keine Sorgen mehr machen muss um die Sicherung seines Lebens und sich selbstzwecklichen Tätigkeiten widmen kann. So entsteht das Reich der Freiheit. Die Geschichte beginnt neu und macht alles Frühere zur bloßen Vorgeschichte. Wenn sich der Mensch nur noch sich selbst verdankt und über sich keinen Herrn mehr anerkennt, steigert sich die Herrschaft des Menschen zur Alleinherrschaft. Eine konfliktuelle Deutung der beiden Weisen des Schöpfertums – des göttlichen und des menschlichen – ist dabei wie selbstverständlich vorausgesetzt.

III. „Scheitern“ (175–263). Die Ausbeutung der Natur war nur möglich durch die gesteigerte Ausbeutung von Menschen, die der „Negersklaven“ an der kolonialen Peripherie Europas und des Industrieproletariats in Europa selbst, im Widerspruch zur Idee der Menschenrechte, die freilich zugleich Ausdruck finden in neuen Formen der Fürsorge, Gewerkschaftskämpfen, Revolutionen. – Die traditionelle Ausbeutung der Nutztiere wird gesteigert, zugleich aber auch kritisiert durch den Hinweis auf das Leiden, das sie mit uns teilen (Bentham). – Den seit jeher bekannten, nun aber gegen die Vollkommenheit der Schöpfung ins Feld geführten Naturkatastrophen (Erdbeben von Lissabon 1755) treten nun neuerdings Technik-Katastrophen zur Seite, die man erlebt oder phantasiert, bis hin zur Idee der Auslöschung der ganzen Menschheit, besonders seit dem Abwurf der Atombombe über Hiroshima 1945, aber auch durch die Gefahren des Klimawandels und der Übervölkerung. Denn die Ressourcen der Erde werden nun als dezidiert endlich erlebt – die Minen, die Wälder, Luft und Grundwasser, aber auch überlieferte moralische Überzeugungen und Einstellungen. Einige sehen, wie sehr der Mensch (unserer Zeit) Parasit der Natur und seiner Vorfahren ist. – Die Stimmung über die mögliche Selbstauslöschung der Menschheit schwankt zwischen Entsetzen und Befriedigung. Denn neben der Betonung der Würde des Menschen klingt immer mehr auch ein Gegen-Ton auf: eine Lust an der Erniedrigung des Menschen. Ihre Basis ist einerseits das alte Wissen um die nicht erfüllte sittliche Berufung, andererseits die Lösung des Menschen aus seiner transzendenten Verankerung und so seine Naturalisierung. Seine Unterscheidung von den Tieren scheint zu verschwinden durch die Erforschung der tierischen Intelligenz einerseits und des unbewussten menschlichen Trieblebens andererseits, des fast gleichen Genesatzes von Mensch und Schimpanse, der für alle gleichen physiologischen Prozesse etc. Die paradoxe Folge ist: Der Mensch, der immer mehr Macht hat und entscheiden muss, nimmt sich gleichzeitig voller Eifer seine dafür notwendigen theoretischen und praktischen Orientierungsressourcen. Zugleich aber wird der Erziehung immer mehr zugetraut. Der Idee nach ersetzt der Erzieher vorläufig den Menschen, der sich selbst erziehen soll und kann. Manche meinen, so entstehe ein neuer Typ von Mensch, besonders wenn man eine regelrechte Züchtung mit Selektion der gelungenen beziehungsweise misslungenen Exemplare hinzunehme. Andere denken, der Mensch müsse über sich hinaus entwickelt werden. Der Mensch ist so sehr von der Idee der Herrschaft selbst beherrscht (231), dass man sich fragt, ob diese nicht ebenso oder sogar besser von Maschinen ausgeübt werden könnte. So wird der Humanismus der Moderne immer kraftloser. Er degeneriert zu einem Anti-

anti-Humanismus, der die Schreckgespenster, die er bekämpft, selbst hervorruft, weil er sie zu seiner Selbstaffirmation braucht. Denn in der Neuzeit treten das Sein und das Gute auseinander. Sein wird identifiziert mit dem faktischen, an sich wertlosen Vorhandensein. Mit der naturalistischen „Wahrheit“ kann man freilich nicht leben; man braucht „Werte“ als lebensbewahrende und -steigernde „Illusionen“. Aber, so kann man nun fragen: Ist es überhaupt gut zu leben? Lohnt es die Mühe? Oder wäre das Nichts nicht einfacher oder gar wünschenswerter? So wächst die Tendenz, „den Menschen“ überhaupt aufzulösen. In der Tat fragt L. Bloy 1900, ob nicht der „Tod Gottes“ den „des Menschen“ nach sich ziehen müsse. Wenn es aber so ist, so fragt man, warum bringen wir uns nicht alle um und machen der Last und vor allem der Sinnlosigkeit des Lebens ein Ende?

Schluss (265–270): Jede Phase der Projektierung und der Realisierung der Moderne wurde zwar, wie durch einen Schatten, von der Kritik daran begleitet: Rousseau, Ferguson, Burke etc. Aber darauf wollte B. sich nicht stützen. Er wollte nur wie ein unbeteiligter Beobachter ‚erzählen‘, wie der freie Lauf der Entfaltung des Projekts „Moderne“ von selbst auf seine Selbstzerstörung zuing. Es ist eine Tendenz, der er sich „persönlich, als Exemplar einer Spezies von Lebewesen, als dankbarer Erbe einer Kultur und als loyaler Bürger einer politischen Gemeinschaft natürlich mit allen Kräften entgegenstellt“ (267). Seine provozierende Hauptthese lautet: „Wenn man das Menschliche seiner zweifachen Einbettung, der kosmologischen wie der theologischen, beraubt, arbeitet man auf seine Zerstörung zu“ (78). Das Gute, das die Moderne zweifellos auch in großem Maße hervorgebracht hat, kann folglich nur durch eine doppelte Erinnerung und Anerkennung bewahrt werden: nämlich dass sich der Mensch im Grunde nicht selbst hervorbringen kann, sondern dafür angewiesen ist auf die Natur ebenso wie auf die göttliche Vergabung, die ihm die Kraft verleiht, das Gute zu wollen und trotz allem zu vollbringen (270). Das ist B.s Plädoyer für eine „Moderne mit Maß“, um den Titel eines anderen Buchs von ihm aus jüngerer Zeit zu zitieren („Modérément moderne“, Paris 2014). – Ein umfangreicher Anhang mit den detaillierten Nachweisen der Zitate und Hinweise (273–348) sowie einer reichen Bibliographie (349–380) schließt den Band ab. Trotz seiner großen Fülle scheint er vollkommen frei von Flüchtigkeitsfehlern zu sein, was schon für sich eine seltene Leistung ist.

Eine überaus bewundernswerte Leistung stellen natürlich vor allem die Ausführungen selbst dar, in denen es B. unternommen hat, 500 Jahre, dicht gedrängt mit geistigen Prozessen und Explosionen, mit Phantasien, Erfindungen, Entdeckungen und Albträumen in einem einzigen Zug darzustellen und ihr immanentes Gesetz zu entziffern. Am Weltgespräch des Mittelalters, das B. im zweiten Teil seiner Trilogie darstellte, hatten noch Vertreter der drei religiösen Kulturen des Mittelmeerraums teilgenommen, nämlich Juden, Christen und Moslems. In der europäischen Neuzeit sind Christen unter sich, zusammen mit denen, die es nicht mehr sein konnten oder wollten. Europa kommt zur selben Zeit innerlich in die Krise, in der es dem Rest der Erde seine Gesetze und Institutionen aufzwingt oder mit verführerischer Macht anbietet. Wir sind da noch mittendrin. Ich glaube, dass die zentrale Diagnose, die B. an das Ende seiner Geschichte stellt, richtig ist. Wer von den Wächtern unserer Völker, wer von den Medien-Gewaltigen will sie jedoch hören? Und wie soll die Umkehr vor sich gehen, zur Natur, die längst nicht mehr als übermächtige und alles duldende Mutter erlebt wird, sondern eher als pflegebedürftige Seniorin? Immerhin gibt es immer mehr einzelne Schritte „zurück zur Natur“ mitten in – nicht aus – einer Industriekultur. Viel schwieriger scheint der andere „Schritt zurück“ zu sein, nämlich demjenigen wieder eine Gegenwart in unserem Gewissen und Selbstverständnis einzuräumen, der seit langem als hinderlich oder doch irrelevant für den Weg der Moderne erklärt worden und nun darin obdachlos ist. B. meidet wohlthuend fast jedes Pathos. Aber der Leser, der seinen Wegen gefolgt ist, kann nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Er muss von einem revolutionären Pathos erfüllt werden, mindestens so wie Marx im Jahr 1848.

G. HAEFFNER SJ

THE CAMBRIDGE COMPANION TO PRAGMATISM. Edited by *Alan Malachowski*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XV/378 S., ISBN 978–0–521–11087–7.

Anlass für diesen Band ist das wachsende historische Interesse am Pragmatismus und dessen Bedeutung im philosophischen Gespräch der Gegenwart. Die 14 Beiträge sind in drei

Teile gegliedert. Teil I „Classical pragmatism“ will in die Grundgedanken des Pragmatismus einführen und den Leser mit der Frage konfrontieren, ob der Pragmatismus eine Einheit oder eine Sammlung verschiedener Lehren ist. Die Titel der Beiträge akzentuieren die unterschiedlichen Ansätze der drei Klassiker: „The Principle of Peirce' and the origins of pragmatism“ (*Cb. Hookway*); „James's holism: the human continuum“ (*A. Malachowski*); „Dewey's Pragmatism: instrumentalism and meliorism“ (*D. Hildebrand*).

Teil II „Pragmatism revived“: Der Beitrag über Quine (*I. Nevo*) geht aus von dessen Feststellung in „Two Dogmas“, die Ergebnisse seiner Argumente gegen Analytizität und Reduktionismus seien „a shift to pragmatism“ und ein „gründlicherer“ Pragmatismus als der von Carnap und C. I. Lewis. – *R. Bernstein* betrachtet drei Perioden der Geschichte der Philosophie in den Vereinigten Staaten, die von Hegel inspiriert wurden: das Ende des 19. Jhdts., die Mitte des 20. Jhdts., und die Gegenwart. „Each of these moments is directly or indirectly related to pragmatism“ (105). – „[R]egarding linguistic meaning and conceptual content, Heidegger was a pragmatic verificationist.“ *M. Okrent* hält an dieser früher von ihm vertretenen These fest; sein vorliegender Beitrag geht jedoch einen Schritt weiter; eine tiefere Übereinstimmung bestehe in der Frage „what it is for an agent to be intentionally engaged with a world“ (126). – Zwischen Putnam und dem klassischen Pragmatismus lassen sich nach *David Macarthur* immer neue Parallelen entdecken. Er greift eine heraus: Putnams zutiefst ambivalente Einstellung gegenüber der Metaphysik. James will den Wahrheitsanspruch der Metaphysik mit Hilfe praktischer Faktoren entscheiden; Deweys mehr skeptische Diagnose fragt, ob metaphysische Aussagen sinnvoll sind. „Putnam can be located on the unstable ground that lies between these two positions where the undermining of metaphysics is curiously associated with its rehabilitation“ (191 f.). Rortys Umgang mit dem Pragmatismus ist unter historischer und sachlicher Perspektive vielfach kritisiert worden. Dagegen stellt *A. Malachowski* einige der „faszinierenden Ausblicke“ (225), die Rorty durch seine fruchtbare und provokative Auseinandersetzung eröffnet habe: die Wiederbelebung des klassischen Pragmatismus, die Entwicklung neuer Formen, die Vermittlung zwischen verschiedenen Ansätzen bis hin zu dem Versuch, Pragmatismus und analytische Philosophie miteinander zu versöhnen.

Teil III „Pragmatism at work“ bringt unter anderem je einen Beitrag zum Feminismus, zur Erziehung und zur Ästhetik. Kurz vorgestellt sei *A. A. van Niekerk*, „Pragmatism and religion“. Im Gefolge von Russell sehen Kritiker in der Offenheit des Pragmatismus für die Religion einen unverantwortlichen Flirt mit dem Relativismus. Dargestellt werden William James, nach dem der Mensch in der Religion in Verbindung mit höheren Kräften tritt, und John Dewey, der deren Bedeutung für die menschliche Praxis (Erziehung, Politik, Demokratie) betont. In deutlichem Gegensatz zu seinem früheren Werk sei eine Verteidigung der Religion mit Mitteln des Pragmatismus ein hervorstechender Zug des späten Rorty. Die abschließenden kritischen Bemerkungen bewerten positiv, dass der Pragmatismus die Verbindung des religiösen Glaubens mit den sozialen Zielen des Menschen betont; Zustimmung findet James' Kritik an Cliffords Forderung, man brauche für alle Überzeugungen (*beliefs*) hinreichende Beweise (*evidence*). Rorty wird gefragt, ob die Leistungen, die er der Religion zuschreibt, nicht ebenso von künstlerischer Imagination und Dichtung erbracht werden können, und ob seine scharfe Kritik an einem Gefühl der Abhängigkeit in der religiösen Erfahrung und seine Betonung der Tugenden des Selbstvertrauens und der Verantwortung dem Phänomen des Religiösen gerecht wird. F. RICKEN SJ

RELIGION UND SÄKULARISIERUNG. Ein interdisziplinäres Handbuch. Herausgegeben von *Thomas M. Schmidt* und *Anette Pitschmann*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2014. V/380 S., ISBN 978–3–476–02366–7.

I. Im Vorwort sprechen die Hgg. die Asymmetrie der Titelbegriffe wie beider Unschärfe und unterschiedliches Verständnis an. Im Dienst gebotener Klärung haben sie dem Handbuch einen dreiteiligen Aufbau gegeben: Konzepte, Kategorien, Konflikte.

II. Im umfangreichsten Teil werden in 14 Artikeln (lexikalisch fußnotenlos, zweiseitig, jeweils mit Literaturverzeichnis) unter einem Sachtitel Beiträge(r) zur Thematik vorgestellt: E. Durkheim (7–13; *A. Särkelä*, Säkularisierung ohne Profanisierung?); M. Weber (14–20; *A. Anter*, Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung); J. Habermas (20–35;

Th. M. Schmidt, Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen); G. W. F. Hegel, E. Troeltsch, K. Löwith (36–48: *J. Dierken*, Säkularisierung als immanente Eschatologie?); H. Blumenberg (49–63: *M. Moxter*, Eigenständigkeit der Moderne); P. L. Berger, Th. Luckmann (63–76: *S. Schüler*, Religiöser Pluralismus und unsichtbare Religion); J. J. Rousseau (77–89: *D. Comtesse*, Zivilreligion); N. Luhmann (90–99: *V. Krech*, Religion in der Perspektive der Systemtheorie); W. James, J. Dewey (99–114: *A. Pitschmann*, Religion als Sinn für das Mögliche); J. Casanova (114–126: *H.-J. Große Kracht*, Öffentliche Religionen im säkularen Staat); Ch. Taylor (127–139: *M. Kühnlein*, Immanente Ausdeutung und religiöse Option: Zur Expressivität des säkularen Zeitalters); M. Riesebrodt, D. Pollack (139–150: *J. Winandy*, Die These von der Revitalisierung der Religion); [N. N.] (151–163: *H.-J. Höhn*, Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung); S. Eisenstadt (164–171: *J. Winandy*, Multiple Modernities).

III. In gleicher Weise werden 17 Themenbegriffe behandelt: *D. Comtesse*, Das Böse (173–179); *E. Bohlken*, Fortschritt (180–187); *K. Wenzel*, Freiheit (188–193); *T. Kaden*, Fundamentalismus (194–200); *M. Schlette*, Das Heilige (200–210); *M. Reder*, Kritik (210–216); *J. Winandy*, Moderne (217–224); *U. Diwald Rodriguez*, Moral (224–232); *Ch. Polke*, Neutralisierung/Neutralität (233–237); *J. Goldstein*, Öffentlichkeit (237–243); *J. Schaub*, Pluralismus (244–250); *A. Pitschmann*, Rationalität (250–258); *M. Reder/D. Finkelde*, Religiosität (258–265); *F. Raimondi*, Souveränität (265–271); *R. Forst*, Toleranz (272–277); *K. Wenzel*, Welt (277–283); *Ch. Polke*, Werte (283–289).

IV. Schließlich kommen sechs Spannungsfelder zur Sprache: Glauben und Wissen (*S. Maly*, 291–304); Religion und Wissenschaft (*Th. Schmidt-Lux*, 305–317); Religion und Menschenrechte (*K. Bunge*, 318–330); Religion und säkularer Rechtsstaat (*S. Grotefeld*, 330–342); Säkularisierung und Weltgesellschaft (*M. Reder*, 343–355); Säkularisierung und die Weltreligionen (*K. Schmidt*, 356–369).

V. Der Anhang bietet eine Auswahlbibliographie (371), Vorstellung der Autorinnen und Autoren (372 f.) sowie ein Personenregister (374–380).

Natürlich kann eine Rezension über diese Informationen (Thema, Autor, Umfang) hinaus nicht inhaltlich die 37 Einzelbeiträge diskutieren. Keine Auswahl, wie begründet immer, ist die einzig mögliche, nicht einmal aus Hg.-Sicht. Unter Verzicht auf dies und jenes hätte Rez. bei den Konzepten jedenfalls F. Nietzsche und S. Kierkegaard aufgenommen (die mehrfach im Handbuch begegnen) und R. Guardini (immerhin einmal erwähnt). Bei den Kategorien wären es Dank (E. Canetti: Was er als Atheist am meisten vermisste, sei eine Adresse für seine Dankbarkeit), Fest/Feier, Gebet (bei dessen Fraglichkeit bis in Theologienkreise hinein), Gott, Symbol (Realsymbol!). Zum Bösen (*malum morale!*) und Heiligen (*sacrum/sacré* wie *sanctum/saint*) muss ich mir Anfragen versagen und beschränke mich auf den Konflikt „Glauben und Wissen“. Hier begegnet, in analytischem Zugang, zu Wissen leider als Beispiel, statt als auszuschließen: „Ich glaube, dass das Wetter morgen gut wird“ (292, J. Pieper [im Buch nicht vertreten] hat in seinem Bändchen zum Glauben darum gleich auf das Verb verzichtet zu Gunsten des Substantivs „Glaube“). Es hat nämlich (gegen 297) nur um Glauben im (295 f., v. Kutschera) „starken Sinn“ zu gehen. – Mein Definitions-Vorschlag für Wissen: Sagen können, dass man sagen könne, was (der Fall) ist. (Worauf man sich dafür beruft [Eigen-Einsicht oder überzeugendes Zeugnis], gehört so wenig zur Definition wie die Frage, ob jemand tatsächlich weiß oder fälschlich zu wissen glaubt – wie Gettiers Schmidt [der eben nicht gerechtfertigt ist, sondern das nur vermeint].) Hypothesen aber sind kein Wissen, sondern Interpretationsvorschläge, darum auch nicht wahr oder falsch, sondern brauchbar (bewährt) oder „out“ (wie das Phlogiston, von Popper unglücklich „falsifiziert“ genannt). Zum Fideismus wäre klarer zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben zu unterscheiden. „Torheit/Ärgernis“ sind Inkarnation und Kreuz, nicht aber (trotz der Fragwürdigkeit hiesiger Theodizee) der Gottesglaube.

Ein solches Votum ruft freilich nicht nur über den Graben zwischen „kontinentalem“ und „angelsächsischem“ Denken, sondern auch über den Generationen-Schnitt hinweg. Was den „Ontosaurus metaphysicus“ an den Beiträgen des Handbuchs beeindruckt, ist die Atmosphäre unbeirrter Beobachterperspektive (auch in diesem Sinn „lexikalisch“), im Unterschied zu Teilnehmer-Engagement und -„Parteilichkeit“ der unter II. behandelten Autoren, zugleich nicht minder fern von den Spielereien „postmoderner“ Selbst-Inszenierung. Ist so das Buch selbst ein Exempel für das darin Verhandelte, die

Spannungseinheit von Religion (nicht bloßer Religiosität) und Säkularisierung? Wie dem auch sei – es verdient respektvolle und aufrichtige Empfehlung. Zu einem wahrlich nicht abseitigen Thema wird der Leser im gesteckten Rahmen zuverlässig unterrichtet, informiert, belehrt und vor allem zum Denken gebracht. Ob er seinerseits mit zuschaut oder im „Konflikt der Interpretationen“ (P. Ricœur) sich „ergreifen lässt“ (in, über Evidenzen hinaus, [R. Lauth] „Sazienz“), steht bei ihm selbst. Die Hgg. danken (4 f.) für vielfache Mühe. Die hat sich gelohnt; so schließt der Leser (sei's rezensierend) sich ihnen an – vor allem schließt er sie, an erster Stelle, ein.

J. SPLETT

LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (HG.), *Postsäkularismus*. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs (Normative Orders; 12). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag 2015. 362 S., ISBN 978-3-593-50090-4.

Die in diesem Reader versammelten Aufsätze gehen, wie der Herausgeber im Vorwort betont „auf Veranstaltungen im Rahmen der Forschungen des Frankfurter Exzellenzclusters ‚Die Herausbildung normativer Ordnungen‘ zurück“ (7), die sich schwerpunktmäßig mit dem Postsäkularismusthema beschäftigt haben. Der Eröffnungsbeitrag von *José Casanova* geht von drei Typen von Säkularität aus, a) einer „bloße[n] Säkularität“, die als „Leben in der säkularen Welt und in säkularen Zeiten“ (10) zu verstehen ist und durchaus mit einer religiösen Option einhergehen kann, b) einer „in sich geschlossene(n) Säkularität“, die „bar der Religion und abgekoppelt von jeder Form von Transzendenz“ ist (13), c) einer „säkularistische(n) Säkularität“, die eine Verinnerlichung des modernen „Stadialbewusstseins[s]“ (ebd.) darstellt, welches Religion als eine überwundene Stufe der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung begreift. Postsäkularität kann für Casanova verstanden werden als Preisgabe beziehungsweise Infragestellung dieses Stadialbewusstseins. Habermas' späteren Schriften wird man zwar eine Korrektur der offenkundigsten säkularistischen Missverständnisse bescheinigen können; doch kann Casanova sich „des Eindrucks nicht erwehren, dass Habermas weiterhin an fragwürdigen säkularistischen Annahmen eines Stadialbewusstseins festhält, welche die Religion auf eine Entwicklungsstufe zurückstellen, die durch das postmetaphysisch philosophische oder wissenschaftliche Denken [...] zu überwinden sei“ (37). Wie sonst, so fragt Casanova, ist Habermas' Beharren darauf zu verstehen, „religiöse Redebeiträge öffentlich erst nach deren Übersetzung in die scheinbar rationale universalistisch-rationale Form ernst zu nehmen“ (ebd.)? Für *William A. Barbieri* eröffnen die neuen Diskurse zur Postsäkularität, bei denen er neben dem Habermaschen Typ noch fünf weitere Typen unterscheidet, „zumindest die Möglichkeit, einen Durchbruch auf das säkulare Vorstellungsschema zu erzielen, um es sichtbar werden zu lassen, und am Prozess seiner langsamen Umgestaltung oder Wandlung teilzunehmen“ (73). Vom Erleben der Vorboten eines neuen postsäkularen Vorstellungsschemas zu sprechen, hält Barbieri zwar für verfehlt, konstatiert aber immerhin: Die „Bewegung hin zu einer neuen Art von Weltlichkeit, mit einem geläuterten und reflexiven Verständnis von Säkularität, einem Freiraum für das Heilige oder Göttliche wäre ein würdiges (und vielleicht nicht einmal zu weltfermes) Ziel“ (73 f.). Auf Probleme eines fragwürdigen Postsäkularismus geht Barbieri nur am Rande ein. Eine wichtige Rolle spielt dieses Thema dagegen bei der Auseinandersetzung von *Friedrich Wilhelm Graf* mit den Verirrungen des Kreationismus. Rational plausibel und hilfreich zur Deutung unserer selbst ist für ihn der Schöpfungsbegriff nur „in [...] dem Maße, in dem er subjektivitätstheoretisch entfaltet“ und „auf die paradoxe Konstitution des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens bezogen wird“ (255).

Matthias Lutz-Bachmann weist in seinem Beitrag auf die Differenz von Max Webers Vorstellung des Säkularisierungsprozesses und Habermas' Konzept einer postsäkularen Gesellschaft hin, die sich, wie dieser formuliert, auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Ausdrücklich schließt er sich Habermas' Rede von einer postsäkularen Konstellation an, die nicht nur eine empirische, sondern auch eine normative Dimension hat. Konkret bedeutet dies: Empirisch führt kein Weg daran vorbei, „dass weder in Europa noch sonst in der Welt auf Grund der Entwicklung einer von den Forschungen der Wissenschaften tief geprägten Zivilisation die gesellschaftliche Relevanz von Religionen, Weltdeutungen

im Ganzen oder ‚Comprehensive doctrines‘ verloren gegangen sind“ (91). „Normativ gehaltvoll“ ist hingegen „die Einsicht, dass im Namen von Aufklärung und Wissenschaft [...] der unmittelbare Einfluss von Religionen und ‚Comprehensive doctrines‘ auf die Gesellschaft durch einen Filter der öffentlichen Kritik und vor allem auch der rechtlichen Trennung von der politischen Sphäre staatlichen Handelns verhindert werden muss“ (ebd.). In diesem Sinne setzt nach Lutz-Bachmann die postsäkulare Konstellation voraus, dass zentrale Forderungen aus der Geschichte der Säkularisierung gesellschaftlich realisiert und politisch-institutionell gesichert sind. Konkret nennt er hier die Ausdifferenzierung verschiedener Geltungssphären in den modernen Gesellschaften, zu denen neben Religion und Wissenschaften auch Kunst, Kultur und Recht gehören, weiterhin die Geltung der Menschenrechte sowie die Trennung von Recht und demokratischem Verfassungsstaat einerseits und Religion andererseits. In großen Teilen der Welt ist dies allerdings bisher nicht der Fall. In den westlichen Gesellschaften sind nach seiner Meinung dagegen „wechselseitige positive Lern- und Verständigungsprozesse zu erwarten“ (ebd.), die freilich bei den nichtreligiösen und religiösen Bürgern eine Haltung gegenseitiger Lernbereitschaft erforderlich machen (93). Generell sind ihm zufolge die Religionsgemeinschaften gehalten, ihre eigene Geschichte und die eigene Doktrin selbstkritisch zu bearbeiten. Erst das gibt ihnen die Möglichkeit, sich „in den Raum der öffentlichen Vernunft angemessen einzubringen und hier aktiv und passiv, gebend und nehmend, an den Lernprozessen der *postsäkularen Konstellation* mitzuwirken“ (93; Hervorhebung im Orig.). Da sich die berechtigten Forderungen der öffentlichen Vernunft, obwohl sie wahrhaft universell sind, „bislang noch allzu sehr auf ‚den Westen‘ beschränken“, gilt es nach Lutz-Bachmann, „die *postsäkulare Konstellation* auch als eine Forderung angesichts der globalen Weltgesellschaft zu begreifen und durch geeignete *supranationale* Institutionen und *transnationale* politische Maßnahmen dafür zu sorgen, dass nicht nur ein ‚Clash of civilizations‘, sondern auch und vor allem ein ‚Clash of religions‘ vermieden wird“ (ebd.). Rainer Forst geht in seinem Beitrag auf die These des späten Habermas ein, dass die in der Achsenzeit entstandenen umfassenden religiösen Weltbilder „eine wesentliche Rolle im Prozess der Entwicklung gesellschaftlicher Normativität gespielt“ haben, „indem sie in der Verbindung mit religiösen Riten eine ‚außeralltägliche Form der Kommunikation‘ ermöglichten, die eine ‚starke Normativität‘ gesellschaftlicher Solidarität ausbildete“ (122). Forst hält fest, dass im Blick auf möglicherweise noch unabgeholte semantische Potenziale solcher „übergreifenden Rechtfertigungsnarrative“ (ebd.) für uns heute nach Habermas die Frage im Raum stehe, ob wir die Religion, verstanden als Kultus, in Verbindung mit Konzeptionen einer rettenden Gerechtigkeit als eine gegenwärtige Gestalt des Geistes philosophisch ernst nehmen müssen.

Nach *Luiz Bernardo Araujo* verteidigt Habermas „die methodologische Unterscheidung zwischen argumentativem und vollständig von der Religion unabhängigem philosophischen Wissen und den aus dem dogmatischen Kern des religiösen Glaubens hervorgegangenen Diskursformen“ (152). Dies ist nach Araujo „die einzig annehmbare Option für ein nachmetaphysisches Denken, das im Umgang mit den unerlässlichen, in der religiösen Sprache verankerten Sinnmöglichkeiten, eine Arbeit rationaler und transformatorischer Aneignung von Inhalten ausführt, die von den Gemeinschaften der Gläubigen übermittelt werden“, ohne diese Inhalte jedoch „auf säkulare Gründe reduzieren zu wollen“ (ebd.). *James Bohman* geht mit Habermas davon aus, „dass gemeinsam geteilte deliberative Prozesse notwendig sind, in denen die Öffentlichkeit und die Zivilgesellschaft als Vermittler agieren, so wie diejenigen, die religiöse Ansprüche übersetzen, als Vermittler in der politischen öffentlichen Sphäre fungieren“ (190). Postsäkularität wirkt also in diesem Zusammenhang „als eine soziale Faktizität und als ein kritischer Maßstab für ein Leben mit der dauerhaften Tatsache einer zunehmenden Vielfalt von Lebensweisen auf allen Ebenen der internationalen Gesellschaft“ (ebd.). Anders als Habermas, der davon ausgeht, dass der Kontext der Verwendung des Begriffs Postsäkularismus „prinzipiell nur in den industrialisierten und säkularisierten Gesellschaften des globalen Nordens zu finden“ (202) sei, ist *Uchenna Okeja* der Ansicht, dass das Konzept des Postsäkularismus auch in außerwestlichen Kontexten Anwendung finden kann (208).

Karl Gabriel widmet seinen Beitrag dem „lange[n] Abschied von der Säkularisierungsthese“ (211) Auf Habermas’ Postsäkularisierungskonzept geht er nicht näher ein, son-

dern verweist auf die Vorteile der von Shmuel Eisenstadt entwickelten Theorie multipler Modernitäten gegenüber dem herkömmlichen Säkularisierungskonzept. „Konzeptuell bekommt die Religion“ bei Eisenstadt „wieder einen Platz in der Moderne“, und „ihre Stellung ist nicht mehr theoretisch im Sinne einer gesellschaftlichen Randposition vor-entschieden“ (231). Weiterhin können in seinem Konzept Modernisierungsprozesse innerhalb der Religionen wieder „in den Blick kommen und eine angemessene Berücksichtigung finden“ (ebd.). Auch gegenüber einer Theorie der ‚Wiederkehr der Religion‘ hat diese neue Modernitätstheorie nach Gabriel „bessere Chancen, die religiös-kirchliche Lage einsichtig und verstehbar zu machen“ (232). *Volkerhard Krech* distanziert sich gleichermaßen von der harten Säkularisierungsthese, der These einer Wiederkehr des Religiösen und dem Konzept einer postsäkularen Gesellschaft. Die Entwicklung der Religion in der modernen Gesellschaft stellt sich für ihn als „ambivalenter Vorgang“ (285) dar. Je mehr nämlich der orthodoxe und orthopraktische Vollzug des Religiösen verschwinde, desto häufiger werde dieses, so meint er, „für Sakralisierungsprozesse genutzt sowie zum Gegenstand von medialen Aufmerksamkeiten und intellektueller Reflexion“ (ebd.). *Detlef Pollack* befasst sich mit der Frage nach der Genese der westlichen Moderne. Dabei soll, wie er formuliert, „die unmittelbare Überzeugungskraft einer Überlegung ausprobiert werden, deren empirische Tagfähigkeit in weiteren Studien erst noch zu erweisen ist“ (290). Seiner Überlegung liegen drei Thesen zu Grunde. Die erste These lautet, „dass sich moderne westliche Gesellschaften von vormodernen Kulturen unter anderem durch die Institutionalisierung von Prinzipien der funktionalen Differenzierung unterscheiden“ (ebd.). Die zweite These geht davon aus, „dass die Emergenz von Formen funktionaler Differenzierung auf der Ebene von Codes und Semantiken in den Kulturen des Okzidents in hohem Maße religiös bedingt ist und vor allem durch den entdifferenzierenden Dominanzanspruch des Papsttums im Mittelalter erzwungen wurde“ (ebd.). In seiner dritten These behauptet Pollack schließlich, „dass sich ein solcher Monopolanspruch auf Dominanz über alle gesellschaftlichen Bereiche in dieser Radikalität nur im westlichen Christentum finden lässt“ (291). Diese dritte These stellt nach Pollack „ein geradezu notwendiges Ergänzungsstück zu den beiden anderen Thesen dar, da sich die Annahme eines endogenen Ursprungs der Moderne gegenüber transfergeschichtlichen Konzepten der entangled modernities zu behaupten hat und nur aufrechterhalten werden kann, sofern die westliche Entwicklung durch Merkmale gekennzeichnet ist, die sich in außereuropäischen Entwicklungen nicht finden lassen“ (ebd.). *Hartmut Leppin* erörtert in seinem abschließenden Beitrag eine Frage, die auf den ersten Blick als „manifeste Unsinn“ (335) erscheinen muss, nämlich die Frage nach einem „Postsäkularismus in der Antike“ (ebd.). Gleichwohl hält er diesen von Habermas geprägten Begriff für „aufschließend“, haben doch „die intensiv geführten Debatten um die Wiederkehr des Religiösen [...] daran erinnert, dass der Weg in die Moderne keineswegs in eine Zurückdrängung des Religiösen münden muss“ (ebd.). Vielmehr wurde deutlich, dass „einerseits die Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit nach einer Phase des Rückzugs wieder zunehmen kann, dass aber auch religiöse Einflüsse die Moderne gerade prägten, auch jenseits institutioneller Zusammenhänge“, und „dass schließlich regionale Unterschiede – etwa zwischen den USA und Europa – von erheblicher Bedeutung sind“ (335 f.). Die Moderne folgt also nach Leppin keinem linearen Schema. Derartige Beobachtungen sprechen ihm zufolge auch dafür, das Paradigma einer durch Einbettung des Religiösen ins Politische gekennzeichneten Vormoderne neu auf seinen Realitätsgehalt zu prüfen. H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

ANGENENDT, ARNOLD, *Toleranz und Gewalt*. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Nachdruck der 5., aktualisierten Auflage 2009. Münster: Aschendorff 2012. 799 S., ISBN 978-3-402-00215-5.

Seit dem 11. September 2001 stehen der Islam, ja, alle Religionen und damit auch das Christentum unter dem Generalverdacht, über einen eingebauten ‚Gewaltgenerator‘

(Daniele Dell'Agli) zu verfügen. Der Vorwurf vermischt sich mit der seit der Aufklärung virulenten und immer wieder neu aufgelegten Anklage, das Christentum habe die Verhältnisse gerade nicht verbessert, sondern sei selbst Quelle von Unterdrückung, Gewalt und Krieg geworden. Das Christentum gehöre abgeschafft. Mit dem Nimbus hoher Philosophie wird diese These von Herbert Schnädelbach vorgetragen. Erstaunlicherweise erheben sich in den letzten Jahren philosophisch nicht weniger reputierte Stimmen, die genauso in den Traditionen der Aufklärung verwurzelt sind, die den Wert der Religion ganz anders einschätzen. Jürgen Habermas zum Beispiel glaubt, dass die Religion über einen Schatz von Erfahrung für die Bewältigung gerade des Scheiterns der Freiheitsgeschichte verfügt, der nur auf Kosten der Humanität verloren gehen kann. Es geht ihm, zugespielt formuliert, um Rettung der Religion. Wie also steht es um das Christentum als Motor der Humanität oder der Unmenschlichkeit?

Arnold Angenendt (= A.) geht dieser Frage in seiner Studie nicht systematisch-grundsätzlich, sondern in historischer Perspektive nach; dazu sind „die inkriminierten Punkte einzeln durchzugehen, darum die Kapitel über Religionszwang, Schwertmission, Inquisition, Kreuzzüge, Judenfeindschaft und Sexualeindlichkeit“ (14). Dabei bereichert A. seine Darlegungen jeweils mit einem vergleichenden Blick auf den Islam und das Judentum.

Entstanden ist ein *opus magnum* von 590 Seiten Text und einem wissenschaftlichen Apparat von noch einmal 209 Seiten. Schon dies zeigt die ungeheure Gelehrsamkeit und Belesenheit, die hier zum Ausdruck kommt. Wer sich die Zeit zur Lektüre nimmt, wird reich belohnt. Dies gilt zum einen mit Blick auf das, was man über die Geschichte erfährt, aber auch auf das, was man über die Geschichte und Gegenwart ihrer Erforschung in Erfahrung bringt.

Das Buch ist in vier Hauptteile eingeteilt, denen ein Prolog vorgeschaltet wird, der die Fragestellung erläutert. Abgerundet wird die Studie durch einen Epilog, der die Erkenntnisse noch einmal als Antwort auf die Leitfrage rekapituliert. Der erste Hauptteil steht unter der Überschrift „Toleranz und Gewalt als menschliche Erstaufgabe“. A. legt hier dar, dass Friede, Gewaltlosigkeit und Toleranz nicht einfach zum naturalen Tugendbestand der menschlichen Natur und Gesellschaft gehören, sondern gestiftet und durch kulturelle, moralische und rechtliche Leistungen errungen werden müssen. „Die wirkliche Geschichte der Toleranz erscheint erst dort, wo Leistungen in der Abwehr von Gewalt und Intoleranz vollbracht werden“ (86). Damit ist die Brücke zu den folgenden Kapiteln geschlagen: „de[n] lange[n] Weg der aufgebauten und in Zukunft weiter aufzubauen wie aber immer auch kritisch zu sichernden Humanität, und darin die Rolle des Christentums“ (86) nachzuzeichnen.

„Gottesrechte und Menschenrechte“ lautet die Überschrift des zweiten Hauptteils. Es geht hier um das Verhältnis von Monotheismus und universalen Menschenrechten. Gegen die These, dass Monotheismus notwendigerweise Intolerant, Polytheismus seiner Natur nach tolerant ist, zeigt A., dass Polytheismus sich geschichtlich gentilreligiös und damit intolerant realisiert, während erst der Monotheismus zur universalen Gleichheit aller Menschen findet. Darüber hinaus besteht eine innere Einheit zwischen dem transzendenten, einen Gott, der die innere Zuwendung des Menschen verlangt, und der Herausbildung der Innerlichkeit des Menschen überhaupt. Damit hängen die Ablehnung des Taufzwanges, die Freisetzung der Geschichte der gleichen Freiheitsrechte aller im Zeichen der Gottebenbildlichkeit, die Abschaffung der Sklaverei, die Emanzipation der Frau sowie Menschenrechte von Geburt an zusammen. Negativ ist festzuhalten, dass das Christentum lange nur zur „halbe[n] Toleranz“ (229) gefunden hat, insofern es den Glaubensabfall ahndete. Häufig waren es nicht die etablierten Kirchen, die für die allgemeine gleiche Freiheit stritten.

Das dritte Hauptkapitel, „Religionstoleranz und Religionsgewalt“, fragt nach dem Umgang des Christentums mit Abweichlern: mit Häretikern, Hexen und Zaubern, mit der Reformation. Augustinus habe sich zwar für staatliche Zwangsmaßnahmen gegen Abweichler ausgesprochen. Die „Todesgewalt (blieb) eine Barriere“ (238), die zu überschreiten er verbot. Thomas hingegen hat die Hinrichtung von Häretikern legitimiert. Damit geht der große Kirchenlehrer „über das von Augustinus eingehaltene Tötungsverbot hinaus“ (256). Zu gravierenden Tötungen sei es angesichts der „Massen-Häresien der Katharer, Waldenser und Franziskaner-Spiritualen“ gekommen. „Tausende von ihnen wurden hingerichtet.“ (244)

An dieser Stelle sei der Hinweis erlaubt, dass Thomas seine Legitimierung der Tötung von Häretikern mit einem Augustinus-Zitat untermauert: „So heilt [...] die Kirche, wenn sie durch die Vernichtung einiger die Übrigen zusammenhält, den Schmerz ihres mütterlichen Herzens durch die Befreiung so großer Scharen.“ (S.th. II–II, q. 10, a.8, ad 4). Vielleicht ist es hilfreich, zwischen einem Tötungs- und einem Hinrichtungsverbot zu unterscheiden. War Augustinus gegen ein Hinrichtungsverbot, nahm aber die Möglichkeit der Ketzertötung bei ihrer Bekämpfung in Kauf? Ferner wäre zu fragen, ob Augustinus in dem von Thomas zitierten Brief an Bonifatius, der für die nachfolgende Lehre vom gerechten Krieg so höchst einflussreich geworden ist, von seiner eigentlichen Intention abgewichen ist.

Ausführlich wendet sich A. der so übel beleumundeten Inquisition zu und referiert eine Fülle neuerer Studien. Die heute erforschten Zahlen liegen weit unterhalb dessen, was bis jetzt vulgärwissenschaftlich durch den Medienwald geistert. So gilt beispielsweise für die römische Inquisition: „Die Gesamtzahl der zwischen 1542 und 1761 wegen direkter Glaubensvergehen Hingerichteten lässt sich inzwischen exakt bestimmen: Es waren 97.“ (285) Mit diesen quantitativen Überlegungen will A. aber sein christliches Gewissen nicht ruhigstellen, zumal auch das Papsttum in die Gewalt gegen Häresie auf vielfältige Weise involviert war: „[M]üsste nicht [...] das Faktum inquisitorischer Hinrichtungen, die der christlichen Gewaltlosigkeit evident widersprachen, mit dem päpstlichen Anspruch auf rechte Kirchenleitung abgeglichen werden?“ (294)

Was die Hexenverfolgung anbetrifft, steht das kirchliche Amt besser dar. Zunächst sind die Zahlen auch hier deutlich geringer anzusetzen als bisher gedacht. Darüber hinaus standen Theologie und Amt den Verfolgungen sehr skeptisch gegenüber. Es war gerade der neuzeitliche Staat, der sich mit der Verfolgung hervortat. Weder die Reformation noch die Aufklärung führten zunächst zur Toleranz. „Die Neuzeit begann [...] nicht mit freier Religionswahl, sondern mit von Staatsgewalt durchgesetzter Konfessionseinheit, gerade auch bei den Neugläubigen.“ (327) „Dass dann [der] religionsneutrale Staat beanspruchte, über die Einhaltung von Toleranz zu wachen, stand von Anfang an in der Gefahr einer Erziehungsdiktatur, nämlich eine neue Gesellschaftsordnung zu intendieren unter Absehung aller Religions- beziehungsweise Konfessionsformen.“ (341) Die Grenze, wo Toleranz um ihrer selbst willen intolerant werden muss, wird immer wieder neu zu ziehen sein.

Die Geschichte des Christentums mit Krieg und Gewalt – um die geht es im vierten Hauptkapitel „Heiliger Krieg und Heiliger Frieden“ – ist gezeichnet von vielen Wegen und Abwegen. Während Augustinus und Thomas klar herausgearbeitet haben, dass die Annahme des Glaubens nicht mit Gewalt erzwungen werden darf und der gerechte Krieg an die Situation der Verteidigung, an die rechte Intention und die legitime Autorität gebunden ist, kannte das Frühmittelalter doch die massenhafte Zwangstaufe. Auch stellen die Kriegskreuzzüge „veritable Heilige Kriege“ (484) dar. Die Eroberung der Neuen Welt ging einerseits mit massivem Unrecht einher, wurde aber auch mit dem Protest hiergegen zur Geburtsstunde des modernen Völkerrechts. Die beiden Weltkriege stellten ungeheure Menschenrechtsverbrechen dar, beflügelten aber zugleich das Menschenrechtsdenken auf ganz neue Weise.

Das fünfte Hauptkapitel widmet sich dem schwierigen Thema der Judenverfolgungen: „Christen und Juden“. Unter breiter Aufbietung neuerer Literatur, insbesondere auch aus dem Judentum, kann A. zeigen, dass theologisch begründeter Antijudaismus nicht mit rassistisch begründetem Antisemitismus in eins gesetzt werden darf. Auch im Mittelalter standen sich die beiden Religionen keineswegs immer und überall feindselig gegenüber. Es gab eine wechselseitige Faszination und einen Austausch. Zwangstaufen und Pogrome wurden zumindest von der offiziellen Kirche abgelehnt. Die Aufklärung bedeutet nicht einfach Befreiung für die Juden. Gerade führende Aufklärer wie Voltaire standen dem Judentum mit seinen irrational scheinenden Riten und Kulturen ablehnend gegenüber. Der Holocaust war die absolute Katastrophe. Es bleibt die drängende Frage, ob und wie der Antijudaismus ihn möglich machte.

A. setzt sich auch mit dem „Schweigen des Papstes“ Pius XII. auseinander. Warum veröffentlichte er nicht die Enzyklika gegen den Rassismus, die beim Tod von Pius XI. fertig vorlag? Letztlich bleibt hier manches ungeklärt. A. weist darauf hin, dass sich der Papst auch nach dem Krieg nicht zu einer Verurteilung des Holocaust bereitfand, wie-

wohl er von Jacques Maritain, dem in der Kirche höchst einflussreichen Philosophen, der selbst mit einer Jüdin verheiratet war, dazu gedrängt wurde – und „obwohl doch der Papst inzwischen frei war von allen Rücksichten auf Kriegsparteien und neuer Antisemitismus möglich schien“ (569).

In seinem Epilog nimmt A. noch einmal die Frage auf, ob das Christentum sich in der Geschichte als Kraft zur Humanität erwiesen hat. Entscheidend ist der Gedanke der „Gottebenbildlichkeit“ aller Menschen, der schon bei den Kirchenvätern zur Verurteilung der Sklaverei geführt habe. Entscheidend ist heute die Übersetzung dieses theologischen Gedankens in säkulares und in das Denken anderer Kulturen. Das Gleiche gilt für andere „christliche Sonderheiten“ (583) wie zum Beispiel dem Liebesgebot, welches verlangt, dass zwar die Sünde, aber niemals der Sünder abgelehnt und bekämpft werden darf. Hierin gründet „ein bleibendes Existenzrecht für jeden Menschen“ (583). Ferner verweist A. auf das Christentum als die Mutter der Globalität. Für das Christentum ist eine „menschheitsumfassende Brüderlichkeit konstitutiv“ (583).

Weiter nennt A. die Revolution der Geschlechterbeziehung als Folge des Christentums, dann die Armen-Sorge, die Abschaffung der Sklaverei, die Ablehnung jeder Vorstellung von einem „unwerten Leben“; auch für die Religionsfreiheit hat das Christentum Maßstäbe gesetzt, indem es die Autorität der weltlichen Gewalt in Religionsdingen zurückdrängte, Zwang in Religionsdingen für illegitim erklärte und die Idee der notwendigen Toleranz unter Religionen vertrat, die auf innere Zustimmung setzen.

Die Positivliste hindert A. nicht daran, die gequälte Mühseligkeit herauszuarbeiten, die den Weg des Christentums zu sich selbst kennzeichnet. Ja, A. spricht gar davon, dass das westliche Christentum mit seinen Durchsetzungsinstrumenten „auch über die Maßen böseartig entgleisen konnt[e]“ (586).

Abschließend setzt sich A. mit einer Forderung auseinander, die heute *en vogue* ist: Das Christentum solle seinen Absolutheitsanspruch aufgeben. Erwidern verweist A. auf die Menschenopfer, die Witwenverbrennungen, die Gladiatorenkämpfe und auch das dogmatisch fundierte Eintreten für die Juden. Hätte das Christentum sich hier zurücknehmen sollen? „In der Toleranz-Diskussion wird oft genug unbesehen vorausgesetzt, dass der Wahrheitsanspruch der drei Monotheismen gar nicht anders als intolerant und gewalttätig habe wirken können. In Wirklichkeit ist festzuhalten, dass dieser Anspruch sehr wohl im modernen Sinne positiv zu verändern und zu humanisieren vermochte.“ (588)

Dieser große historische „Prozess“, den A. hier dem Christentum unterzieht, läuft im Grunde darauf hinaus, darzulegen, dass unser Humanitätsideal keineswegs gegen die Anliegen des Christentums steht, sondern aus ihm hervorgegangen ist. Die historischen Analysen zeigen, dass das Ideal einmal mehr, einmal weniger anerkannt und durchgesetzt war, nie jedoch gar nicht, nie jedoch schon nach heutigen Standards. Für das Anliegen des Christentums und des neuzeitlichen Humanitätsideals kommt für A. heute alles darauf an, die innere Affinität wiederzuentdecken und sich in Übersetzungsprozessen wechselseitig zu bestärken und auf das gleiche Ziel hinzuwirken.

Ohne Zweifel ist der von A. gewählte Pfad höchst ertragreich, scheint mir aber auch Wesentliches nicht in den Blick zu nehmen. Das Kernproblem besteht darin, dass die Geschichtsepochen nicht nach ihren je selbst formulierten, sondern nach unseren Ethikstandards bemessen werden. Damit kommen die Andersartigkeit vergangener Selbstrealisationen des Christentums und die damit verbundene Frage nach der Einheit des Glaubenszeugnisses in der Geschichte nicht in den Blick. Dies hat zur Folge, dass die Chance der selbstverfremdenden Begegnung mit der Geschichte nicht genutzt wird, die uns dazu führen kann, unsere eigenen unreflektierten Selbstverständlichkeiten zu erkennen und aus der Geschichte zu lernen. Dies sei an einem Gedanken von Thomas erläutert:

A. weist mehrfach auf Thomas' Forderung hin, dass zwar die Sünde, niemals aber der zum ewigen Heil berufene Sünder gehasst werden darf. Diesen gilt es immer zu lieben. Daraus folgt für Thomas aber gerade nicht ein „bleibendes Existenzrecht“ (583). Der aus der Häresie zum wiederholtem Male Zurückkehrende wird zwar zum Bußsakrament ob seines ewigen Heiles zugelassen, muss dann aber zum abschreckenden Schutz der Anderen hingerichtet werden (S.th. II-II, q. 11, a.4, resp.). Grundsätzlich formuliert Thomas einen Satz, der uns heute erschauern lässt: „Indem der Mensch sündigt, verlässt der Mensch die Ordnung der Vernunft und fällt somit ab von der Würde des Menschen,

sofern der Mensch von Natur frei und seiner selbst wegen da ist, und stürzt irgendwie ab in tierische Abhängigkeit, insofern nun über ihn bestimmt wird nach Maßgabe des Nutzens für die anderen [...]. Wiewohl es in sich schlecht ist, einen Menschen, solange er in seiner Würde beharrt, zu töten, so kann es doch gut sein, einen Menschen, der in Sünden lebt, zu töten, wie ein Tier“ (S.th. II–II, q.64, a.3, ad 3).

Thomas ist also weder der Gedanke der Menschenwürde noch der der damit verbundenen Selbstzwecklichkeit fremd. Nur die Handlungsschranken, die er daraus zieht, sind ganz andere als die, die wir hier gewinnen. Der Gedanke der Würde trägt für sich also noch nicht viel aus. Die Antwort auf die Frage, was aus der Würde folgt, ist eingebunden in ein komplexes, ineinander greifendes Geflecht von Vorstellungen über den Sinn der menschlichen Existenz, der Bedeutung von individueller Freiheit und unbedrängter Sinnsuche, damit vom Zueinander von Recht und Moral, Moralität und Legalität, von öffentlich und privat, von Natur und Gnade, weltlich und geistlich, Kirche und Staat, von staatlicher Partikularität und kosmopolitischer Universalität.

Unabhängig von der Frage, in welchem Umfang seine Natur dem Menschen zum Nachvollzug vorgegeben oder zur inhaltlichen Gestaltung aufgegeben ist, folgt der Aquinate doch der aristotelischen Vorstellung, dass Moralität als solche ein Einstimmen in eine natural vorgegebene Ausrichtung des Menschen darstellt. Der Mensch kann daher durch erzwungenes, moralkonformes Handeln zu der Einsicht geführt werden, dass Moralität ihm und seinem Glückverlangen gemäß ist, so dass er so dazu gebracht wird, „mit Freude und aus eigenem Willensentschluss“ (S.th. I–II, q.92, a.2, ad 4) das Gute zu tun. Auch in der Annahme des Glaubens stimmt der Mensch in die Übereinstimmung seiner natural eingestifteten Sinnsehnsucht in die mit der mit Offenbarung gegebene überwältigende Sinnantwort ein, weshalb die Ablehnung des Glaubens nur sündhaft gedacht werden kann. Es ist aber unmöglich, jemanden zum Glauben zu zwingen, weshalb kein Taufzwang angewendet darf. Fremd ist Thomas der Kantische Gedanke, dass Moralität letztlich in der Übereinstimmung der Freiheit mit sich selbst besteht. Um diese zu realisieren, bedarf Freiheit, so Kant, des zwangsfreien Experimentierfeldes mit sich selbst. Das Gleiche gilt für den freien Wahrheitsdiskurs als notwendige Voraussetzung, Wahrheit und Glauben zu realisieren.

Aufgrund seiner aristotelischen Voraussetzungen kann Thomas daher den für Kantischen Denken entscheidenden Kreuzungspunkt zwischen sittlichen Werten und irdischen Gütern, der in der freiheitlichen Selbstverfügung des Menschen – in der Autonomie – besteht, nicht in den Blick nehmen. Unter der Perspektive der Abwehr von Gemeinwohlschädlichkeit ist daher gegenüber dem Unrechtstäter alles erlaubt, was zur Schadensabwehr erforderlich ist, solange dem Sünder der Zugang zu allem unmittelbar Heilsrelevanten nicht verwehrt wird. Demgegenüber stellen die neuzeitlichen Menschenrechte die Autonomie und ihre Möglichkeitsbedingungen unter besonderen Schutz.

Unter seinen Voraussetzungen ergibt sich für Thomas die Legitimität der Unterdrückung von Glaubensabfall, der Verkündigung häretischen Glaubens oder des Unglaubens. Deren Tolerierung sind nicht notwendige Voraussetzung zur Moralität und Glauben, sondern ein Ärgernis-Geben, ein unverantwortliches Wegführen von Wahrheit und Gutheit.

Unabhängig davon, ob die hier sehr knapp vorgetragene Thomasinterpretation konsensfähig ist, führt diese Art des Fragens mit Blick auf die Geschichte diese nicht notwendig vor den Richterstuhl unserer Selbstausslegung, sondern uns in den Diskurs mit der Geschichte über grundlegende Fragen unser Selbstinterpretation. Thomas könnte dazu der eine oder andere Gedanke einfallen: Wie weit kann die Freiheit sich selbst Gesetz sein, wenn sie letztlich leer ist? Ist die Erfahrung, sittlich eingefordert zu sein, letztlich als ein reines Vernunftwollen und nicht doch als ein Sollen auszulegen? Mit Blick auf die moderne Folterdebatte liegt die Frage nahe, ob der Kantische Ansatz überhaupt zu absoluten Verfügungsschranken führt, die Thomas zumindest in der Zulassung zu allem Heilsrelevanten gezogen hat. Ferner: Läuft das Kantische Verständnis von Selbstrealisierung nicht letztlich auf Selbstdurchsetzung hinaus? Diese Fragen sind keineswegs rhetorisch gemeint und sollen ausschließlich auf eine andere Form der Begegnung mit der Geschichte hinweisen, als sie A. in seinem Buch vorstellt. Die Frage ist dann weniger, ob frühere Epochen unsere Ethikstandards kannten und realisierten, sondern welche sie

hatten und wie sie sie begründeten. Dann kann die Gegenwart in einen Dialog mit der Vergangenheit über die dem Christentum und dem Humanum mehr und mehr komplexere Selbstaussage des Menschseins eintreten.

A.s Buch ist ohne Zweifel eine überreiche Schatzkiste historischer Einsichten in das schwierige Ringen des Christentums, christustreu seinem Friedensauftrag und seiner Verantwortung für Gerechtigkeit in dieser Welt nachzukommen. Der Autor verschließt keineswegs die Augen vor den Abgründen, wehrt aber auch eindringlich und überzeugend allzu schnelle Fehlschlüsse über die Gewaltträchtigkeit und Intoleranz des Christentums ab und zeigt dessen Potenzial für die Freiheitsgeschichte. Darüber hinaus regt das Buch dazu an, darüber nachzusinnen, worin die katholischerseits so hochgehaltene geschichtsübergreifende Identität angesichts tiefgreifender Paradigmenwechsel gerade in der Bewertung von Gewalt besteht, und wie aus der Geschichte gelernt werden kann.

G. BEESTERMÖLLER

JACOBSEN, ANDERS-CHRISTIAN, *Christ – The Teacher of Salvation. A Study on Origen's Christology and Soteriology* (Adamantina; 6). Münster: Aschendorff 2015. 372 S., ISBN 978-3-402-13718-5.

Die Christologie und Soteriologie des Origenes sind hier nicht zum ersten Mal Gegenstand der Forschung. Der Autor selber rezensiert einige ‚relevante Monographien‘ zu diesem Thema (20–35). Der Grund für die immer wieder unternommenen Versuche, die genannten Bestandteile der Theologie des Origenes zu behandeln, besteht, so scheint es, in der Widersprüchlichkeit und Vieldeutigkeit der Aussagen des Alexandriners zu diesem Thema. Die vorliegende Studie erhebt nun den Anspruch, nicht bloß den vorausgegangenen Untersuchungen eine weitere an die Seite zu stellen, sondern durch die Anwendung einer neuen Methode der Textinterpretation ein zuverlässigeres Ergebnis als die Vorgänger zu erzielen. Sie besteht, wie der Autor selbst betont, darin, die einschlägigen Texte des Origenes mit der Methode zu lesen und zu interpretieren, mit der die ihnen zu Grunde liegende Heilige Schrift selber in der Auffassung des Origenes abgefasst ist. Die Heilige Schrift besitzt für den Vertreter der allegorischen Auslegungsmethode in der Tat auf Grund ihrer Inspiration durch den Logos verschiedene Ebenen des Verständnisses. Ein und derselbe Schrift-Text sagt zwar jeweils dasselbe, tut dies aber auf höchst verschiedene Weise je nach der Aufnahmefähigkeit des jeweiligen Lesers. Sie richtet sich an alle Kategorien von Menschen, sowohl an einfache Gläubige als auch an schon weit auf dem geistlichen Weg zu Gott hin Fortgeschrittene. Was für die inspirierte Heilige Schrift gilt, so der neue Interpretationsansatz des Autors, gilt in gewisser Weise auch für die Auslegungen der Heiligen Schrift durch den ebenfalls inspirierten Ausleger Origenes. Sie sind jeweils für bestimmte Ebenen des Verständnisses abgefasst. Sie richten sich bald an einfache Gläubige, bald an auf dem Weg der Rückkehr zu Gott schon weiter oder sehr weit Fortgeschrittene. Jacobsen (= J.) sieht Origenes gewissermaßen ganz in der Kontinuität des die Heilige Schrift inspirierenden Logos selbst, möchte man sagen. Was bringt dieser Ansatz für die Lösung des in Frage stehenden Problems? Die von den Forschern konstatierten Widersprüche beziehungsweise Spannungen zwischen den verschiedenen Aussagen, gerade auch in Origenes' christologischen und soteriologischen Texten, sind keine echten Widersprüche, es sind vielmehr von ihm ganz bewusst an die geistliche Faskraft der jeweils von ihm adressierten Gläubigen angepasste Texte. Mit der Anwendung dieser für die Auslegung der Heiligen Schrift konzipierten Hermeneutik auf die Schriften des Origenes selber schafft sich der Autor die theoretische Voraussetzung für die Annahme, dass dessen Texte zwar letztlich nur eine Aussage enthalten, jedoch verschiedene Verständnisebenen haben, je nachdem, an welche Adressaten sich der Alexandriner in ihnen wendet. Es gibt ‚hinter‘ der Vielfalt der sich gegebenenfalls widersprechenden Aussagen zu ein und demselben Gegenstand eine verborgene Einheit, die der Origenes-Interpret, auch in der Frage der Christologie und Soteriologie, eruieren kann. Er kann, anders gesagt, aus den anscheinend sich widersprechenden oder mehrdeutigen Texten den letztlich gemeinten, den systemischen Gedanken des Alexandriners erheben.

Um diese Aufgabe zu bewältigen, gliedert der Autor seine Untersuchung in drei Hauptteile. Der *erste* (20–102) ist Einleitungsfragen gewidmet. Zunächst kommt ein knapper Überblick auf die vorausgegangene Forschung zum Thema mit der Nennung ihrer Defizite. Es folgt ein chronologischer Überblick über die für das Thema relevanten Werke des Origenes und ihre Einteilung in fünf Kategorien (Traktate, Kommentare, Scholien, Homilien und apologetische Werke). Sie entsprechen, zumindest *grosso modo*, den verschiedenen Gruppen von Adressaten, an die sich Origenes richtet. Nach dem (nicht ganz so wichtigen) Überblick über die Überlieferung dieser Texte kommt ein wichtiges Kapitel über die allegorische Auslegungsmethode des Origenes, und zwar wird diese aus den oben erwähnten Texttypen (Traktaten, Kommentaren, Homilien und apologetischen Schriften) je eigens eruiert.

Der *zweite* lange Hauptteil (104–257) analysiert die verschiedenen einschlägigen Aussagen und Aspekte zur Christologie und Soteriologie in den einzelnen Werken, das heißt in *De principis*, im Dialog mit Herklides, in den Kommentare zu Johannes, zum Hohen Lied, zum Römerbrief, zu Matthäus, in den Homilien zu Lukas, zum Hohen Lied, zu Jeremias, zu Josua und dem *Contra Celsum*. – Der *dritte* Hauptteil (260–335) ist überschrieben: „Eine systematische Vorstellung der origenischen Christologie und Soteriologie“ und ist treffend in zwei Kapitel untergliedert. Das erste skizziert das theologische System des Alexandriners, zu dem seine Christologie und seine Soteriologie ja auch gehören. Kennzeichnend für dieses System sind seine Lehren von der Schöpfung, dem Fall, der Erlösung und dem Ende der Heilsgeschichte. Da für die Christologie des Origenes die verschiedenen von ihm aufgestellten Listen der Titel Christi von großer Bedeutung sind, widmet der Autor diesen Titeln einen ersten Paragraphen. Dann stellt J. die Vielzahl der im ersten Teil analysierten Aspekte unter vier systematischen Gesichtspunkten zusammen. Der erste systematische Gesichtspunkt ist die Beziehung Christi zu Gott Vater. Stichworte sind hier seine Ewigkeit, sein Ort in der geistlichen Hierarchie, seine Zeugung und Sohnschaft, seine Emanation, seine Unterordnung unter den Vater. Der zweite systematische Gesichtspunkt ist Christi Beziehung zur Menschheit. Die entsprechenden Stichworte lauten hier: Christus als Mitschöpfer, Christi Offenbarung im Alten Bund, die Inkarnation des Logos, die Kenosis, Christi göttliche und menschliche Natur, Christus als Heiland, als Offenbarer Gottes für die Menschen, pädagogische Soteriologie und Christologie, Christus als Vorbild; Nachahmung Christi als Weg zum Heil, pädagogische Soteriologie, Christus als ‚Reiniger‘: Reinigung als Vorbedingung für das Heil, Christus als Heiler: Erlösung als Heilung, Christus als Lehrer: Wissen als Weg zum Heil, die soteriologische Bedeutung des leidenden Jesus, Tod und Auferstehung. Der dritte Gesichtspunkt ist die Rolle der Kirche im Heilsprozess. Und als vierten und letzten Gesichtspunkt behandelt der Autor Christus als Ziel der Schöpfung und des Heils. Die systematische Ordnung, in die der dritte Teil die aus der Analyse der einzelnen Werke eruierte Vielfalt der Aspekte führt, stellt eine Einheit dar. Diese Ordnung und Einheit ist in den Augen des Autors jedoch bloß hypothetisch, denn sie sind durch überlieferte Texte des Origenes nicht in aller Form belegt. Sie bestehen, so J., wahrscheinlich nur im Kopf des Origenes selbst und vielleicht in dem seiner Adressaten. In diesem dritten Teil kommt es übrigens immer wieder zu einem echten, vorbildlichen Dialog mit der vorausgegangenen Forschung.

Illustrieren wir jetzt an einem konkreten Beispiel, wie der Autor unter Anwendung der allegorischen Auslegungsmethode auf die Texte des Alexandriners von der ‚Analyse‘ mehrdeutiger beziehungsweise widersprüchlicher Aussagen in seinem zweiten Teil zur ‚Synthese‘ im dritten Teil fortschreitet. Auf die Frage, wie der Logos, die göttliche Natur Christi, Mensch werden kann, ohne sich durch eine menschliche Zeugung und Geburt zu ‚kontaminieren‘ – für einen Platoniker wie Celsus der entscheidende Einwand gegen die Menschwerdung – antwortet Origenes in seinen Lukashomilien, dass er vom Heiligen Geist im Schoße der Jungfrau Maria gezeugt wurde (hom/Luk 7,3; 14,8–10), also nicht ‚kontaminiert‘ werden konnte. Anders, ‚tiefer‘, seine Antwort in *De princ.* III,6: Die göttliche Natur wurde bei der Menschwerdung deswegen nicht ‚kontaminiert‘, weil sie sich nicht unmittelbar mit dem Leib beziehungsweise Fleisch, sondern mit der einzigartigen, präexistenten und nicht gefallenen Seele des Menschen Jesu vereinte. Die erste Antwort ist genau angepasst an das geistliche Niveau der Hörer der Lukashomilien, die

zweite an das der auf dem geistlichen Weg schon Fortgeschrittenen, wie wir sie in dem genannten Werk vor uns haben. Origenes gibt auf dieselbe Frage zwei verschiedene – wenn man die Frage weiter durchdenkt, sogar widersprüchliche – Antworten, weil er sich in Anwendung der allegorischen Auslegungsmethode an Adressaten verschieden hohen geistlichen Niveaus wendet. Auf die gleiche Weise lassen sich zahllose weitere scheinbare Zweideutigkeiten und Widersprüche in des Origenes Christologie und Soteriologie beim Versuch einer systematischen Darlegung seiner Lehre aufklären.

Wie fruchtbar und hilfreich die vom Autor vorgeschlagene Auslegungsmethode ist, zeigen nicht zuletzt seine Ausführungen zu der Frage, welche Bedeutung Origenes für die späteren Dogmen von Nicaea und Chalcedon hat. Eine unter den Spezialisten höchst kontroverse Frage! Konkret geht es um seine Verwendung des Terminus ‚Homousios‘. Hierzu schreibt der Autor, er zweifle kaum daran, dass der Alexandriner diesen Terminus verwendet hat, um die Beziehung zwischen Gott Vater und Christus zu beschreiben. Aber das bedeute nicht auch, dass er schon die Nicaenische Christologie vertreten habe. Die Diskussionen, auf die das Nicaenum antwortete, habe es zur Zeit des Origenes noch nicht gegeben. Aber mit dieser Antwort sei andererseits nicht ausgeschlossen, dass Origenes schon in der Richtung dachte, die dann für die nicaenischen Theologen bindend wurde. Was bei ihm noch fehlte, war jedoch eine konsequente Verwendung des Terminus ‚Homousios‘ (289).

Eine Frage beziehungsweise ein Zweifel lässt sich beim Rez. jedoch nicht unterdrücken: Ist die vom Autor vorgeschlagene Auslegungsmethode, die Anwendung der allegorischen Hermeneutik auf die Werke des Origenes, wirklich notwendig, um zu den sehr zu begrüßenden Ergebnissen der vorliegenden Arbeit zu gelangen? Muss man wirklich zu einem so frapperenden neuen Auslegungsansatz greifen, wenn auch der alte, gewöhnliche durchaus die Verschiedenheit, ja Widersprüchlichkeit origenischer Aussagen zur Christologie und Soteriologie erklärt? Darf man nicht einfach davon ausgehen, dass auch der Alexandriner wie jeder andere Redner, Prediger oder Buchschreiber, seine Adressaten im Blick hat, ihren Wissensstand und ihre Verständnismöglichkeiten berücksichtigt und entsprechend seine Ausführungen ‚dosiert‘? Es ist wahr, Origenes’ Werke richten sich nicht nur *de facto* an verschiedene Kategorien von Lesern, sondern er weist auch immer wieder ausdrücklich darauf hin, dass dieses oder jenes Werk für diese oder jene Kategorie von Lesern geschrieben ist. Aber heißt das notwendig, dass er das eigene Schreiben unter dem inspirierenden Einfluss des Logos beziehungsweise Heiligen Geistes sieht, gewissermaßen als Verlängerung, als Fortsetzung des Textes der Heiligen Schrift, wie der Autor annimmt (vgl. 16: „Origen continues the efforts of Logos to address human beings in ways which are understandable for them“)? Unterstellt dieser neue Ansatz der Textinterpretation nicht ein kaum akzeptables Selbstverständnis des Origenes? Im Übrigen ist dieser neue Ansatz der Textinterpretation eine bloße Hypothese. Der Autor vertritt zwar die Meinung, dass Origenes sich bei seinem Schreiben für inspiriert hält (14, 78), bringt aber, wenn wir nichts übersehen haben, keine ausdrücklichen Belege aus seinem Werk für eine solche Selbsteinschätzung. Deuten übrigens nicht auch die nicht wenigen vom Autor selbst genannten Ausnahmen (298) – er geht in für die *simplices* bestimmten Texte immer wieder auf die tieferen Mysterien ein und umgekehrt – darauf hin, dass Origenes seine Auslegung der Heiligen Schrift nicht als Fortführung ihrer Heilsmisson sieht? Wie dem auch sei: Der dänische Dogmenhistoriker legt mit seiner Arbeit eine vor allem wegen ihrer klaren Disposition und Argumentation, ihrer beispielhaften Berücksichtigung der umfangreichen Sekundärliteratur einen wichtigen Beitrag zur Origenesforschung und zur Auseinandersetzung mit einem genialen, immer noch zu wenig bekannten Kirchenvater vor.

H.-J. SIEBEN SJ

JEAN <CHRYSOSTOME>, *Homélie sur la résurrection, l'ascension et la pentecôte*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par *Nathalie Rambault*. Tome premier (Sources Chrétiennes; 561). Paris: Les Éditions du Cerf 2013. 483 S., ISBN 978-2-204-10191-2.

Wie und was haben die Kirchenväter an den christlichen Feiertagen gepredigt? Zumal an den Festtagen des Osterzyklus vom Osterfest selbst bis an Pfingsten? Stellen wir die Frage an den prominentesten von ihnen, an Johannes Chrysostomus. An überlieferten

Predigten von ihm mangelt es nicht. Die großen Editoren des 17. und 18. Jhdts., ein Fronton du Duc, ein Bernard de Montfaucon, ein Henry Saville, haben in ihren *opera omnia* aus der Menge der überlieferten Chrysostomus-Predigten die Homilien zu dem genannten Festkreis zusammengestellt. Woran es heutzutage höchstens mangelt, sind die entsprechenden Übersetzungen, obwohl es die eine oder andere schon gibt, vgl. zum Beispiel in dem BKV-Band von 1879 (157–238). Migne hat die von Saville herausgegebenen Predigten wiederabgedruckt: *De resurrectione mortuorum* (PG 50, 417–432; CPG 4340), *De resurrectione d. n. Iesu Christi* (ebd. 433–442; CPG 4341), *In ascensionem d. n. Iesu Christi* (ebd. 441–452; CPG 4342), *De sancta pentecoste homiliae* 1–2 (ebd. 453–470; CPG 4343) und *Homilia in sanctum pascha* (PG 52,765–772; CPG 4408). Die durch ihre Arbeit „Jean Chrysostome: Homélie pascales (PG 50, 417ter–442): introduction, texte critique, traduction et notes, thèse, Université de Limoges (1999)“ bestens mit der Materie vertraute Herausgeberin (= R.) bringt von den genannten Texten im vorliegenden Bd. der Sources Chrétiennes CPG 4340, 4341 und 4408; die restlichen Predigten des Zyklus werden in Bd. II erscheinen. Alle drei Homilien sind aufschlussreich für die nähere Ausgestaltung dieser zentralen Feste der Christenheit.

Dabei ist CPG 4340 zwar keine eigentliche Osterpredigt – die näheren Umstände ihrer Darbietung und das Datum sind sehr unsicher, – ergänzt aber sehr gut den Osterfestzyklus. Es geht in dieser Predigt hauptsächlich um die Auferstehung der Toten als solche und damit um die Widerlegung der Gnostiker und Manichäer – ein Thema, das dem Seelsorger Chrysostomus, der die genannten Predigten noch in Antiochien hielt, offensichtlich auf den Nägeln brannte. – Eine echte Osterpredigt ist dagegen CPG 4341. Die Homilie wurde aller Wahrscheinlichkeit nach an einem Ostermorgen zwischen 386 und 396 in Antiochien gehalten, und zwar in dem Festgottesdienst, in dem die Neugetauften zum ersten Mal die Eucharistie empfangen. Ein großer Teil der Predigt ist gegen Trunksucht und Saufgelage gerichtet, die offensichtlich gerade an Festen wie diesen üblich waren. Der Prediger greift diesen Missbrauch auf und zeigt, dass eine wirklich christliche Festfeier zu einer geistigen Trunkenheit führt. – Während unter den früheren Herausgebern schon Fronton du Duc die Echtheit von CPG 4408 in Zweifel stellte, stand sowohl für Saville als auch für Montfaucon die Authentizität fest. Man hielt diese Osterpredigt für eine der besten Homilien des Chrysostomus. Heute weiß man, dass die Homilie zwar weitgehend aus echten Chrysostomus-Fragmenten, auch aus CPG 4341, besteht, aber von einem Autor zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 8. Jhdts. – wahrscheinlich aus den damals verbreiteten Chrysostomus-Florilegien – zusammengesetzt wurde. Die Predigt gewährt einen Blick in die Werkstatt, in der die zahlreichen Pseudo-Chrysostomica damals hergestellt wurden. Die Homilie ist in drei Versionen, einer längeren und zwei kürzeren, überliefert. Der „Autor“ hat die Anspielungen auf konkrete Situationen aus den Fragmenten entfernt, den Stil überarbeitet und so einen Text produziert, der sich besser zum Vorlesen in Messfeiern und sonst eignete.

Der kritischen Edition und französischen Übersetzung der drei Homilien (108–227, 268–301, 304–313) fügt die Herausgeberin eine sehr ausführliche Einführung in die Texte und jeweils die Geschichte ihrer Überlieferung hinzu. Bei der Präsentation von CPG 4340 behandelt R. das Genus der Predigt, ihren Inhalt, den Ort und die näheren Umstände des Vortrags, als speziellen Gegenstand die Auferstehung des Leibes, die von Gnostikern und Manichäern gelehrt wurde, und die Auslegung von 2 Kor 5,1–4 (15–35). Zur Vorstellung von CPG 4341 gehören die Analyse der Predigt, Ort, Datum und nähere Umstände und speziell zur Osterliturgie die liturgischen Lesungen, die Christologie und die Feier des Osterfestes in Antiochien (35–47). Bei der Vorstellung von CPG 4408 geht R. im Kontext der Frage nach der Authentizität auf die Position der alten Autoren, auf die drei verschiedenen Versionen der Predigt, ihre Quellen und auf Struktur und den Stil der Homilien zum Ende des 4. Jhdts. ein (231–262). Was die Überlieferung der drei Homilien angeht, so behandelt R. sehr detailliert sowohl die jeweiligen Handschriften als auch die Drucke (48–84, 243–262). Außer dem Schriftstellenverzeichnis (315–318) gibt es auch Verzeichnis der verwendeten Bibliographie (85–103). Man erwartet mit Spannung das Erscheinen des zweiten Bandes der Osterzykluspredigten des Johannes Chrysostomus.

H.-J. SIEBEN SJ

DAS KORANISCHE MOTIV DER SCHRIFTFÄLSCHUNG (TAHRIF) DURCH JUDEN UND CHRISTEN. Islamische Deutungen und christliche Reaktionen (Cibedo Schriftenreihe; Band 3). Herausgegeben von *Timo Güzelmansur*. Regensburg: Pustet 2014. 223 S., ISBN 978-3-7917-2576-5.

Der Respekt vor den göttlichen Offenbarungen an Juden und Christen vor dem Koran gehört zu den islamischen Glaubensprinzipien. Ihnen wird als „Schriftbesitzern“ eine höhere Würde zuerkannt als den Heiden. Dies scheint auf den ersten Blick einen festen Grund für den Dialog zwischen den drei großen monotheistischen Religionen darzustellen, die nicht wenige Erzählungen in ihren jeweiligen heiligen Schriften miteinander teilen. Der vorliegende Sammelband zum koranischen Motiv der Schriftfälschung durch Juden und Christen führt den Leser über diesen ersten Eindruck hinaus und prüft die tatsächliche Trittfestigkeit des im Dialog gemeinsam zu betretenden Grundes. Zwar gehen Muslime davon aus, dass schon vor der Offenbarung des Koran die Tora an Mose, der Psalter an David und das Evangelium an Jesus gesandt worden sei und respektieren diese früheren Offenbarungen. Zugleich setzt aber der Koran auch die Verfälschung dieser Offenbarungen voraus (Sure 5:13–14), vor allem deshalb, weil die Überlieferungen darin vom Koran abweichen. Dies wird entweder einem unabsichtlich verfälschenden oder auch einem schuldhaften Umgang der früheren Offenbarungsempfänger mit ihren heiligen Schriften zugeschrieben. Bei genauerem Hinsehen ist also im interreligiösen Dialog zunächst eine genauere Erkundung des vermeintlich gemeinsamen Grundes erforderlich, um sich trittsicher und schwindelfrei darauf bewegen zu können. Dies ist umso wichtiger, als hier zentrale Themen der Fundamentalthologie berührt werden, nämlich die, was Offenbarung im Verständnis der einzelnen Religionen überhaupt ist und wie sie als authentisch festgestellt und ausgewiesen werden kann. So führt in einem wahrhaftigen Dialog mit dem Islam kein Weg vorbei an der Frage nach dem Vorwurf der Schriftfälschung an die älteren Geschwisterreligionen. Angesichts dessen ist der vorliegende Sammelband von hoher Bedeutung für den christlich-islamischen Dialog und dementsprechend zu würdigen.

Analog zu den unterschiedlichen Sichtweisen in den verschiedenen Religionen ist auch die vorliegende Aufsatzsammlung dialogisch angelegt: An ihrem Beginn stehen mit den Beiträgen von *Lejla Demiri* und *Mohammed Abdel Rahem* zwei Stimmen muslimischer Autoren. Demiri beschäftigt sich mit dem Motiv der Schriftfälschung in der vormodernen muslimischen Literatur; Rahem mit der Einstellung der Koranexegeten im 19. Jhd. Auf diese Weise wird die historische Genese des Motivs innerhalb der Koranexege nachgezeichnet. Gleichsam in der Mitte zwischen den Texten muslimischer und christlicher Autoren steht ein religionswissenschaftlicher Beitrag von *Bertram Schmitz*, in dem er die Entstehung des Koran im Spannungsfeld der älteren Geschwisterreligionen Judentum und Christentum in Augenschein nimmt. Es folgen mit den Beiträgen des Fundamentalthologen *Wolfgang Klausnitzer* und des Exegeten *Ansgar Wucherpfennig* zwei christliche Perspektiven. Klausnitzer kontrastiert das christliche mit dem islamischen Offenbarungsverständnis und antwortet von daher auf den Vorwurf der Schriftverfälschung, Wucherpfennig stellt Überlegungen zu Monotheismus und Schriftlichkeit an und antwortet aus exegetischer Sicht darauf. Eine Synthese erfolgt am Ende des Bandes nicht, kann in dem Sinne auch nicht erfolgen, weil das Thema in den verschiedenen Religionen kaum anders als kontrovers diskutiert werden kann. Der intellektuelle Fortschritt liegt aber eben schon in der Diskussion dieses sensiblen Themas, die durch den kleinen Band einerseits vorangebracht, andererseits aber sicher auch weiter angestoßen worden ist. Ich habe das Buch mit großem Gewinn gelesen und den Eindruck gewonnen, dass die darin abgehandelte Thematik ins Herz der Verschiedenheit zwischen Islam und Christentum, damit aber auch ins Herz des Dialogprozesses führt. I. KRAMP CJ

ARCHA VERBI; VOLUME 10/2013. Yearbook for the Study of Medieval Theology. Herausgegeben von der *Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik*. Münster: Aschendorff 2014. 221 S./Ill., ISBN 978-3-402-10230-5.

Der Kommentar zur Apokalypse des Tyconius lag über lange Jhdte. weiteren Auslegungen zu Grunde. Seit der Rekonstruktion und kritischen Edition des Textes durch

Roger Gryson 2011 ist Tyconius wieder „greifbar“. *Elisabeth Mégier*, „Die Kirche und die Bösen: Kontinuität und Umformungen in der Auslegung der ‚dritten Teile‘ in der Offenbarung des Johannes, von Tyconius bis Rupert von Deutz“ (9–46), zeigt am Beispiel der „dritten Teile“ (Apoc 8,7 ff.), wie sich Verständnis und Auslegung von einer geistlichen Interpretation zu einer historischen Sichtweise wandeln. Sie modifiziert und korrigiert dabei teilweise ihre eigenen jüngsten Ausführungen.

Um die Christologie des Johannes Eriugena geht es bei *John Gavin Sj*, „The Incarnational Vision of John Scottus Eriugena“ (47–69). Gavin unternimmt es, im Lichte klug ausgewählter Textstellen – er bezieht auch carmen 3 ein – zum Problem der *incarnatio* neuere Forschungsergebnisse zu werten, und kann zeigen, dass Johannes sich durchaus kritisch und eigenständig sowohl mit östlichem als auch mit westlichem Denken auseinandersetzt. In der Entwicklung der *modi* der Menschwerdung gelingt ihm eine Synthese, die Aspekte der Dreifaltigkeitstheologie, der Eucharistielehre und Ethik und Askese betrifft.

Wanda Zemler-Cizewski kommt in ihrer Studie „Apud Hebraeos: Jewish Sources in Peter Abelard’s Commentary on the Six Day Creation?“ (70–87) zur „Expositio in hexaemeron“ zu ähnlichen Ergebnissen wie andere einschlägige Untersuchungen, dass Petrus Abaelard seine Kenntnisse jüdischer Schriftauslegung im Wesentlichen aus der Väterliteratur hat. Nur selten und punktuell lässt sich ein persönlicher Kontakt zu einem jüdischen Lehrer vermuten. In seinem Schriftverständnis steht Abaelard den Schülern der Zisterzienser und Viktoriner nahe. Die Autorin versucht Schlüsse aus der Verwendung von „Hebraeus“ oder „Iudaeus“ zu ziehen (bes. 73). Da es jedoch keinen semantischen Unterschied zwischen den Begriffen gibt, können diese Überlegungen nicht überzeugen. – Wie in fast allen Beiträgen sind auch hier kleinere und größere Versehen in den lateinischen Belegen und Zitaten und in den Übersetzungen festzustellen; gerade hier wäre mehr Sorgfalt zu erwarten.

Klaus Reinhardt untersucht in seinem posthum erscheinenden Aufsatz „Die *Postilla litteralis super Psalmos* des Nikolaus von Lyra (ca. 1270–1349) im Lichte der *Additiones* des Paulus von Burgos (ca. 1350–1435)“ (88–105) anhand ausgewählter Stellen die kontroverse Rezeption des Textes durch Pablo de Burgos und die „replica“ des Matthias Doering, wobei auch Probleme des übersetzten Textes zur Sprache kommen (zum Beispiel S. 100, Anm. 41). Die Inkunabel ist online einsehbar unter: <http://digital.ub.uni-duesseldorf.de/urn:nbn:de:hbz:061:1-34813> (letzter Aufruf am 22.01.2016).

*Pilar Martín Cabrer*es und *Santiago García Jalón* stellen in „La traducción medieval española del *Prologus secundus* de Nicolás de Lira“ (106–127) ein großes Übersetzungsprojekt vor, das zwischen 1420 und 1427 durch die Franziskaner Alfonso de Algeciras und Alvaro de Sevilla in Angriff genommen wurde. Auftraggeber war der Adelige Alfonso de Guzmán. Große Teile sind verloren, und das Werk ist unvollendet geblieben, aber sieben Bände sind in Madrid und Sevilla erhalten. Als Kostprobe wird der zweite Prolog des Nikolaus nach der spätmittelalterlichen spanischen Übersetzung ediert, in der der Autor über seine exegetische Methode Rechenschaft ablegt.

Der berühmte Codex 31 aus San Millán de la Cogolla steht im Mittelpunkt bei *Claudio García Turza* und *Fernando García Andueva*, „Noticia sobre los artículos alegóricos del código emilianense 31 de la Real Academia de la Historia de Madrid“ (128–165). Es handelt sich um „un glosario mixto o enciclopédico extraordinario“ (135), das in der zweiten Hälfte des 10. Jhdts., wahrscheinlich sogar im Skriptorium von San Millán, geschrieben wurde. Viel Isidor ist darin enthalten, natürlich, und die frühmittelalterlichen spanischen Glossare sind von großem Wert für die Romanistik. Im Zusammenhang mit einem Forschungsprojekt „Biblias Hispánicas Medievales: Nicolás de Lira y la Biblia de Alba“ werden insgesamt 257 allegorische Glosseneinträge aus dem Codex ediert, von denen sich mehr als 100 auf das Buch der Psalmen beziehen. Als Quelle konnten die „*Formulae spiritalis intelligentiae*“ des Eucherius von Lyon (5. Jhd.) identifiziert werden. Die Edition (146–164) bringt die Einträge in alphabetischer Ordnung. Es wäre dem Text und dem Benutzer zuträglich gewesen, die Stellenangabe bei Migne (PL 50 col. 727–772) und sogar die biblische Parallele anzugeben, um das Verständnis zu erschließen und das eine oder andere Versehen zu vermeiden. Zu korrigieren ist unter anderem: S. 146 unter „bipinnes“: „Bipinne“ (statt Bbipinne); unter „bissus“: „Hiaccinctus“ als neuer Eintrag

(vgl. col. 767A; Bezug auf ex 35,6); S. 148: „erba“ (statt erbe?); S. 151 unter „lamina ...“: „nomen tetragrammaton Domini (vgl. col. 767A; statt nomem terragramatori); S. 152 unter „ligna“: „periclitabitur“ (vgl. col. 744C; statt preclitabitur); S. 154 unter „noctico-rax“: „Christus“ (vgl. col. 750B; statt Spiritus?).

Claudia Heimann, Mitherausgeberin des *Speculum universale* des Radulfus Ardens (der erste Teilband ist 2011 erschienen, zwei weitere Bände sind in Arbeit), stellt „Beobachtungen zur Rezeption der Werke des Radulfus Ardens im ausgehenden Mittelalter“ (166–176) an. Über die Person des Theologen, mit dessen Lehre sich Johannes Gründel († 16.03.2015) eingehend auseinandergesetzt hat, ist wenig überliefert. Um das Jahr 1450 wurde das *Speculum* für den Bischof von Poitiers in einer Prachtausgabe kopiert, was ein Indiz für die Heimat des Autors sein könnte. Drei weitere Abschriften aus dieser Zeit sind bekannt, von denen freilich zwei verloren sind. Auch das Predigtwerk des Radulfus wurde im 15. Jhd. mehrfach abgeschrieben und erfuhr zwischen 1564 und 1604 etliche Druckausgaben. Dieses erneute Interesse und die Wege der Überlieferung warten noch auf eine eingehende wissenschaftliche Auswertung.

Den Nachruf auf den Theologen und Cusanus-Forscher Klaus Reinhardt hat *Walter Andreas Euler* verfasst (177 f.). 19 *Recensiones* (179–221) stellen wichtige neue Publikationen vor.
M. PÖRNBACHER

UNTERBURGER, KLAUS, *Unter dem Gegensatz verborgen*. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung; 74). Münster: Aschendorff 2015. 155 S., ISBN 978–3–402–11092–8.

Das Jahr 2017 rückt näher. Schon jetzt bereiten sich die Kirchen, viele Theologen, auch Historiker und Kultursoziologen auf das Reformationsgedenken vor. Es gilt, neu zu verstehen, auch neu zu bewerten, was damals, vor 500 Jahren, geschehen ist, als es zur Spaltung der abendländischen Christenheit kam. Nicht allein Martin Luther, aber doch er in besonderem Maße, steht nach wie vor für die theologischen Weichenstellungen und die kirchenpraktischen Entscheidungen, die zu den damaligen Ereignissen geführt haben. Die in der katholischen wie in der evangelischen Kirche gewachsene Bereitschaft, das schon bestehende ökumenischen Miteinander zu bestätigen, ja zu vertiefen, führt verständlicherweise zur Überprüfung und möglicherweise auch zur Neuausrichtung der Urteile über die Reformationsgeschichte. Dieses Unterfangen, das selbst bereits eine sich über mehrere Jahrzehnte hinziehende und durch bedeutende Namen und Werke bestimmte Vorgeschichte hat, kreist um zwei Pole. Der eine ergibt sich aus der Notwendigkeit, die jeweils konfessionell – katholisch oder evangelisch – bestimmten Wahrnehmungs- und Wertungsvorentscheidungen, die die Urteile über Martin Luther und die Reformation prägten und so wirksam wurden und nach wie vor sind, auf ihre Berechtigung hin zu hinterfragen. Der andere kommt durch die Möglichkeit ebenso wie durch die Notwendigkeit zustande, das heute in ganz neuem Maße verfügbare, historisch-kritisch erhobene Wissen über die Vorgeschichte und den Verlauf der Ereignisse, die man unter dem Stichwort „Reformation“ zusammenfasst, in ihre Deutung und Beurteilung einzubeziehen.

Das erste Kapitel ist überschrieben „Ein problematisches katholisches Lutherbild“ (9–32). Hier zeigt der Verf. (= U.), dass es im Raum der katholischen Theologie – erfreulicherweise und ermöglicht durch sorgfältige unvoreingenommene Forschung – in den Darstellungen und Beurteilungen Martin Luthers ein Gefälle von einer starken Ablehnung bis hin zu einer vorsichtigen Wertschätzung gegeben hat. Für die den Reformator in dunklen Farben zeichnenden katholischen Theologen standen beispielsweise Johannes Cochlaeus im 16. Jhd., Heinrich Denifle und Hartmann Grisar u. a. noch im 20. Jhd. Zu einer neuen und offeneren Sicht haben sich in der neueren Zeit neben anderen vor allem Joseph Lortz, Peter Manns und schließlich Otto Hermann Pesch durchgerungen. Sie war ihnen deshalb zugänglich, weil sie sich gleichzeitig aus einem verengten Bild des Katholischen befreit hatten.

Die dann folgenden drei Kapitel gelten einem differenzierten Rückblick auf die frühneuzeitliche Situation der Kirche und der Theologie, wie sie sich einem aktuellen

Forschungsstand zeigen und damals den Zeit- und Lebenskontext bildeten, der Martin Luther bestimmte und mit dem er sich auseinandersetzte. Es zeigt sich nun, dass manche der überlieferten, aus konfessionell verengten Perspektiven sich ergebende Sichten der damaligen Vorgänge einer Korrektur fähig und bedürftig sind. Neue ökumenisch zu begrüßende Brücken rücken ins Blickfeld. Der Autor lässt erkennen, dass die kirchliche und theologisch-akademische Szene im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit von einer erheblichen Bandbreite bestimmt war. Die Wege, die Martin Luther als theologischer Lehrer und dann als Kritiker kirchlicher Gepflogenheiten auf der Grundlage seiner vorwiegend an Augustinus ausgerichteten Überzeugungen einschlug, lagen zunächst noch im Bereich des kirchlich Möglichen, bevor es schließlich zu seiner Exkommunikation kam. U. beleuchtet in aller Ausführlichkeit und Differenziertheit die kirchliche und theologische Situation der damaligen Zeit und lässt so erkennen, dass alle einfachen Urteile über Martin Luther und seine Wege zu kurz greifen.

Man geht in der neueren, ökumenisch eingestellten Lutherforschung bisweilen davon aus, in der Rechtfertigungslehre habe es zwischen den Auffassungen Martin Luthers und der Lehre der damaligen katholischen Kirche und ihrer Theologie im Wesentlichen immer eine gewisse Nähe gegeben, in der Ekklesiologie aber sei es in der Folge der Ablassstreitigkeiten schließlich zu einer Entfremdung zwischen den beiden Seiten gekommen. Der Autor zeigt nun, dass Luthers Kirchenkonzept schon von Anfang an aufs engste mit seiner Rechtfertigungsauffassung verknüpft war. Beides erschloss sich aus der gemeinsamen Herkunft, dem augustinischen Denken, aus dem Martin Luther seine Grundüberzeugungen schöpfte. Und beides zeigte Konturen, die sich mit einem nicht konfessionell verengten katholischen Konzept berühren konnten. Die Christologie war die gemeinsame Wurzel für beide Bereiche. Die „*communicatio idiomatum*“, konkreter und in Luthers Terminologie gesagt: der „fröhliche Wechsel und Streit“, die Leben und Wirken Jesu „für uns“ ausrichten, sind, so U., schon früh der Grund für Luthers Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie. So sehr er hier neue Akzente setzte: Die Brücke zur katholischen Kirche und ihrer Theologie blieb damals noch begehbar. Das schloss nicht aus, dass auch der frühe Martin Luther bereits bemängelte, dass die Kirche sich zu wenig von Christus und seinem Evangelium her verstand. Allzu sehr bezog sie sich stattdessen, vermittelt durch die mittelalterliche Scholastik, auf Aristoteles und dessen Ethik. Martin Luther schloss sich schon früh nicht ohne Grund den Erfurter Augustineremiten an. So konnte er lebensmäßig nachvollziehen, was ihm in seinem theologischen Arbeiten entscheidend geworden war: die Nähe zum Denken des Augustinus und gleichzeitig die Distanz zur Scholastik. Der Verf. hält es für eher unwahrscheinlich, dass Martin Luther einer bestimmten mittelalterlichen Schule augustinischer Prägung zuzuordnen sei. Luther fand in seiner Hochschätzung des Erbes Augustins Unterstützung bei Johann von Staupitz, dem er sowohl in Erfurt als auch dann auch in Wittenberg begegnete.

Der Autor geht schließlich – im fünften Kapitel „Reformatorsche Erkenntnis und reformatorsche Identität“ (121–150) – auch der Frage nach, wann Martin Luther sein „Turmerlebnis“ gehabt und seine neuen Wege eingeschlagen habe. Er stellt die stark differierenden Antworten, die von den verschiedenen Historikern und Theologen gegeben wurden, dar. Sodann begründet er, warum er selbst dahin tendiert, die entscheidende reformatorsche Erkenntnis und dann lebensmäßige Weichenstellung eher in die frühe Zeit von Luthers Wirkens zu verlegen: Entscheidend waren die Erkenntnisse, die sich ihm in den frühen Wittenberger Jahren beim Auslegen des Römerbriefs und bei der Kommentierung des Psalters erschlossen.

Der Leser dieses Buches wird mit einer Sicht der Ereignisse, die die Reformation des 16. Jhdts. ausmachten und deren Motor Martin Luther war, konfrontiert, die an Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit interessiert ist. Und so stellt der Verf. die differenzierte Forschungssituation dar. Gleichwohl lässt er auch immer wieder seine eigene Auffassung erkennen. Wie ein roter Faden zieht sich ihre Darstellung durch das Werk hindurch. Es stellt einen wichtigen Beitrag zum ökumenischen Gespräch im Vorfeld des bevorstehenden Reformationsgedenkens dar.

W. LÖSER SJ

OBERHOLZER, PAUL (HG.), *Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate*. Jesuit with Jewish Roots, Close Confident of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent (Bibliotheca Instituti Historici S.J.; 76). Rom: Institutum Historicum Societatis Jesu 2015. XX/1074 S., ISBN 978–88–7041–376–2.

Der unmittelbare Nachfolger von Ignatius von Loyola in der Leitung der Gesellschaft Jesu, Diego Laínez (1558–1565), war der einzige seiner ersten Gefährten aus seiner Pariser Zeit an, mit dem er bis zu seinem Tod 1566 in engen Beziehungen in der Ordensleitung blieb. Wie kein anderer verkörpert er die Kontinuität – beginnend bei Ignatius. Und doch stand er bisher nicht besonders im Focus der Forschung, jedenfalls nicht im selben Maße wie sein Nachfolger Francisco de Borja (1565–1572). Die Gründe und Probleme seiner wissenschaftlichen Erforschung, zugleich die offenen Fragen und Forschungsdesiderate, legt der Herausgeber Paul Oberholzer in seinem aufschlussreichen Beitrag vor (Desafíos y exigencias frente a un nuevo descubrimiento de D. L., 45–116). Laínez' Briefe sind nur auszugsweise in der Edition der *Lainii Monumenta* veröffentlicht, seine Schrift ist schwer lesbar. Hinzu kam in der Vergangenheit das Stigma, das auf ihm als „Cristiano nuevo“ kraft seiner jüdischen Herkunft lastete, zumal seine Vorfahren noch 1505 von der spanischen Inquisition wegen Fortführung jüdischer Praktiken belangt wurden. Durch all das stand er mehr im Schatten – und doch war er historisch bedeutend durch die Begleitung vieler Entscheidungen der neuen Gemeinschaft.

31 Beiträge in Deutsch (9), Spanisch (8), Italienisch (7), Englisch (5) und Französisch (2) handeln in diesem Sammelband über seine Person, Beziehungen, historische Hintergründe und Entwicklungen des von ihm geleiteten Ordens. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige dem Rez. besonders interessant erscheinende Ergebnisse zusammengefasst.

Paul Oberholzer bringt in seinem einleitenden Rückblick auf die Gründungszeit (3–14), die er im weitesten Sinne bis 1615 reichen lässt, einen interessanten Periodisierungsvorschlag mit vier Gründungsepochen: 1. eine charismatisch-präinstitutionelle vor der päpstlichen Bestätigung der GJ (1526–1540); 2. die kreativ-institutionalisierende bis zum Tod von Ignatius (1540–1556); 3. die Konsolidierungsperiode, den Generalaten von Laínez, Borja und Mercurian entsprechend (1556–1580); 4. die innovativ-stabilisierende, beziehungsweise die des Übergangs, entsprechend dem Generalat von Acquaviva (1580/1581–1615).

Die beiden Beiträge zum politischen und sozialen Milieu bieten je in ihrer Weise sehr interessante Perspektiven. *Mariano Delgado* beleuchtet das traurige Kapitel der spanischen Kampagne gegen die „Cristianos nuevos“ im Kontext der Kontroverse über die „limpieza de sangre“ (191–213). Sehr interessant sind dabei seine kritischen Bemerkungen über die GJ, nicht zuletzt die Parallele in der Begründung des Ausschlusses der Jüdischstämmigen in der Generalkongregation des Ordens von 1593 und der päpstlichen Aufhebung des Ordens 1773 (212): jedes Mal heißt es, sie seien in Verruf geraten und könnten daher ihren Dienst nicht erfüllen! *Volker Reinhardt* zeigt in seinem historischen Überblick über Italien um die Mitte des 16. Jhdts. (215–237), dass, allen entgegenstehenden Klischees zum Trotz, die Zeit ab 1559 für Italien eine relative Friedens- und Stabilitätszeit mit reger Bautätigkeit war, die, zumal die fremden Herren weit weg waren, gerade auch den einheimischen Eliten zugutekam. Ferner unterstreicht er die innere Pluralität in den päpstlich-kirchlichen Reformkonzepten der Zeit von 1540 bis 1590: radikale und gewaltsame Kurswechsel, denen gegenüber die Richtungswechsel von Pontifikaten in unserer Zeit als harmlose Nuancen erscheinen! Wichtig scheint dabei die Bemerkung, dass die von der neueren Forschung hervorgehobene Heterogenität innerhalb der Jesuiten der Anfangszeit auch damit zusammenhängt, dass das Papsttum der Zeit „kein einheitliches, sondern ein höchst kontroverses Erscheinungsbild bot“ (235).

Unter „Werke und Netzwerke“ findet man Beiträge sowohl über die Jesuiten in bestimmten Ländern, so in England und Irland (*Thomas M. Coog*: 241–278), die Niederlande (*Paul Begbeyn*: 279–288) und Mailand (*Andrea Spiriti*: 445–461) wie über Beziehungen von Laínez (= L.) zu Personen. Die Geschichte des Verhältnisses zu seinem Nachfolger Borja (*Enrique García Hernán*: *Diego Laínez y Francisco de Borja. Éxitos y fracasos de una relación difícil*; 313–350) ist eine Geschichte der schwierigen Bezie-

hungen – einerseits bedingt durch Charakter und unterschiedlichen Werdegang beider, andererseits durch eine Fülle von Beziehungen zu und Konflikten mit Dritten. Effektiv scheint es aber das Verdienst von L. zu sein, eine Entfremdung von Borja von der Leitung der GJ verhindert und eventuell eine Berufskrise von ihm überwunden zu haben. – Ausgesprochen asymmetrisch sind die Beziehungen zwischen L. und Philipp II. von Spanien, zwei charakterlich völlig entgegengesetzten Personen, die sich nur aus der Ferne kannten (*Ignacio Vila Despujol*: 351–404). Philipp II. misstraute L., während L. den spanischen König als Garanten der Rechtgläubigkeit und seine Politik unterstützte. – In seinem Beitrag zur Kontroverse über die jüdische Herkunft von L. („A true Israelite in whom there is nothing false“: 419–444) zeigt *Robert A. Maryks*, vor allem aus Texten von Possevino, von denen einer im Appendix (439–444) abgedruckt ist, dass der entscheidende Wendepunkt die 3. Generalkongregation 1573 war, als nicht Polanco gewählt wurde, sondern – auf Grund des ausdrücklichen Willens Papst Gregors XIII., dass kein Spanier mehr General würde, der Belgier Everard Mercurian.

Auf dem Konzil von Trient war L. bei allen drei Sitzungsperioden anwesend, auf den ersten beiden als Konzilstheologe, auf der letzten als General und damit Konzilsvater. Einen Überblick über Rolle und Wirken von ihm, aber auch der übrigen Jesuitentheologen, bietet der Beitrag von *Niccolo Steiner* (467–525). Vielleicht der wichtigste Beitrag des ganzen Sammelbandes ist jedoch der von *Paul Oberholzer* „Das Konzil von Trient im Spiegel der ordensinternen Korrespondenz“ (527–563). Er rückt einige Perspektiven zurecht, die sich gerade im inner-jesuitischen Bewusstsein der letzten Jahrzehnte festgesetzt haben. Bekannt sind die Weisungen von Ignatius, dass sich die Jesuitentheologen auf dem Konzil vor allem auch um die Kinderkatechese und um Besuche der Kranken und Gefangenen kümmern sollen. Sie haben jedoch nicht den Sinn, dass diese „Option für die Armen“ ihre theologische Konzilsarbeit befruchten sollte. Vielmehr erwartet Ignatius von dem Konzil als solchem sehr wenig. Der Sinn jesuitischer Präsenz in ihm liegt vielmehr darin, dass man bei dieser Gelegenheit einflussreiche Personen treffen und mit ihnen Beziehungen aufnehmen kann. Und dazu gehört auch, dass man den Präläten eine Form priesterlichen Einsatzes vorlebt, die vor allem in Seelsorge für die einfachen Leute und die Ärmsten besteht.

Jesuiten und Kapuziner sollten die beiden klassischen Orden der katholischen Reform und „Gegenreformation“ werden, die sich in ihrer unterschiedlichen Ausrichtung ergänzten, nachher aber auch oft in Rivalität zueinander standen. In der Zeit von L. ist das Verhältnis jedoch ganz überwiegend von gegenseitiger Wertschätzung und pastoraler Zusammenarbeit geprägt, wie *Niklaus Kuster* OFMCap in seinem Beitrag, gestützt auf die Quellen seines eigenen Ordens, aufzeigt (593–635). So übernahmen die Jesuiten das 40-stündige Gebet in der Fastnachtszeit von den Kapuzinern und entwickelten es ihrerseits weiter, was wiederum von den Kapuzinern übernommen wurde (608 f.). Bei der (erst späten) Ausbreitung der Kapuziner außerhalb Italiens leisteten vielfach die Jesuiten Starthilfe. Es gab sogar gemeinsame Einsätze bei Pest-Epidemien (615). Freilich warnt schon das Ceremoniale der belgischen Kapuziner um 1595 (abgedr. 634 f.) vor gegenseitigem Gegeneinander-Ausspielen. Vielleicht wäre hier ein Ausblick auf die späteren Spannungen und ihre Ursachen angebracht gewesen.

Bedeutend ist das Generalat von L. nicht zuletzt für die weitere Akzentverlagerung des Apostolats auf die Schulen, die sich in den sieben Jahren seiner Regierung verdoppeln. Mit diesem Thema befasst sich *Paul Grendler* (*Laínez and the Schools in Europe*: 639–667). Begann auch L. schon, in der Annahme von Schulen die Bremse anzulegen, so war hier doch spezifisch für ihn die Option für die nordalpinen Länder im Kampf gegen den Protestantismus. Schließlich war die Lehre für ihn so wichtig wie alle anderen Dienste zusammen; jesuitisches Apostolat teilte sich ein in „Schulen“ und „alles übrige“ (657). So bildet hier sein Generalat einen Markstein, wenngleich von ihm, der selbst keine konkrete Schul-Erfahrung hatte, sich nicht alle Weisungen als realistisch und auf die Dauer praktikabel erwiesen, zum Beispiel die vorgeschriebenen Mindestzahlen von Jesuiten pro Kolleg.

Für eine überörtliche Gemeinschaft, die aus dem Grundimpuls der „Sendung“ lebte und für die sowohl Einheit wie örtliche Präsenz wichtig waren, war die Ausbildung einer Briefkultur von essenzieller Bedeutung. Hiermit befasst sich wiederum ein Aufsatz von *Paul Oberholzer* (757–818). Zunächst vergleicht er drei Quellen aus dem Generalat von

L., vor allem „Qua ratione scribendi uti debeant, qui extra urbem in societate nostra versantur“ von Anfang 1560 (abgedr. 806–817) mit Dokumenten aus der Zeit von Ignatius. Interessant ist dabei die Parallelität mit der sich im 16. Jhd. entwickelnden Verwaltung des spanischen Imperiums, das vor einem formal ähnlichen Dilemma von monarchisch zentralisierter Einheit und räumlicher Ausdehnung stand. Dabei ergibt sich, dass das jesuitische Kommunikationssystem zeitlich dem des spanischen Hofes voranging und perfekter war (800 f.). Gemeinsam war freilich auch, dass die offiziellen Vorschriften eine Informationsflut erzeugten, die nicht mehr zu verarbeiten war, sodass man zu einer Verschlankung des Systems genötigt war.

Von den drei Beiträgen über die „Neue Welt“ sei auf den von *Mathieu Bernhardt* über China eingegangen (877–902). Die drei Jahrzehnte zwischen dem Tod von Franz Xaver auf der Insel Sanzian 1552 und dem Kommen von Ricci und Ruggieri 1583 könnten als eine Periode bloß des Stillstandes oder des Wartens erscheinen. In Wirklichkeit gibt es einige Ereignisse, die sich im Generalat von L. abspielten und dazu beitrugen, dass die Jesuiten genauere Informationen über China erhielten. Dazu gehört die Etablierung des Ordens in Macao und die präzisere Kenntnis der chinesischen Verhältnisse durch Melchior Nunes Barreto, der 1555 in Kanton gewesen war, was für Valignano und auch die Mission von Ricci und Ruggieri von einiger Bedeutung war (891 f.). Es gehört dazu weiter der Bericht des portugiesischen Kaufmanns Galeote Pereira, der 1549–1553 im Gefängnis war, ein Bericht, der, von Novizen abgeschrieben und wohl nicht ungefärbt durch die jesuitische Brille, 1565 auf Italienisch im Druck erschien, jedoch eine ganz andere Sicht der chinesischen Religionen vermittelt.

Nicht alle wichtigen jesuitischen Entwicklungen des Generalats von L. konnten im Sammelband ihre Berücksichtigung finden, zum Beispiel nicht die sich damals in rapider Aufwärtsentwicklung befindenden Missionen in Brasilien und Japan. Der Herausgeber weist in der Einleitung (XVIII) auf diesen Mangel hin, der jedoch daher rührt, dass sich für diese Themen einfach kein Bearbeiter fand. Eine weitere Lücke ist sicher, dass man im Band keinen Beitrag über die innere Entwicklung des Ordens, seiner Regeln und Ausbildungsformen findet, zumal unter dem Nachfolger von L. hier einige Entscheidungen getroffen wurden, die, wie man sie auch immer bewerten mag, jedenfalls die Linie von Ignatius nicht geradlinig fortsetzten. Aber Sammelbände, die nicht „aus einem Guss“ sein können, haben hier ihre naturgegebene Grenze. Und dieser Sammelband ist sicher so reichhaltig, dass ein jeder, der über die Anfänge des Jesuitenordens forscht, nicht umhin kommt, ihn zu konsultieren.

KL. SCHATZ SJ

KLAPCZYNSKI, GREGOR, *Katholischer Historismus?* Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Münchener kirchenhistorische Studien, Neue Folge; 2). Stuttgart: Kohlhammer 2013. 472 S., ISBN 978–3–17–023426–0.

Diese Dissertation, 2012 bei Hubert Wolf verfertigt, will an drei herausragenden Beispielen zeigen, wie katholische Historiker versucht haben, „Dogma“ und „Geschichte“ miteinander in Verbindung zu setzen, und zwar in einer Zeit, in der sich die einschlägigen Konflikte zuspitzten, in der Zeit des „Modernismus“ und „Antimodernismus“ zu Beginn des 20. Jhdts. Es war die Zeit, da sich auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft die wissenschaftstheoretischen Entwicklungen und Fragestellungen bündelten und gleichzeitig der offizielle kirchliche Kurs sich gegenüber aller Infragestellung durch die Geschichte am meisten verhärtete. Die Auswahl gerade dieser drei Personen geschah einmal nach dem Prinzip der Repräsentation verschiedener Richtungen (von „konservativ“ über „Mitte“ bis zu „modernistisch“), dann nach dem gemeinsamen Kriterium, dass sie unbeschadet dieser Differenzen doch alle irgendwie in den Verdacht des „Modernismus“ gerieten, schließlich nach dem Kriterium des genügend umfangreichen Materials. Außer den persönlichen Nachlässen dieser und anderer Personen wurden vor allem die Universitätsakten, die staatlichen und Diözesanarchive sowie die Römischen Archive (ASV, Glaubenskongregation und Index) ausgewertet.

Von den drei Historikern bot eigentlich der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs am wenigsten wirklichen Konfliktstoff. „Historismus als historischer Antire-

lativismus?“ (51–141) lautet darum das ihm gewidmete Kapitel. 1886 für den Bonner Lehrstuhl von den staatlichen Gewährsleuten als „friedliebend“, jedenfalls nicht militant ultramontan empfohlen (70 f.), war er augenscheinlich nicht einer bestimmten Partei zuzuordnen. Praktisch betrieb er katholische Kirchengeschichte auf scholastischem Fundament. Einem hermeneutischen Objektivismus verpflichtet, streng auf die vorurteilsfreie Erforschung der Fakten ausgerichtet, nahm er seine Urteile aus der empfangenen kirchlichen, das heißt scholastischen Theologie (99). Auch dem „Reformkatholizismus“ Ehrhards und Spahns stand er distanziert gegenüber (113–117); gegen Ehrhard wandte er ein, dass nicht nur das Dogma, sondern auch das „magisterium ordinarium“ für die historische Urteilsbildung verbindlich und daher auch der „Syllabus“ nicht nur zeitbedingt sei (115 f.). Und dennoch blieben auch ihm Konflikte, vor allem mit den Kölner Kardinal-Erzbischöfen Krementz und Fischer, nicht erspart. Sie drehten sich freilich nicht um doktrinäre Divergenzen. Es ging vielmehr um den Stellenwert selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit innerhalb der Theologenausbildung. Dies betraf einmal die neue Einrichtung der Seminare als wissenschaftliche Übungen. Hier stand Schrörs in einem Dauerkonflikt mit dem Kölner Priesterseminar und dem Albertinum in Bonn, zumal als letzteres 1894 durch seine Hausordnung die Teilnahme an den Seminaren von Schrörs terminlich unmöglich machte, da es in die späten Nachmittagsstunden, in denen diese Seminare stattfanden, die Zeit des im Hause zu absolvierenden Privatstudiums verlegte (107 f.). Dieser Konflikt dauerte bis zum Tode von Kardinal Krementz 1899 an. Später drehte sich die Polemik um die Universitätsausbildung des Klerus. 1907, kaum einen Monat nach „Pascendi“, erschien die Kampfschrift von Schrörs „Kirche und Wissenschaft. Zustände an einer katholisch-theologischen Fakultät“. Sie führte zu einem Konflikt mit Kardinal Fischer, der nur durch staatliche Vermittlung geschlichtet werden konnte. Schließlich brachten ihm die „Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen“ von 1910 seitens Kardinal Fischer den Vorwurf des „praktischen Modernismus“, der, gestützt durch den Wiener Anti-Modernisten Commer, bei Papst und Kardinalstaatssekretär Merry del Val sogar Gehör fand, jedoch „aus ungeklärten Gründen“ keine Konsequenzen mehr für das Lehramt von Schrörs (der 1916 regulär emeritiert wurde) hatte (139). Seine eigentliche wissenschaftliche Fruchtbarkeit liegt in den 12 Jahren nach seinem Lehramt, und seine Hauptleistung in der Rehabilitierung zwar keineswegs des lehramtlich verurteilten Hermesianismus, wohl jedoch des seelsorglichen Wirkens der „hermesianischen“ Pfarrer (140). – Der Verf. deutet vor allem den Seminarkonflikt als internen Konflikt innerhalb der Neuscholastik, und zwar zwischen einer offeneren „jesuitisch-freieitlich“ geprägten, vor allem von den „Würzburgern“ vertretenen, und einer streng „thomistischen“, der modernen Wissenschaft gegenüber feindlicheren und ausschließlicher autoritäts-fixierten Richtung (108 f.). Auf diesen Gegensatz kommt er auch bei den anderen Protagonisten mehrfach zurück. In der Tat kann sich diese Deutung darauf stützen, dass speziell in der Modernismus-Krise die strengsten Thomisten meist die schärfsten und militantesten Anti-Modernisten waren. Allerdings könnte man sich hier fragen, ob nicht Ursache und Wirkung vertauscht wurden. Könnte man es nicht so deuten, dass diejenigen, die von vornherein auf Abwehr gegenüber der „Moderne“ setzten, zumal nach der Thomas-Enzyklika „Aeterni Patris“ von 1879, einen strengen Thomismus als das „eindeutigere“ und „sicherere“ System bevorzugten, während solche, die eine offeneren Haltung vertraten, auch innerhalb der Scholastik mehr die Pluralität bevorzugten – zumal ja an sich der Thomismus in seinem spezifischen Charakter keineswegs einer Abschließung vor kritischen Fragen Vorschub leistete? Mir scheint jedenfalls in Bezug auf Schrörs: Er stand in einer bestimmten Frage, nämlich der universitären und streng wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus und insbesondere der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Kirchengeschichte, aber auch nur in dieser, auf der Seite der „deutschen“ Theologen; und dies brachte ihm, zumal bei seinem zweifellos streitbaren Charakter, Konflikte ein.

In der Mitte des Buchs steht, auch den größten Umfang einnehmend, Albert Ehrhard: „Historismus zwischen Relativismus und Antirelativismus?“ (143–269). Die Dissertation von Ehrhard über Kyrill von Alexandrien, ganz in neuscholastisch-apologetischer Perspektive geschrieben, brachte ihn zu einem „gläubigen Grundvertrauen in die Geschichte“ (155): „Durch genaue historische Forschung konnten die Tradition und das Dogma der

katholischen Kirche [...] nichts an Konsistenz verlieren, sondern immer nur gewinnen“ (153). Zunächst als Professor für Kirchengeschichte in Würzburg (1892–1898), betrieb er Kirchengeschichte in erster Linie als historische Apologetik (167) auf der Basis einer inkarnationstheologischen Geschichtssicht im Anschluss an Hettinger (173–179), die mit historischen Mitteln zur Erkenntnis der göttlichen Vorsehung in der Geschichte führt. Es ging ihm darum, „mit den Mitteln der historischen Vernunft das Göttliche in der Geschichte erkennen zu wollen“ (188). – Die ersten schweren Konflikte fallen dann in seine Wiener Zeit (1898–1902). In seiner Antrittsrede vertrat er die Selbstständigkeit der Kirchengeschichte gegenüber den systematischen Disziplinen und auch ihre kritische Funktion innerhalb der Kirche (196–200), wobei jedoch für ihn die Endharmonie sicher war. Bezeichnend ist dann, dass die Kritiken in eine zweifache Richtung gingen: „So fraglich [...] für die einen [...] war, ob am Ende des Weges, den die katholische Forschung ging, tatsächlich das katholische Dogma stand, so sicher war für die anderen, dass dieses Dogma nicht erst am Ende, sondern schon am Anfang des Weges zu stehen hatte. Ehrhard stand gewissermaßen in der Mitte: Am Anfang hatte nach ihm die Suche nach der historischen Wahrheit zu stehen, die dann am Ende in vollendeter Harmonie mit der dogmatischen Wahrheit ausmündete“ (204). – Durch die Schrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“ von 1902 erwarb Ehrhard sich den Ruf des „Reformkatholiken“. In der Tat ist seine Grundthese eine kirchliche Rehabilitierung der Neuzeit und ihrer Grundimpulse: Katholisches Christentum ist nicht identisch mit seiner zeitbedingten „mittelalterlichen“ Ausformung. Die Gegenkritik, so von Masaryk und Troeltsch, wandte ein: Woher nimmt der Historiker den Maßstab, das „Wesen“ des Katholizismus von seinen zeitgeschichtlichen „Erscheinungsformen“ zu scheiden? (226 f.). Nach dem Autor war Ehrhard letztlich einer „objektivistischen Epistemologie verpflichtet, wie sie in der Konsequenz seiner scholastischen Ausbildung lag“ (227). Interessant und bedenkenswert ist aber auch sein Vergleich der Geschichtstheologie Ehrhards mit der zeitgenössischen Immanenzapologie Blondels (232). Aus dem Vatikanischen Archiv bringt der Autor schließlich bisher nichts Bekanntes über römische Reaktionen auf Ehrhards Buch und das dortige Ringen (233–240): Wohl vor allem der Wiener Nuntius Taliani und Kardinal Steinhuber wehrten erfolgreich römische Zensurmaßnahmen ab, während die Gegner vor allem der Wiener Kardinal Gruscha, der Dominikaner Weiß und auch der Rottenburger Bischof Keppler (der anfangs zum Buch, wenn auch mit Bedenken, das „Nihil obstat“ gegeben hatte) waren. – Die nächsten Stationen waren für Ehrhard Freiburg i. Br. und dann ab 1903 Straßburg. Sie sind ausgefüllt durch einen Zweifrontenkrieg gegen katholische „Modernisten“ (wie Gebert) einerseits, strenge Thomisten andererseits, aber auch in Rom durch weitere Versuche, gegen ihn ein Verfahren zu eröffnen. – Die öffentliche Kritik Ehrhards an der Enzyklika „Pascendi“ (freilich nicht an ihren doktrinären Aussagen) blieb natürlich in Rom nicht ohne Folgen. Seine beruhigende Erklärung, auf Betreiben Roms vor seinem Bischof abgegeben, rettete ihm den Lehrstuhl, verspielte ihm jedoch sein Ansehen in den Kreisen der „Internationalen Wochenschrift“, in der er seine Kritik veröffentlicht hatte: Dort warf man ihm den „Widerruf“ seiner Kritik vor, was die Erklärung in Wirklichkeit nicht war (251). – Anders als noch Trippen meinte, hat Ehrhard den Anti-Modernisten-Eid (AME) von 1910 keineswegs geleistet; im Gegenteil, er lehnte ihn, wie aus seinem Promemoria für die Straßburger Fakultät hervorgeht, auch inhaltlich-theologisch als zu weitgehend ab (258–260). Diese seine Stellungnahme wurde über den neuen Speyerer Bischof Faulhaber und den Münchener Nuntius Frühwirth nach Rom weitergeleitet. Im Sanctum Officium plädierte Billot dafür, Ehrhard unmittelbar zum AME zu zwingen und bei Weigerung zu exkommunizieren, während Rossum eine abwartende Rolle bevorzugte und sich durchsetzte (263 f.). Zuletzt wurde noch Ehrhards gedruckter Vortrag „Das Christentum im Römischen Reich bis Konstantin“ in der Indexkongregation verhandelt.

Schrörs und Ehrhard sind auf ihren Lehrstühlen geblieben und in vollem Frieden mit der Kirche gestorben. Nicht jedoch der dritte, Josef Schnitzer, der prominenteste der deutschen „Modernisten“, Dogmenhistoriker in München. Ihm ist der letzte Teil „Historismus als historischer Relativismus?“ (271–375) gewidmet. Seine erste große Auseinandersetzung, die mit Ludwig von Pastor über Savonarola (297–305) offenbart zwar Fronten, die quer durch die kirchlichen Parteien („ultramontan“ – „reformkatholisch“)

hindurchgehen. Schnitzer verteidigte Savonarola, konnte dabei aber auch mit den Sympathien streng thomistischer Dominikaner rechnen. Umgekehrt instrumentalisierte Pastor ausgerechnet seinen Gönner Franz-Xaver Kraus, der ebenso anti-demokratisch wie anti-ultramontan war, indem er ihm klarmachte, Savonarola, Unterstützer des stadtrepublikanischen Regiments in Florenz, entspreche den „demokratischen Tendenzen unserer Zeit“ (300). Aber im Zusammenhang mit dieser Kontroverse vollzog sich eine Annäherung Schnitzers an reformkatholische Kreise (305). – Als Professor für Dogmengeschichte in München (ab 1902) begann er mit einer organologischen Geschichtskonzeption (321). Er begann mit der Lehre Jesu selbst nach den Synoptikern, für die er sich jedoch, zumal auf katholischer Seite nichts vorhanden war, was moderner Kritik standhalten konnte, auf den Straßburger liberalen evangelischen Theologen Holtzmann, freilich in katholisierender Interpretation, stützte (321–323). Das große Problem, mit dem er nicht fertig wurde, war jedoch das der Naherwartung Jesu. Weiter entscheidend war dann für ihn die Begegnung mit den Schriften von Loisy. Zur Zeit von „Pascendi“ sah er im Gegensatz zu Ehrhard, mit dem er in Briefverkehr stand, keine Chance mehr zur Versöhnung von Geschichte und Dogma, letztlich von katholischer Kirche und Moderne (343–345). Eine Ostasien-Reise festigte ihn durch die dabei wahrgenommenen religionsgeschichtlichen Parallelen definitiv in seiner Position (358). Der endgültige Bruch, nicht nur mit dem römischen Katholizismus, sondern auch mit dem Christentum, vollzog sich durch sein Buch von 1910 „Hat Jesus das Papsttum gestiftet?“ Das seit 1908 gegen ihn laufende römische Verfahren (354–360, 364–368) führte zu seiner Suspension und Enthebung vom Lehrstuhl; eine öffentliche und namentliche Exkommunikation unterblieb letztlich auf Betreiben des Nuntius Frühwirth wegen der schwierigen kirchenpolitischen Situation (367 f.). Schnitzer, der 1939 starb, sah (um 1930) schließlich als Religion der Zukunft einen „reinen abgeklärten Monotheismus“ an (375).

Im Schlussfazit (377–387) fasst der Autor den systematischen Ertrag seiner Forschungen zusammen. Bei Schrörs handelt es sich letztlich um äußere Addition heterogener Elemente (378). Die kirchlichen Konflikte, in die er sich verwickelte, sind letztlich „inner-scholastisch“ (379). Bei Ehrhard ist es nicht Extrinsezismus, sondern Ineinsfallen von Natur und Übernatur, Profan- und Heilsgeschichte (380), was freilich die Gefahr der Vermischung mit sich brachte. Die Unterscheidung von „Wesentlichem“ und „Unwesentlichem“ gelingt letztlich nur durch Reduzierung der Absolutheitsansprüche. Erst bei Schnitzer brach sich eine „wirklich moderne, nachmetaphysische Wissenschaftsauffassung“ Bahn (382), die dann jedoch in unlösbaren Konflikt mit dem kirchlichen Dogma geriet.

Am Ende plädiert der Verf. für einen „dynamischen Historismusbegriff [...], der den relativen Standpunkt desjenigen mit einbezieht, der sich seiner bedient. Auf der Tagesordnung steht die Historisierung und Relativierung des Historismusbegriffs selbst, wozu vielleicht mit dieser Arbeit bereits ein Beitrag geleistet werden konnte“ (386). Dies dürfte die eine Seite sein. Zu ergänzen wäre freilich bei einem Ausblick auf die Gegenwart die seit der Modernismus-Krise und speziell seit dem 2. Vatikanum geschehene Weiterentwicklung der katholischen Theologie und auch der lehramtlichen Positionen, insbesondere was den offenen Blick auf Geschichtlichkeit und geschichtliche Entwicklung betrifft. Sie bietet zwar keine Lösung aller Probleme, entschärft jedoch viele Konflikte, die in der Zeit des Modernismus und Anti-Modernismus unlösbar und tödlich erschienen. Der Hauptwert der Arbeit scheint jedoch in der Detailforschung zu liegen. Sie bringt aus vielen unveröffentlichten Quellen, Selbst- und Fremdeugnissen und nicht zuletzt aus den römischen Akten für alle drei Personen und ihr Umfeld neue Ergebnisse. Für die Geschichte der Modernismus-Krise in Deutschland dürfte sie künftig unverzichtbar sein.

KL. SCHATZ SJ

SAILER, GUDRUN, *Monsignorina*. Die deutsche Jüdin Hermine Speier im Vatikan. Münster: Aschendorff 2015. 382 S., ISBN 978-3-402-13079-7.

„Monsignorina“ nannte eine Freundin scherzhaft Hermine Speier (1898–1989), die von 1934 bis 1966 am Vatikan, also unter lauter Monsignori, tätig war, freilich nicht an der Kurie, sondern an den Vatikanischen Museen, viele Jahre als Photothekarin, seit 1961 als

Leiterin der Antikenabteilung. Diese eher unauffällige Karriere wird nun dadurch interessant, dass nach einem alten Vorurteil Frauen und Juden und Vatikan, zumal vor achtzig Jahren, nicht zusammenpassen. Die Autorin, seit 2003 Journalistin im deutschsprachigen Programm von Radio Vatikan, ist schon bei den Recherchen zu ihrem Buch „Frauen im Vatikan“ (Leipzig 2008) auf Hermine Speier gestoßen und hat seitdem ein ebenso dramatisches wie beziehungsreiches Leben rekonstruiert. Mit enormem Fleiß wertete sie Tausende von Briefen und andere Dokumente in nicht weniger als dreieinunddreißig Archiven aus und führte zahlreiche Gespräche mit Zeitzeugen. Daraus ist ein lebendig geschriebener Text geworden, das einfühlsame Lebensbild einer sensiblen und doch auch zähen Frau, die ein gnädiges, wenn schon nicht leichtes Schicksal vor dem Holocaust bewahrt hat. Ein besonderes Verdienst des Buches ist die kenntnisreiche Schilderung der Zeitumstände in Deutschland, in Italien und besonders im Vatikan, von denen das Leben einer alleinstehenden, aber mit vielen Menschen zum Teil eng verbundenen Wissenschaftlerin abhing.

Hermine Speier stammt aus einer in Frankfurt am Main alteingesessenen jüdisch-liberalen Kaufmannsfamilie. Sie verlebte eine gutbürgerliche Kindheit und macht im zweiten Anlauf 1918 das Abitur. In Frankfurt, dann Gießen, studiert sie Philosophie und Geschichte, wird aber dort von Gerhart Rodenwaldt für die Klassische Archäologie begeistert, deren Studium sie in Heidelberg bei Ludwig Curtius fortsetzt. Hier erlebt sie die geistige Unruhe der frühen Zwanziger Jahre und kommt mit dem Georgekreis in Berührung. Ihr Sinn für Formen, wozu auch eine klare Handschrift gehört, wird dadurch geprägt. In Heidelberg geschlossene Freundschaften halten lebenslang. Die griechische Klassik erlebt sie als absoluten Höhepunkt der Kunst und als ethische Verpflichtung. Entsprechend promoviert sie 1925 bei Ludwig Curtius mit einer Formanalyse der Zweifiguren-Gruppen des 5. und 4. Jhdts. v.Chr. Dann folgt sie Bernhard Schweitzer als wissenschaftliche Hilfskraft an den kleinen archäologischen Lehrstuhl in Königsberg. Mit Eifer ist sie dort drei Jahre lang „Mädchen für alles“, aber sie leidet unter Einsamkeit und Fremdheit in dieser „sibirischen“ Verbannung. Glücklicherweise wird Ludwig Curtius 1928 Direktor der römischen Abteilung des Deutschen Archäologischen Instituts. Er hat hohe Ambitionen und will unter anderem zur modernen Dokumentation antiker Kunstwerke vor allem Italiens eine systematische Photothek einrichten. Als Leiterin beruft er Hermine Speier. Sie blüht in Rom auf und widmet sich mit ganzer Kraft der Ordnung und Beschaffung von Photographien. Der Leser wird auf unterhaltsame Weise mit dem Institut und seinen munteren Mitarbeitern, aber auch mit Hermines unglücklichen Liebschaften vertraut gemacht, vor allem mit der jahrelangen Beziehung zu dem Nordpolforscher und Luftschiffpionier Umberto Nobile, der nach einer Havarie bei den italienischen Faschisten in Ungnade gefallen ist. Zum 1. April 1934 muss die Jüdin Speier auf Grund der deutschen Rassegesetze vom Institut entlassen werden. Sie steht vor dem Nichts, wird aber von guten Freunden gestützt und hält sich mit Gelegenheitsarbeiten über Wasser, bis sie im September 1934 dank Curtius' Vermittlung an den Vatikanischen Museen ihre Arbeit wieder aufnehmen kann. Denn deren weitsichtiger Direktor, Bartolomeo Nogara, will die völlig ungeordneten Photo- und Negativbestände in eine international nutzbare Photothek verwandeln und sämtliche Kunstwerke des Vatikanstaats dokumentieren. Er kennt Hermine Speier bereits als erfahrene Photothekarin und hat Mitleid mit ihrem Schicksal. Dank seiner sehr guten persönlichen Beziehungen zu Achille Ratti, dem amtierenden Papst Pius XI., kann er mögliche Schwierigkeiten umgehen und die verfolgte Jüdin im Vatikan anstellen. An dieser Stelle des Buches erfährt man in einem ausführlichen Exkurs eine Menge nicht eben geläufiger Einzelheiten über den Vatikanstaat der Dreißiger Jahre. Dank der Lateranverträge von 1929 und der Entschädigungszahlungen des italienischen Staats kommt es zu einer nicht nur baulichen Erneuerung unter dem tatkräftigen Papst. Auch die Museen werden erweitert, ihre wissenschaftlichen Aufgaben gefördert. Man lernt den Alltag und die Gehaltsstufen der Mitarbeiter kennen, dann die Einschnitte wegen Sparmaßnahmen seit Mitte der Dreißiger Jahre. Dennoch fand der Vatikan Mittel und Wege, zwei bis drei Dutzend jüdische oder antifaschistische Gelehrte aus Deutschland und Italien an der Vatikanischen Bibliothek anzustellen und so vor weiterer Verfolgung zu schützen. 1938 erlässt aber Mussolini seine eigenen Rassegesetze, welche italienische Juden schwer drangsalieren und ausländischen

den weiteren Aufenthalt verbieten. Ausführlich sind die diplomatischen Schachzüge des Vatikan geschildert, zumindest die getauften Juden zu schützen oder, mit geringem Erfolg, ins Ausland zu vermitteln. Mit der Causa Speier beschäftigen sich höchste Stellen. Der Versuch, nach Brasilien auszuwandern, scheitert. Sie bleibt in Rom, trotz Vatikan-Ausweis illegal, und arbeitet weiter. Als aber nach der italienischen Kapitulation im September 1943 deutsche Truppen Italien und besonders Rom besetzen, taucht Hermine Speier bei den Nonnen der Priscilla-Katakombe unter. Dass sie Jüdin ist, hat sie in ihrer Jugend kaum beschäftigt. Sie fühlt sich bis zu ihrem Lebensende zu Deutschland gehörig und zum deutschen Geist. Aber schon früh beginnt ihre religiöse Suche, die am 13. Mai 1939 in San Anselmo durch Taufe, Firmung und Erstkommunion ihr Ziel findet. Spätere Vermutungen, dies sei aus politischer Opportunität geschehen, werden durch nichts gestützt. Hermine Speier bleibt zeit ihres Lebens eine gläubige Katholikin. Neun Monate wohnt das Versteck bei den Nonnen, bis im Juni 1944 die deutschen Truppen Rom verlassen. Es ist eine schwierige, höchst ungewisse Zeit – auch für den Heiligen Stuhl, der die Deportation von tausend römischen Juden nicht verhindern, aber einzelne der SS abhandeln kann und mehrere Tausend Juden und andere Verfolgte im Vatikan, im Lateran und Campo Santo und vielen Klöstern verstecken lässt. Dies wird ausführlich beschrieben und belegt. Die Vatikanischen Museen sind bis September 1944 geschlossen und dienen als Depot für den deutschen und italienischen Kunstschutz und als Lebensmittellager für Bedürftige. Diplomaten der Alliierten und sieben deutsche Deserteure finden im Vatikan Asyl. Umgekehrt gewährt der Papst nach dem Abzug der deutschen Truppen den deutschen Vatikan-Diplomaten Unterkunft und Schutz.

Ende 1944 beginnt für Hermine Speier wieder ein zwar noch karges, aber normales Leben. Sie setzt ihre Arbeit an den Vatikanischen Museen fort, vielseitiger beschäftigt denn je. 1946 entdeckt sie unter Magazinbeständen einen marmornen Pferdekopf, den sie nach umfassender Prüfung als zu einem der Pferde im Westgiebel des Parthenon von Athen gehörig identifizieren kann: eine Sensation! Das Fragment ist im 17. Jhd. durch die Venezianer verschleppt worden und nach Rom gelangt. Es dauert aber noch bis Sommer 1959, ehe sie nach 25 Dienstjahren ihre Festanstellung am Vatikan erreicht. Von deutscher Seite erfährt sie eine gewisse Wiedergutmachung, ja Ehrungen. Mit dem 1953 wiedereröffneten Deutschen Archäologischen Institut in Rom unterhält sie beste Beziehungen und wird von dort beauftragt, die Neuauflage eines Riesenwerks zu betreuen. 1912 war Wolfgang Helbig's dreibändiger „Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer Roms“ bereits in dritter Auflage erschienen. Nun soll eine vierbändige Version mit völlig neuen, dem Stand der Wissenschaft entsprechenden Texten entstehen. Hermine Speier hat keinen einzigen der 3388 recht ausführlichen Texte geschrieben, die von einer Schar jüngerer Archäologen stammen. Aber sie hat jeden einzelnen mit dem Autor vor dem Objekt durchgesprochen und redigiert. Das Projekt dauert von 1956 bis 1972. Seit 1966 lebt sie im Ruhestand und doch vielbeschäftigt. Ihre kleine Wohnung in der Salita di San Onofrio 23, vor allem die legendäre Dachterrasse mit dem Blick über ganz Rom, ist, wie schon vor dem Krieg, Treffpunkt vieler Kollegen und Freunde, vor allem ganzer Generationen angehender Archäologen und der jährlich wechselnden „Haustöchter“. Für jeden und jede hat „Spinni“, wie sie seit ihren Schultagen unter Freunden heißt, ein offenes Ohr, gute Worte und manchen Rat. Am 28. Mai 1978 feiert das Deutsche Archäologische Institut in Rom groß ihren 80. Geburtstag. Bald danach wird der körperliche und geistige Verfall unübersehbar. Ihre alte Freundin Lise Salin holt sie an den Genfer See und sorgt noch für ein Pflegeheim, in dem Hermine Speier allmählich verdimmert. Am 12. Januar 1989 stirbt sie mit 91 Jahren. Ihr Grabstein im Campo Santo Teutonico trägt die Devise „Leben ist Liebe“.

Gudrun Sailer's Buch ist mehr als eine spannende Erzählung. Selbst Kirchen- und Zeithistoriker finden hier bisher unbekannt Details und Zusammenhänge. Zahlreiche Fußnoten liefern die Quellenbelege. Ein Literatur- und Quellenverzeichnis, eine Zeit- und das Register der erwähnten Personen runden das Werk ab. Es gibt ein paar unerhebliche Druckfehler. Ein Verlagslektor, wenn es ihn denn gab, hätte freilich auf S. 6 und auf S. 181 merken müssen, dass es nicht „das“, sondern „der“ Schutzschild heißen muss, ferner auf S. 70, dass der Palazzo Caffarelli auf dem Kapitol 1829 noch nicht die deutsche, sondern die preußische Botschaft war, dass Friedrich II. von Hohenstaufen

nicht mit Barbarossa zu verwechseln ist (84) und dass der Hermes im Belvedere nichts mit dem von Praxiteles zu tun hat (135). Bei Hermine Speiers eigener Beschreibung von Raffaels „Schule von Athen“ auf S. 79 kommt es zu einer Verwechslung der so typischen Gebärden von Aristoteles und Platon, was unkommentiert bleibt. Wohl auf einen Abschreibefehler geht zurück, dass in dem Briefzitat auf S. 102 vor Anmerkung 107 „Fremden“ statt „Freunden“ steht.

Fast gleichzeitig zum Buch erschien in den Rendiconti der Pontificia Accademia romana di Archeologia 86, 2013–2014, 205–267, der Aufsatz des Archäologen Hubertus Manderscheid „Hermine Speier (1898–1989). Ein Leben in drei Welten“. Hier wird in wesentlich knapperer Form, gestützt vor allem auf das Archiv des Deutschen Archäologischen Instituts Rom, von Hermine Speiers Leben in ihrer deutschen, römischen und vatikanischen Welt berichtet. In einigen Punkten kann Manderscheid die Darstellung von Gudrun Sailer ergänzen, die aber viel weiter ausgreift und die Persönlichkeit ihrer Heldin tiefer auslotet.

V. M. STROCKA

BALÍK, STANISLAV / HANUŠ, JIŘÍ (HGG.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die böhmischen Länder*. Paderborn: Schöningh 2014. 277 S., ISBN 978–3–506–77796–6.

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt auch nach fünfzig Jahren Rezeptionszeit in vielerlei Hinsicht ein umfangreiches Forschungsgebiet dar. Das vorliegende Buch der tschechischen Herausgeber *Stanislav Balík* (Jahrgang 1978) und *Jiří Hanuš* (1963), beide Historiker und Dozenten an der Masaryk-Universität in Brno, bestätigen einerseits die Komplexität des zahlenmäßig größten ökumenischen Konzils der Kirchengeschichte, andererseits das interdisziplinäre und internationale Interesse der Forscher. Am Werk beteiligt sind auch: Pavel Hradilek (1950; Liturgiker am Institut der ökumenischen Studien an der Evangelischen theologischen Fakultät der Karls-Universität in Prag) und Karel Rechlík (1950; Kunsthistoriker, Maler und Direktor des Diözesanmuseums in Brno). Außer durch das Spektrum der Beiträge wird das Interesse des deutschsprachigen Lesers besonders durch den für ihn vermutlich weniger bekannten Rezeptionsort des Zweiten Vatikanums geweckt, der hier betrachtet wird. Die Tschechoslowakische Sozialistische Republik gehörte zu den Zeiten des Konzils und danach zu den Ländern des sogenannten Ostblocks, dessen kommunistische Regime der Kirche feindlich gegenüberstanden. Somit sind das Zweite Vatikanum und seine Rezeptionsgeschichte in diesen Ländern ein interessantes Forschungsobjekt und durch die Zerstückelung der Quellen eine Herausforderung für die Wissenschaftler in der heutigen Tschechischen Republik. Das vorliegende Buch ergänzt die bisherige Forschungsarbeit beider Herausgeber, die sich in den Bereich der Aufarbeitung der jüngeren tschechischen Kirchengeschichte einordnen lässt. Der Versuch einer Rekonstruktion der Konzilsrezeption wird anhand von Archivmaterialien und bis dahin veröffentlichter Literatur unternommen. Der Leser des vorliegenden Textes wird von Anfang an auf eine wichtige Differenzierung aufmerksam gemacht. Der Text befasst sich mit der Konzilsproblematik in den böhmischen Ländern und nicht mit der Situation auf dem slowakischen Territorial- und Sprachgebiet, die, besonders im kirchlichen Bereich, eine andere war (15). Die Zielsetzung des vorliegenden Buches wird gleich im Vorwort genannt: „[...] nämlich eine objektive und auf den historischen Quellen beruhende Darstellung des Konzils in der nationalen Kirche, ihre Voraussetzungen, Möglichkeiten, ihren institutionellen und persönlichen Hintergrund und nicht zuletzt ihre Ergebnisse und Konsequenzen für die weitere Entwicklung zu präsentieren“ (11). In sechs größeren Teilen und den Schlussbemerkungen versucht das Buch, das angegebene Ziel zu erreichen.

Schon mit dem ersten Beitrag über den sozio-kulturellen und religiösen Kontext des Konzils in den tschechischen Milieus (13–31) bringt *Jiří Hanuš* zum Ausdruck, wie komplex die Rekonstruktion der Rezeptionszeit auf Grund der Zerstückelung der Kenntnisse und Quellen über das Konzil ist. Mit dem Ausdruck „Torso-Charakter“ (23) beschreibt er die verschiedenen Blickwinkel der Rezeptionsphase, die durch einzelne Gruppen konzipiert wurden und durch die sich kein vollständiges Bild des Konzils ergeben konnte. In den oben genannten Gruppen finden sich die Protagonisten „der verborgenen Kirche“, Priester wie Laien, weiterhin die Kollaborateure mit dem Regime, dann die im Exil le-

benden Theologen und nicht zuletzt auch die Staatsmacht, die durch ihre Zensurpolitik das Konzil ebenfalls wahrnehmen und rezipieren musste. Grundsätzlich wird in dieser Analyse der gesamten kirchlich-politischen Situation behauptet, dass das Konzil und seine Beschlüsse, gleich in welchem Grad und Maße, rezipiert wurden (31).

Im zweiten Teil des Werkes (33–86) erläutert *Stanislav Balík*, dass der Staat die Auswahl der Konzils-Teilnehmer traf, und wie diese dann die spätere Umsetzung der einzelnen Konzilsbeschlüsse prägten. Ein Einblick in die Biographien, in die Arbeitsweise und das Verhalten der einzelnen Delegaten während des Konzils in Rom lässt ahnen, dass eine freie und konstruktive Arbeit in den Konzilskommissionen und Sessionen nicht möglich sein konnte. Der kommunistische Staat hatte dafür gesorgt, dass die Konzilsdelegation bis auf Ausnahmen eine schweigende und zurückhaltende Gruppe war (75). Zur Vervollständigung der Gruppe der einzelnen Konzilssteilnehmer werden an dieser Stelle auch die Teilnehmer und ihre Beiträge aus dem tschechoslowakischen Exil vorgestellt, unter ihnen auch die große Persönlichkeit von Kardinal Josef Beran (1888–1969).

Im dritten Teil (87–126) stellt *Stanislav Balík* die Rezeptionszeit des Konzils aus der Sicht des kommunistischen Staates dar. Die Freiheit, die die Kirche zur internen und externen Verarbeitung des Konzils gebraucht hätte, war nirgendwo gegeben. So übernahm der Staat indirekt die Rolle des Gesetzgebers, der über die Veröffentlichung und Umsetzung der Konzilsbeschlüsse bestimmte. Dies betraf die Form der Seelsorge, der Publikationen, des Theologiestudiums und der Forschung, aber auch die innerkirchliche Korrespondenz. Selbst die Konzilsdokumente wurden erst nach der Wende im Jahr 1989 systematisch veröffentlicht (94). Balík rekonstruiert hier die einzelnen Bereiche der kirchlichen Doktrin und Praxis besonders durch Forschung in den staatlichen Archiven. Auch das kurze Aufatmen der Kirche während des Prager Frühlings 1968 änderte an der prekären Situation der Kirche nichts: Der Staat versuchte, die Kirche erneut zu kontrollieren und zu spalten (117).

Ein sehr interessantes Thema erörtert *Jiří Hanuš* in seinem Kapitel über das Konzil als kulturelles Phänomen (127–162). Er weist darauf hin, dass ein Konzil der Kirche auch ein wichtiges Objekt für die kulturelle Forschung sein kann (127). Dieses Kapitel hilft, den tschechischen historisch-kulturellen Kontext der Konzilszeit besser zu verstehen. Ein Versuch, das katholische Milieu der sechziger Jahre in Tschechien zu beschreiben, führt den Leser in die Dynamik des politischen Eingriffs des Staates in die kircheninternen Entwicklungen und Prozesse dieser Zeit (131 f.). Die Lektüre der treffend zusammengefassten Merkmale der tschechischen Kirche der sechziger Jahre verhilft dem Leser zu einem besseren Verständnis der späteren Prozesse der Konzilsrezeption in der tschechischen Kirche. Hanuš stellt hier mehrere Kulturträger, Priester und Laien sowie Literatur-Veröffentlichungen und einige Ereignisse dieser Epoche in einen größeren Zusammenhang und zeigt auf, wie diese den Wirkungsprozess des Konzils konstitutiv beeinflusst haben. Das große Verdienst des Konzils sieht der Verf. in der Versöhnung der tschechischen Kultur mit der Kirche. Er fasst dies mit dem Titel dieses Kapitels als „Rehabilitierung des Katholizismus im tschechischen ‚atheistischen Raum‘“ zusammen (132). Nicht zuletzt sei auf die interessante Zeitzeugenbefragung aufmerksam gemacht: Von den befragten Personen werden in diesem Kapitel vier Zeitzeugen mit ihren Aussagen exemplarisch aufgeführt (František Lobkowitz, Bischof von Ostrau-Troppau, der Prager Erzbischof Dominik Duka, der Historiker Václav Babička sowie der Philosoph Jan Sokol). Insgesamt ist dieses Kapitel eine gelungene Skizze der Reziprozität der zeitlich parallel verlaufenden kirchlichen und gesellschaftlichen Erneuerungsprozesse, der allerdings eine weitere Forschung auf diesem Gebiet folgen sollte.

Im Gastbeitrag von *Pavel Hradilek* im folgenden Kapitel über die liturgische Konzilsreform in den böhmischen Ländern (163–196) stellt der Autor gleich zu Beginn des Textes fest, dass „die liturgische Erneuerung das einzige prägnante Ergebnis der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Reformen“ war, „das [in Tschechien] auch umgesetzt werden konnte“ (163). Der Verf. betrachtet die liturgische Reform kritisch. Er bezeichnet sie absichtlich als Reform und vermeidet dabei nach Möglichkeit den Begriff Erneuerung, da die Liturgie nur nach außen geändert worden sei, nicht nach innen (163). Auch werden wichtige Ereignisse der tschechischen Liturgiereform erwähnt sowie die Personen, die sie umgesetzt haben. Hradilek geht in seiner kritischen Analyse an manchen

Stellen in die Details, um zu zeigen, wie die Spannungen zwischen den nicht kirchlichen Übersetzern und den Verantwortlichen der Hierarchie beschaffen waren, und lässt die einzelnen Protagonisten der Auseinandersetzung exemplarisch sprechen (173 f.). Am Schluss des Kapitels stellt er unter anderem fest, dass „die römisch-katholische liturgische Reform [weltweit] stagniert“ (196), aber „[d]er vom Zweiten Vatikanischen Konzil initiierte Reformgeist [...] so auch in anderen Milieus [lebt]“ (196). Gemeint sind die tschechischen protestantischen Kirchen (196).

Der letzte Teil über die Architektur und die Kunst in tschechischen Kirchen nach dem Zweiten Vatikanum (197–219) wurde vom Kunsthistoriker und Maler *Karel Reclik* verfasst. Ähnlich wie die anderen Autoren des Buches gibt er zuerst eine systematische Einführung in das Thema, der dann als Beispiele Biographien der Protagonisten und eine Auswahl von Bildmaterial folgen. Allerdings befinden sich die genannten Bilder in dem vorherigen Kapitel des Buches, was bei der Lektüre irritieren kann. Eine „Reihe von Beschränkungen, Probleme aus Mangel an Erfahrung und eine Meinungszersplitterung, die eine Folge der gewaltsam unterbrochenen Kontinuität des Denkens und des Schaffens“ waren (214), sind nur einige der Gründe dafür, dass sich aus der Sicht des Verf.s die künstlerische Freiheit in der Architektur nicht verwirklichte. Er bringt sehr deutlich zum Ausdruck, wie sich eine eher charismatische Intuition einzelner Künstler und Geistlicher auf die nachkonziliare Architektur auswirkte – im Gegensatz zu einer planmäßigen und koordinierten, zielorientierten Aktivität der damaligen kirchlichen Hierarchie (217). Ebenfalls kritisch betrachtet der Autor die jetzige Situation in der tschechischen sakralen Kunst, und er benennt, was er vermisst: „die Reflexion unserer eigenen (geistlichen) Situation und de[n] Mut, aus ihr Konsequenzen zu ziehen“ (218).

In den Schlussbemerkungen kommen die Herausgeber noch einmal auf das Ziel ihres Buches zurück und versuchen zu erklären, warum die heutige Situation in der tschechischen Kirche im Vergleich zu der der Kirchen der westlichen Nachbarn anders ist. Die eigentliche und freie Rezeption des Konzils fand erst nach 1989 statt. Sie konnte sich nach der Meinung der Autoren jedoch nicht gänzlich frei entfalten, da „sich der Kurs des Heiligen Stuhls bereits gewandelt“ hatte (221) zu einem konservativen vorkonziliaren Denken und somit aus der heutigen Sicht eine Freiheit nicht möglich sei (221). Einige Persönlichkeiten der tschechischen Konzilserneuerung werden gewürdigt und die politischen Umstände summarisch dargestellt. Die Verf. lassen auch Fragen offen und laden zur weiteren Forschung über die Zeit nach der Wende (225) ein.

Bleiben wir bei der Zielsetzung der Autoren, dem Leser die nachkonziliare Zeit unter dem kommunistischen Regime in der Tschechoslowakei näherzubringen, so bietet diese Monographie einen guten Einblick in die unbekanntere Welt der verfolgten Kirche in der damaligen Tschechoslowakei. Die einzelnen Prozesse der Konzilsrezeption, ihre Akteure und ihre Gegner werden hier plausibel in einem historisch-politischen Kontext geschildert.

Was allerdings der deutschsprachigen Ausgabe gut getan hätte, wäre die Redaktion der tschechischen Wörter, Begriffe und Namen, die an einigen Stellen fehlerhaft oder undeutlich angegeben sind. (Pezinik [60] – korrekt: Pezinok; Ján Chryzostomus Korc [60] – korrekt Ján Chryzostomus Korec; Josef Kardinal Baran [58] korrekt: Josef Kardinal Beran; Matějko [179] beziehungsweise Matejka [179], korrekt: Matějka). Ausdrücke, die entweder im gegebenen Kontext mit der deutschen Sprache nicht vereinbar sind (zum Beispiel ‚Firmierung‘ [102, 103, 167, 189, 191] statt ‚Firmung‘), oder im katholischen Bereich nicht gebraucht werden (zum Beispiel ‚Abendmahl‘ [167] statt ‚Eucharistiefeyer‘; ‚Konfirmation‘ [108] statt ‚Firmung‘; ‚Laienpriester‘ [143] statt ‚Weltpriester‘), wären zu korrigieren gewesen. Eine neue Aufarbeitung der Fußnoten, die an einigen Stellen fehlen, an anderen nicht genau angegeben sind, ist nur anzuregen. Dass der auf jeder zweiten Seite des Buches erscheinende Kolumnentitel „Das Pfingsten des 20. Jahrhunderts“ die Übersetzung des Titels der tschechischen Originalausgabe (Brno, 2012) ist, wird dem nicht tschechisch-sprachigen Leser nicht unbedingt klar sein.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen lässt sich abschließend sagen, dass das Buch ein wichtiger Beitrag in der Aufarbeitung der Konzilsrezeption in den tschechischen Ländern ist und einen tieferen Einblick in die unbekanntere (Um-)Welt der Kirche in einem damals kommunistischen Land ermöglicht, die auf ihre Art und Weise das Zweite Vatikanische Konzil wahrgenommen und umgesetzt hat.

P. CEUUCH

3. Systematische Theologie

SECKLER, MAX, *Glaubenswissenschaft und Glaube*. Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Katholischen Tübinger Schule. Ausgewählt und herausgegeben von Michael Kessler, Winfried Werner und Walter Fürst. 2 Bände. Tübingen: Francke 2013. 634 u. 639 S., ISBN 978-3-7720-8511-6.

Neben seinen monographischen Werken hat Max Seckler (= S.), der Altmeister der Fundamentaltheologie, sein glaubenswissenschaftliches beziehungsweise religionstheologisches Konzept ebenso wie seine theologiegeschichtlichen Studien zur Katholischen Tübinger Schule (vor allem Drey und Hirscher) über Jahrzehnte profiliert. Wie imposant und geschlossen sich die disparaten, in manchen Fachorganen geradezu begrabenen Publikationen zu einem Ganzen zusammenschließen, haben die Herausgeber Michael Kessler, Winfried Werner und Walter Fürst mit dieser 2013 erschienenen zweibändigen Aufsatzsammlung eindrucksvoll demonstriert. Was lässt die Lektüre der überwiegend zuvor schon veröffentlichten Texte erwarten?

Band I widmet sich dem Konzept der (Fundamental-)Theologie als Glaubenswissenschaft und startet glücklich mit dem klassischen Beitrag S.s zum 4. Bd. des Handbuchs der Fundamentaltheologie („Theologie als Glaubenswissenschaft“). Der „integrative Begriff“ dieses Fachs erlaubt Orientierung, ohne den Baustellencharakter des Diskurses aufzuheben (Teil I). Im Kontext der theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre (Teil II) kommen ausführlich Cano und Drey zu Wort, aber auch die neuere lehramtliche Entwicklung seit Pius XII., darunter die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ von 1990 und die als innovativ gewertete Enzyklika „Fides et Ratio“, ferner der Schöpfungsbegriff im Spannungsfeld von Systematik und Naturwissenschaft, eher kritisch sogar die kanonisch-intertextuelle Exegese und natürlich die „Grundkursidee“ Rahners.

Band II überschreitet den engeren Kreis des Fachdiskurses hin zum „Spannungsfeld von Offenbarung und Religion“ (Teil I): Aufklärung, Wort Gottes, Offenbarung, die Wandlung des scholastischen Begriffs der *potentia oboedientialis* bei Rahner und de Lubac, die Theologie der Religionen und die Toleranzfrage stehen im Vordergrund, während ein origineller und wohl wenig bekannter Beitrag „Heilsgeschichtliches und geschichtstheologisches Denken bei Vergil“ anspricht. „Auf dem Weg zu Johann Sebastian Drey“ (Teil II) geht S. gewissermaßen zurück in die Vergangenheit des Faches und damit auch in seine Zukunft – der *genius loci* lässt sich in einer geschichtsbewussten Theologie nicht vom *locus theologicus* Theologie trennen.

Die schön ausgestatteten Sammelbände erlauben es, dieses weitgespannte, aber nie überanstrengte Denken in seiner Vielfalt wiederzuentdecken oder (für die jüngere Generation) neu zu entdecken. Sie verschaffen einer Stimme verstärkt Gehör, die keine systemischen Parolen verkündet, aber unparteiisch und unaufgeregt die Sache der Theologie ins Spiel bringt. Die Texte haben überdies keine Patina angesetzt wie so manche lauter vorgetragenen Thesen, die kaum noch diskutiert werden: ein weiterer Beleg für das seltene Format dieser Theologie. Den Herausgebern und vor allem S. ist diese Einladung zur Sachlichkeit zu danken, vor allem wenn das Proprium der Fundamentaltheologie weiterhin verhandelt werden muss. Max Seckler steht, wie diese beiden Bände zeigen, noch immer mitten im Diskurs. Möge es so bleiben! P. HOFMANN

PRAETORIUS, INA, *Ich glaube an Gott und so weiter ... Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013. 192 S., ISBN 978-3-579-08169-4.

Es gibt Texte, die vertraut und zugleich fremd sind. Und manche Aussage hat man schon so oft gehört, dass man sie nicht mehr hören kann. Dass für immer mehr Menschen das (Apostolische) Glaubensbekenntnis zu dieser Art von sperrigen Texten gehört, ist eine Tatsache, die unterschiedlich bewertet wird. Das anzuzeigende Buch stimmt nicht in das heute vielfach zu hörende Klagelied über das Un- beziehungsweise Missverständnis des Symbolums in Gesellschaft und Christenheit ein. Aus eigener leidvoller Erfahrung

weiß die Verf.in (= P.) um die Schwierigkeiten und Herausforderungen dieses zentralen Bekenntnistextes. Wenngleich sie nicht alle Teile des Credo mitsprechen kann (vgl. 44), lässt sie doch keinen Zweifel daran, dass dieser „Text, der sich über viele Generationen bewährt hat“ (28), Respekt verdient und auch heute noch Halt und Orientierung zu geben vermag.

Das sinnstiftende Potenzial des Apostolicum wird im Buch auf eine – im guten Sinn des Wortes – unorthodoxe Weise erschlossen. Ungewöhnlich ist beispielsweise der stark autobiographische Zugang. Was Glaube, Gott, Ostern, Himmel usw. Christinnen und Christen in einer nachchristlichen Zeit noch zu sagen haben, erläutert P. mit Vorliebe im Ausgang von eigenen Erlebnissen. Die Lebenserfahrungen von (anderen) Frauen spielen im Buch eine zentrale Rolle. Das „Gespräch mit Tanten und afrikanischen Freundinnen, mit kritischen Töchtern“ (32), ist hier nicht bloß schmückendes Beiwerk, sondern fast so etwas wie ein genuiner *locus theologicus*. Aus ihrer Sympathie für feministische Positionen und Anliegen macht die Autorin kein Geheimnis. An Gott, den Vater, kann und will sie nicht glauben (vgl. 44). Der christologische Hoheitstitel „Herr“ wird verabschiedet (vgl. 74–76). Im Anschluss an die Matriachatsforschung und die vertikale Ökumene von Othmar Keel plädiert die Autorin für eine „Rehabilitation des kanaänischen Erbes“ (116), um „die Mängel des patriarchal vereinnahmten Glaubens an den Einen“ zu beheben (115). Ebenso wird eine andere Dreifaltigkeit angedacht. Vielleicht gibt es außer „der sperrigen christlichen Dreieinigkeit“ (68), dem „himmlische[n] Dreimännerbund“ (84), „die Dreifaltigkeit der Buchreligionen“, die Dreieinigkeit „aus jüdischer, christlicher und muslimischer Religion“ (68).

Deutlich fällt die Kritik an der Professorentheologie und der „akademische[n] Selbstbezogenheit“ (125) der wissenschaftlichen Theologie aus. Den selbsterklärten „Fachleute[n] des Religiösen“, den Transzendenzverwaltern (22) und „Gottbesitzer[n]“ (125), die – so der Verdacht der Verf.in – vielleicht gar nicht wollen, „dass sinnsuchende Menschen sie verstehen“ (31), wird eine geerdete Theologie entgegengestellt. Diese Erdung zeigt sich bereits im Kontext der Frage nach dem Ursprung des Apostolicum. Mit Emphase betont P., dass das Apostolische Glaubensbekenntnis nicht übernatürlichen Ursprungs ist, sondern von gewöhnlichen Menschen als Ausdruck ihres religiösen Selbstverständnisses aufgeschrieben wurde. Eine „übertriebene Scheu“ vor den altehrwürdigen Worten sei daher nicht nötig (vgl. 27).

Als bodenständig und erdverbunden lässt sich die geistig-spirituelle Grundhaltung charakterisieren, zu der das Buch einlädt. So verzichtet die Autorin etwa bei der Auslegung des ersten Glaubensartikels, dem Glauben an Gott, auf langwierige biblische, philosophische und theologiehistorische Exkurse. Gott ist für sie „DAS UNBEGREIFLICH NAHE-FERNE, das alle Menschen und die ganze Welt trägt“ (40). Auch die Erläuterung der Allmacht Gottes kommt ohne Überlegungen zu Wesen, Erstreckungsbereich und Paradoxien der Allmacht aus. Erschlossen wird Gottes Allmacht von der Geschöpflichkeit und der Schöpfung her. Zwei Erfahrungen sind dabei hermeneutisch zentral: die Unsicherheit des Daseins und das Staunen beziehungsweise die Dankbarkeit über die geschenkte Fülle (vgl. 56–59). „[D]er Sinn des Vertrauens in GOTT, DIE ALLMÄCHTIGE“ besteht für P. darin, „dass ich demütig werde, nicht zerstöre und nichts gewaltsam an mich reiße“ (63). Eine wachsende Sensibilität für Natur, Mit- und Umwelt durch den Gottesglauben ist sicherlich zu begrüßen. Fraglich bleibt jedoch, ob eine so verstandene Allmacht der Hoffnung der Leidenden auf Erlösung, dem Schrei der Opfer nach Gerechtigkeit und der Sehnsucht des Menschen nach einer unvergänglichen Existenz (Auferweckung) gerecht werden kann.

Auch die Behandlung der anderen Glaubensartikel des Credo hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Einerseits ist es faszinierend und anregend, wie es der Autorin immer wieder gelingt, Altbekanntes in ein ungewohntes Licht zu rücken und so neue Aspekte sichtbar zu machen. Andererseits bleibt dabei auch manches, was unseren „Vorfahrinnen und Vorfahren“ (27) im Glauben wichtig war, unterbelichtet. Einige Beispiele: „Sicher ist: Jesus von Nazaret hat gelebt. Und das bedeutet auch: der, den man später ‚Sohn Gottes‘ nannte, wurde, wie wir alle, von einem Vater gezeugt und von einer Mutter geboren.“ (80) Wie die weltanschaulichen Prämissen lauten, aus denen dieser Schluss folgen soll, erfährt man leider nicht. Im Dunkeln bleibt auch, aus welchen Gründen die Möglichkeit

eines besonderen Handelns Gottes an beziehungsweise in Maria ausgeschlossen wird. Nach Ansicht der Verf.in ist die Vorstellung, dass Jesus nicht von einem gewöhnlichen Mann gezeugt wurde, unter den ersten Christinnen und Christen vielleicht deswegen aufgekommen, „weil er nie aufgehört hat, die Welt immer wieder wie neu geboren anzuschauen und deshalb, von Vorschriften uneingeengt, wirklich geistreich war“ (81). Auch hier lässt sich fragen: Gelingt es dieser Interpretation der Lehre von der geistgewirkten Empfängnis Jesu, die urchristliche Überzeugung einzuholen, dass im Christusereignis Gott selbst einen Neuanfang gesetzt hat, der das Menschenmögliche übersteigt, und gerade deshalb für uns heilsam und heilsbedeutsam ist? Nicht nachvollziehbar ist des Weiteren, was das Bekenntnis, dass Jesus den Ehrenplatz zur Rechten Gottes einnimmt, mit einem „homoerotischen Drama“ (120) zu tun haben soll.

Resümierend bleibt festzuhalten: Das sehr persönliche Buch hat durchaus das Potenzial, suchende und kritische Zeitgenossen anzusprechen und sie zu einer bewussteren Lebensweise im Vertrauen auf den göttlichen Urgrund zu inspirieren. Wer hier die Gefahr des Ausverkaufs des Christentums befürchtet, sollte bedenken, dass das Buch nicht beansprucht, „richtige Theologie“ (9) zu sein. „[V]ielleicht ist es die Theologie der Zukunft, dass wir in den alten Texten keine ewiggültigen Richtigkeiten mehr suchen, sondern vergängliche Wahrheit, die uns durch die weite Welt begleitet.“ (9) CH. J. AMOR

SECKINGER, STEFAN, *Dantes Theologie: Beatrice*. Die Liebe als Zielgrund menschlichen Strebens in der *Divina Commedia* des Dante Alighieri (Bonner Dogmatische Studien; 57). Würzburg: Echter 2015. 358 S., ISBN 978-3-429-03809-0.

Die in Koblenz-Landau erstellte Dissertation sieht Dantes (= D.s) *Divina Commedia* (= DC) „nicht mit den Augen der Philologie, sondern mit den Augen der Theologie. Es sind die Augen Beatrices [= B.], die für D.s Läuterungsweg maßgebend sind. Die konkrete zwischenmenschliche Liebeserfahrung ist Ausgangs- und Zielpunkt seines läuternden Weges zu Gott (der die Liebe in unbedingter Erfülltheit ist). Seine Jugendliebe B. wird ihm dabei zur theologischen Führerin und himmlischen Fürsprecherin [...]. B. wird nicht mit der Theologie schlechthin identifiziert, sie ist mehr als deren bloße Personifikation. Ziel dieser Untersuchung ist es [,] herauszuarbeiten, inwiefern die Begegnung mit dem geliebten Du im konkreten Lebensvollzug [...] der zunächst in einem formal-offenen Sinn verstandenen Theologie einen existentialen und persönlichen Akzent zu geben vermag“ (11). Seckinger (= S.) hat die Arbeit zwischen Hinführung und Schlussreflexion in sechs Teile gegliedert.

1 (14–60): „Die DC als theologisches Werk.“ Wie D. selbst nimmt S. den Glaubensstandpunkt ein, im klassischen Verständnis von Theologie („auch bei allem Zweifel“ [17 – oder meint S. damit, wie heute fast üblich, Fragen, Glaubenschwierigkeiten?]). „Was B. ist“ (31, Guardini), alles andere als eine Allegorie, entfaltet sich im Fortgang der DC; sie „wird zum Schlüssel eines auf interpersonale Begegnung aufbauenden, modernen Theologieverständnisses“ (22), im Horizont aktueller Fragestellungen, auf die im Verlauf des Buchs Exkurse eingehen werden (vom Zueinander von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis über unter anderem die Angelogie bis zum *limbus patrum* und *puerorum*). Vor allem wird die Eschatologie und deren Hermeneutik Thema, wobei es statt um Weltflucht um Weltbejahung zu tun ist (36), aus dem Zentralereignis von Jesu Tod und Auferstehung. Dazu bietet S. den Aufriss eines theologischen Konstruktivismus (Feuerbach, Watzlawik, Vaihingers „Als ob“ ...), um so „selbst die theologischen Aussagen als bedingte, interpretationsbedürftige und gerade so als über vermeintliche intentionale Festlegungen hinausgehende zu verstehen“ (59), charakterisiere die eschatologische Sprache doch ihre Vorsicht, ihr „Vorbehalt“ (60).

2 (61–76): „Grundlegung: Verirrung im Wald oder die Ausweglosigkeit in der Lebenskrise“. In der Lebensmitte (35-jährig) gerät D. infolge von B.s Tod in eine Sinnkrise, wobei ihn nach Sinnenlust und Hochmut insbesondere die Wölfin Habgier bedroht. Hilfe kann allein von oben kommen: B. sendet ihm auf Fürsprache Mariens und Lucias Vergil (= V.) als Gestalt natürlicher Gotteserkenntnis. (Bei einem rechten Opferverständnis wäre das *sacrificium Intellectus* [75] keinesfalls abzuweisen, erst recht nicht mit Blick auf die Wandlung der Gabe durch die Annahme ihrer.) – Aus der Entscheidung, oder

vielmehr der Selbstverständlichkeit, im Geiste der Tradition von Platon bis Pieper, die Haupt- und Zentralrolle kreatürlichen Lebens (und Liebens) im Streben zu finden, ergibt sich ein überraschender Umbau des Kommentars zu dem großen Werk. Statt der ersten *Cantica* wendet sich S. nach Behandlung des ersten der hundert *Canti* dem *Paradiso* zu.

3 (77–159): „Die Sehnsucht des Menschen nach der Erfüllung seines Liebestrebens als Maßstab seines Handelns: *Paradiso*.“ Dabei wird jedoch, weil es in der Arbeit ja vor allem um B. geht, dem himmlischen *Paradies* das irdische vorangestellt, das noch in der zweiten *Cantica* begegnet, auf der Höhe des Läuterungsberges gelegen, ab XXVII, 55. Ausführlich wird D.s Beichte gegenüber B. behandelt (um die herum für v. Balthasar „eindeutig“ „die ganze Komödie“ gebaut ist; sein Dante-Kapitel in *Herrlichkeit II* bezieht S. nicht ein), sodann das Kirchenverständnis im Bild-Geschehen dieser Gesänge. – Dann beginnt D.s Aufstieg durch die neun Himmel, die jeweils „Ausdruck der personalen Bestimmtheit des Einzelnen“ (94) sind (so sehr alle zugleich in der Himmelsrose „ihren Platz in der unmittelbaren Anschauung Gottes haben“ (95). Ein Exkurs zur Gnadenwahl betont Ernst und Gewicht unserer Freiheit in der DC. „Von B.s gottschauenden Augen beflügelt“ (97), wird D. von Himmel zu Himmel emporgehoben, dabei mit ihrer sich steigernden Schönheit an Kraft und Stärke wachsend zum Anblick ihres überwältigenden Lächelns, von ihr belehrt und durch Gespräche mit den Seligen. Die ersten drei Himmel „noch im Erdschatten“ der „geläuterten Sünde“ – 119): Mond („verklärtes Scheitern“ – 97), Merkur („Übermaß an irdischem Streben“ – 111), Venus („Zuviel an Irdischem Liebensverlangen“ – 118). Im Sonnenhimmel dann geht es um die „Erkenntnis des göttlichen Mysteriums“ (119), im Mars – auf die Theologen folgen die Blutzengen – um „die Bedeutung der DC für die Welt“ (125). Nach der Begegnung mit Petrus Damianus im Saturn, dem „Ort der Kontemplativen“ (130), steht im Fixsternhimmel ein dreifaches Examen an. Petrus prüft D. zum Glauben, Jakobus über die Hoffnung, sein Bruder Johannes zur Liebe. Im Gespräch sodann mit Adam ist D. der Fragesteller. Im Kristallhimmel schließlich, dem *primum mobile*, werden die Engelchöre und ihre Ordnung thematisch (samt einem eigenen Exkurs; 139 [Anm. 236: Cherubime?). Ihr Ziel erreicht die Himmelsreise im Empyreum. D. steht vor der weißen Himmelsrose. B. hat das Geleit ihres Schützlings an Bernhard v. Clairvaux abgegeben. Er erläutert D. die Anordnung der Heiligen und beginnt den hundertsten Gesang der DV mit einem Fürbitt-Gebet zu Maria. Den Schluss bildet die Schau Gottes selbst: wie in einem Dreifach-Kreis, und „als malte sich in seinem Innern mit seiner eigenen Farbe unser Ebenbild. So war denn mein Gesicht ganz und gar in ihn gelegt“ (H. Köhler, den S. noch nicht zitiert; er stützt sich vor allem auf die auch vom Rez. hochgeschätzte textnahe Übersetzung H. Gmelins, führt aber in dem reichen Anmerkungsapparat immer wieder auch andere Übersetzungen an, wenn es der theologischen Deutung dient).

4 (160–207): „Läuterung als Weg der Selbstwerdung: Purgatorio.“ („Wer durch die Hölle gehen muss [die Situation der Ausweg- und Hoffnungslosigkeit erfährt], lernt das Fegefeuer [den langen und steinigen Weg der Gottes- und Selbstfindung] zu schätzen.“) (161). Dem Strafsystem der Hölle („contrapasso“) entsprechen die Leiden auf den Berg-Etappen. „Nach H. Gmelin folgt Dante hierbei dem ‚Prinzip der äußeren Sichtbarmachung, der Exteriorisierung seines sündhaften Seelenzustandes‘“ (177). Die Stufen entsprechen den sieben Wurzelsünden (die S. auch Todsünden nennt) in deren abnehmender Schwere: zuerst die Zielverfehlungen Stolz, Neid, Zorn, dann, nach der Acedia, die Maßverfehlungen Geiz, Schlemmerei und Wollust. Dabei begegnet D. den Büßern „mit äußerster Höflichkeit“ (192). Im Exkurs zur Fürbitte hätte ich gern die These des Aquinaten gelesen (die auch Pascal ausgesprochen hat), das Bittgebet verlange Gott, um dem Menschen die Würde der Miturheberschaft zu geben (so dass die Liebe nicht bloß Streben [180] wäre, zumal S. selbst hier [Purg XV, 44–81] die *caritas* als Verschenken anspricht). Allerdings übernimmt D. (XVII f.) die Augustinische Doppelung von guter und böser „Liebe“ (181–185). Und zum Mitun der Büßer bei der Läuterung sei auf das *Medium* verwiesen (im Deutschen durch „lassen“ zu konstruieren), das m. E. nicht ein drittes *genus verbi*, sondern die Spitze interpersonaler Freiheit darstellt (siehe R. Lauths Ergänzung der Evidenz durch „Saziienz“ = Sich-Ergreifen-Lassen).

5 (208–252): „Isolation und Stagnation – das verfehlt Leben: Inferno.“ Nach S. muss das Infernum „vor dem Hintergrund der Paradiesessehnsucht und -erfahrung gelesen werden“ (208). Die Stufung der Trichterkreise folgt „der Dreiteilung der aristotelischen

Ethik in *incontinentia, malitia* und *bestialitas/feritas*“ (210). Wünschenswert klar schreibt S. von Selbstverschließung, dem Höllentor-Riegel innen (213). Oberhöhle: Verirrung im Maß, eigens wird Coelestin V. angesprochen, den D. in die Hölle versetzt, obwohl 1313 heiliggesprochen. Ein Exkurs zum doppelten Limbus-Problem endet offen (und teilt S. die Meinung eines Autors [223], dass das „Kinderhöhlenproblem“ „paradigmatisch“ sei „für das Höllenproblem überhaupt“?). Unterhöhle (innerhalb der Mauer von Dis): Verirrung im Ziel. (250 verweist S. zur Existenz des Teufels auf Haag.)

6 (253–335): „Die Theologie der DC“. S. behandelt B.s Bedeutung für D. und als personalisierte Theologie, Gnadenlehre und Kirchenverständnis der DC, Gott als Zielgrund und Erfüllung aller Sehnsüchte, Christus als Mitte des Opus (statt „erkennende[r] Kraft des Geistes [...] das Fühlen, der liebende Glaube“ [276]?), die DC als Glaubenszeugnis, das Gewicht des Jenseitsglaubens für gelebte Sittlichkeit, D. als Theologen (292: „bedenkenswert [...], dass aus der Sicht der mittelalterlichen Kirche heilige Theologie (*sacra doctrina*) und Heiligkeit des Theologen zusammengehören“). Ausführlich (294–317) geht es um Hölle und Purgatorium als aktuelle Probleme (295/310: Hölle = Ort?). Man wird fragen dürfen, ob S. gut beraten war, sich derart in die teils äußerst verschlungenen Gedankengänge und subtilsten Distinktionen der Dogmatiker einzulassen, die im Referat nicht klarer werden (nicht bloß zum „Theologengezänk“ [304 von Balthasar] bzgl. [306] *gratia sufficiens* und *efficax* im Blick auf die Freiheit. Dankenswert, dass 304–306 H. U. v. Balthasar das Wort bekommt, um (gegen Missdeutungen) für nächstenliebende Hoffnung zu plädieren. Hinsichtlich heutiger Dogmatik hebt S. besonders auf den Weg-Charakter der DC ab, im Bewusstsein der Unzulänglichkeit aller vorausblickenden Eschatologie – obendrein bei dem heutigen „nachmetaphysischen Denken“. „Der Eschato-Ästhetik kommt hierbei die Bedeutung zu, Betroffenheit auszulösen“ (333).

7 (336–339): „Schlussreflexion: Personale Liebeserfahrung als Theologie“, gefolgt von Literaturverzeichnis und Namenregister. – Die einlässliche Untersuchung des breit-belesenen Autors stößt ihrerseits zu eigener Lektüre des *Poema sacro* an – im Jahr von Dantes 750. Geburtstag. J. SPLETT

LONG, D. STEPHEN, *Saving Karl Barth*. Hans Urs von Balthasar's Preoccupation. Minneapolis: Fortress Press 2014. VII/304 S., ISBN 978–1–4514–7014–7.

Saving Karl Barth – der Titel überrascht und provoziert die Frage: Hat der allseits anerkannte und inzwischen als Klassiker des Protestantismus geltende Karl Barth (1886–1968) es wirklich nötig, gerettet (im Sinne von verteidigt) zu werden? Mit Blick auf den deutschen Sprachraum scheint eine solche Apologie nicht die höchste Dringlichkeitsstufe zu besitzen. Doch bei der Lektüre des Buches gewinnt man sehr wohl den Eindruck, dass in der theologischen Debatte des amerikanischen Sprachraums das Werk Karl Barths, aber wohl noch mehr die Barth-Interpretation Balthasars zwischen solche Fronten geraten ist, die eine Verteidigung und Klärung verlangen. Dabei drängt sich mir nach der Lektüre des Buches der Eindruck auf, dass der Autor mit seinem „Saving Karl Barth“ im gleichen Zug Balthasars Barth-Deutung „retten“ wollte. Und damit steht eigentlich Balthasars (zweite) Barth-Monographie von 1951 im Fokus: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Olten/Köln 1951). Doch – wie der Untertitel signalisiert – beschränkt sich „Hans Urs von Balthasar's preoccupation“ nicht auf die dornenreiche, über ein volles Jahrzehnt hindurch verhinderte Publikation des Buches (siehe dazu meine Untersuchung „Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese“ in: Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen [Würzburg 2009, 405–447]), sondern der Autor weiß die Bedeutung der persönlichen Freundschaft zwischen den beiden Basler Theologen würdigend in die Waagschale zu werfen. Dabei konnte er sich auf die von mir aus den Beständen des Karl Barth-Archivs veröffentlichte Korrespondenz-Auswahl stützen. Die in den Gesprächen gewachsene Freundschaft wird zu einer wirksamen Antriebskraft ihres interkonfessionellen Dialogs. Es handelt sich um „a way of doing theology that involves friendship rather than conquest“ (2).

Der Autor Duane Stephen Long ist aktuell Professor für Systematische Theologie am „Department of Theology“ der „Marquette University“ in Milwaukee/Wisconsin. Sein Literaturverzeichnis umfasst etwa ein Dutzend eigener Buchveröffentlichungen,

vornehmlich aus dem Bereich der Moralthologie und der Systematik. Der Familienvater ist ordiniert Methodist. Wie er in der Einführung gesteht, hat ihn die Thematik des vorliegenden Werkes seit den späten achtziger Jahren begleitet.

In sieben Kap. entfaltet er seine Verteidigungsschrift „Saving Karl Barth“. Das erste Kap. (7–36: An Unlikely Friendship: Balthasar's „Conversations“ with Barth) skizziert in groben Zügen die Geschichte dieser unwahrscheinlichen Freundschaft. Die erste Begegnung findet am 29. April 1940 in Barths Wohnung statt. Ein fünf Seiten langer, in engem Zeilenabstand getippter Brief Balthasars an Barth vom 4. Mai 1940 liest sich fast wie ein Protokoll dieser ersten Unterredung. Im Sommersemester 1941 wird Balthasar als Gast an Barths Seminar über das Sakramentendekret der 7. Sitzung des Konzils von Trient teilnehmen. Während dieses Semesters reift in ihm der Plan, eine Monographie über die Theologie Karl Barths zu verfassen in der Absicht, die in den neuscholastischen Schemata festgefahrene katholische Theologie aufzubrechen, aber auch von der Hoffnung beflügelt, einen Beitrag zur Überwindung des konfessionellen Risses leisten zu können. Der Arbeitstitel lautet: „Analogia entis. Ein Gespräch mit Karl Barth“. In den Sommerferien 1941 beginnt er mit dem Schreiben; nach nicht viel mehr als zwei Monaten kann er Barth das (fast) fertige Manuskript zeigen. Als das Manuskript dann aber in die Mühle der Ordenszensur gelangt und nach vier verschiedenen Gutachten geradezu eine Pattsituation entsteht, trifft am 20. August 1942 ein römischer Superrevisor das vorerst letzte Urteil: „Das Buch, wie es jetzt vorliegt, kann dem katholischen Leser leichter zum Schaden gereichen als zum Nutzen. Und Barth selbst wird vielleicht das Werk als wahrhaft ‚jesuitisch‘ beurteilen“ (das Gutachten des Superrevisors ist in lateinischer Sprache abgefasst; Übersetzung vom Rez.). Auf den Rat von Richard Gutzwiller hin, dem damaligen Oberen der „Missio Helvetica“, wird Balthasar 1944/1945 im DT (Fribourg) Teile des Manuskriptes in zwei Aufsätzen veröffentlichen und 1948 weitere Teile – nun in französischer Übersetzung – in den RSR unter dem Titel „Deux Notes sur Karl Barth“. Erst nachdem Balthasar im Februar 1950 den Jesuitenorden verlassen hat, wird der Weg – nun dank der vom Bischöflichen Ordinariat Chur bestellten neuen Gutachter Robert Grosche und Johannes Feiner – für eine Publikation frei. Im Oktober 1951 kann das Barth-Buch endlich erscheinen.

Das zweite Kap. (37–88: Presenting and Interpreting Karl Barth) widmet sich einer Analyse des (zweiten) Barth-Buches von 1951. „It is a complicated work“ (37). Dazu werden auch die Vorstufen herangezogen. Die erste Vorstufe stellt das Barth-Kapitel im dritten Band der „Apokalypse der deutschen Seele“ dar. Ein besonderes Augenmerk richtet der Verf. auf die beiden Aufsätze „Analogie und Dialektik“ und „Analogie und Natur“ im DT 1944 beziehungsweise 1945. Er vergleicht die Aussagen der Aufsätze mit den entsprechenden Partien des (zweiten) Barth-Buches. Dabei gelingt es ihm, den Vergleich auf zwei Tafeln (63/64 und 76/77) anschaulich festzuhalten. Die Analyse hätte noch um einen weiteren Schritt vertieft werden können, wenn auch die „Deux Notes sur Karl Barth“ herangezogen worden wären. Während die Balthasar-Bibliographie fälschlicherweise suggeriert, dass es sich um eine Bearbeitung der beiden Aufsätze im DT handelt, haben meine Forschungen ans Licht gebracht, dass in den „Deux Notes“ ein weiteres Fragment aus dem ersten Barth-Buch vorliegt. So reflektiert die erste Note über die Formel „Simul peccator et iustus“ bei Karl Barth, während die zweite zu seinem theologischen „Aktualismus“ Stellung bezieht.

Das dritte Kap. (89–127: Collapse of Balthasar's Interpretation) konfrontiert den Leser mit der aktuellen Debatte amerikanischer Theologen, die Balthasars Barth-Interpretation einer harten Kritik unterwerfen, die das Titelwort des Kapitels als einen „Kollaps“ bezeichnet. Dabei möchte ich nicht verschweigen, dass manche dieser Kritikpunkte bei mir ein verwundertes Sich-die-Augen-Reiben provoziert haben, doch muss ich auch zugeben, dass ich die Werke der angeführten Balthasar-Kritiker nicht kenne und insofern kein qualifizierter Beurteiler dieser amerikanischen Debatte sein kann. Stephen Long erkennt zwei Fronten in dieser Auseinandersetzung, die sich in manchen Punkten sogar überkreuzen. Auf der einen (katholischen) Seite steht ein sog. „Thomist Ressourcement“, der mit einer anderen Wendung auch „neoscholastic reaction against a Kantian Barth“ bezeichnet wird. Diese Richtung diagnostiziert einen verderblichen Einfluss, den die Theologie Barths via Balthasar auf die katholische Theologie genommen habe. Als Protagonisten werden der

Dominikaner Thomas Joseph White und der Thomist Steven A. Long (nicht zu verwechseln mit dem Autor!) genannt. Im Blick auf White wird gesagt: „Barth’s insistence on revelation as the only locus for the knowledge of God is [...] another version of Kant’s stricture against natural theology, against the possibility of moving from creation to an authentic knowledge of God. Barth remains Kantian in his epistemology“ (91). Und die Kritik des Thomisten Long wird in dem Satz zusammengefasst: „Balthasar’s critique of *natura pura* is a disease [ansteckende Krankheit] inflicting serious harm in contemporary Catholic theology“ (95). Der Front des „Thomistic Ressourcement“ steht auf der anderen Seite der protestantischen Theologie die Front eines „postmetaphysical Barthianism“ gegenüber, die angeführt wird von Bruce McCormack, Professor am Princeton Theological Seminary. Seine für diese Thematik relevante Studie aus dem Jahr 1995 liegt inzwischen auch in deutscher Übersetzung vor: *Theologische Dialektik und kritischer Realismus* (Zürich 2006). Nach D. Stephen Long wirft diese Richtung dem Barth-Buch Balthasars einen „historical error“ und einen „dogmatic error“ vor. Beim ersten „Irrtum“ geht es um die Frage, ob die von Balthasar herausgearbeiteten Entwicklungsstufen der Barth’schen Theologie der historischen Wahrheit entsprechen. Während Balthasar von einer Diskontinuität spricht und die dialektische Phase über verschiedene „Wege im Umbruch“ in die „Vollgestalt der Analogie“ (das heißt der „Kirchlichen Dogmatik“) münden sieht, verfiert McCormack eine Kontinuität, bei der das dialektische Prinzip in allen Phasen dominant bleibt. Der Vorwurf des „dogmatischen Irrtums“ ist komplexer und zugleich subtiler. Nach Long vindiziert McCormack eine „postmetaphysische“ Lesart der Dogmatik Barths, wobei er vom Interesse geleitet wird, Barth für die Postmoderne zugänglich zu machen. Balthasar wird vorgeworfen, er habe seine Metaphysik (das heißt die *analogia entis*-Lehre) Barth untergeschoben. Gegen die Vorwürfe aus beiden Richtungen wird die Anselm-Studie Barths „*Fides quaerens intellectum*“ (München 1931) als Schibboleth (120–127: Kant or Anselm? Barth’s realist metaphysics) in Stellung gebracht. „Barth never turned away from the centrality of the Anselm book as a key to interpret himself [...] For Balthasar, Barth’s work on Anselm required a realist metaphysics where theology lives from its object, but metaphysics never conditions theology.“ (126)

Die folgenden drei Kap. stellen den Versuch dar, unter einer mehr systematischen Perspektive Früchte der „unwahrscheinlichen Freundschaft“ zu sammeln und den Weg der Freundschaft weiterzuverfolgen, der mit dem Erscheinen des Barth-Buches keinesfalls beendet war. Das vierte Kap. (129–175: *The Realm of God*) ist der Gotteslehre zuzuordnen. Nur einige Stichpunkte seien hier festgehalten. So wird das Verhältnis der beiden neuscholastischen Traktate „*De Deo uno*“ und „*De Deo trino*“ bei beiden Protagonisten neu geordnet. Barths Lehre von den *attributa divina* in der „Kirchlichen Dogmatik II/1“ hat auf Balthasars Eigenschaftslehre in „Theologik II“ nachhaltig gewirkt. Ebenso wird Barths Erwählungslehre, die die skotistisch-nominalistische Unterscheidung von „*potentia Dei absoluta*“ und „*potentia Dei ordinaria*“ kritisiert, von Balthasar übernommen. – Auch auf das facettenreiche fünfte Kap. (177–238: *The Realm of Ethics*) über ethische Themen können nur einige wenige Schlaglichter geworfen werden. Beide Protagonisten stimmen darin überein, dass es keine Ethik losgelöst von der Dogmatik geben kann, sodass die Formel lautet: „*dogmatics is ethics*“ (186). Im Blick auf Balthasars Trilogie spricht Long von einer „theodramatischen Ethik“ (218; 227–237). „Beide haben eine streng eschatologische Sensibilität für das christliche Leben wiedergewonnen, die auf die ethische Bedeutung von Achtsamkeit, Rechenschaftgeben und Zeugnis hinauslief“ (237). – Das sechste Kap. (239–282: *The Realm of the Church: Renewal and Unity*) fokussiert das interkonfessionelle Gespräch, das die beiden 1940 „*in camera caritatis*“ begonnen hatten und das am Aschermittwoch 1968 bei einer Tagung auf dem Leuenberg „*coram publico*“ seine Krönung gefunden hat. Jeder der beiden Protagonisten hielt damals einen Vortrag, der für die in der Zwischenzeit zu einer Institution gewordene Ökumene wegweisend geworden ist. „What began with an effort to demonstrate the superiority of each one’s respective tradition, culminated in an ecumenical rapprochement that showed how much Protestants and Catholics needed each other if Christianity was to be grounded upon the Word spoken in Christ.“ (281) Seinen besonderen Reiz erhält dieses Kapitel durch die Protokolle des Seminars vom Sommersemester 1941 über das Prooemium und die 13 Kanones

des Sakramentendekrets von Trient. Es handelt sich um Mitschriften eines bei jeder Sitzung wechselnden studentischen Protokollanten, die im Barth-Archiv aufbewahrt und in denen wiederholt Wortmeldungen von „Herrn Dr. Balthasar“ dokumentiert werden. Leider haben sich bei der Transkription der handschriftlichen Protokolle manche Fehler eingeschlichen, ebenso bei der Wiedergabe lateinischer Zitate. Long macht auf drei Themenfelder aufmerksam, die bei der Diskussion kontrovers geblieben sind (250–265). Als Grundhaltung für einen ökumenischen Dialog gilt: „The question their friendship poses is how to affirm Christ as the center of our common faith and allow that center to radiate into all things, without allowing those things to somehow usurp the center.“ (282) – Eine „Conclusion“ (283–288), ein Literaturverzeichnis (289–298) und ein „Index of names and subjects“ (298–304) beschließen das Werk.

Wie ein *Cantus firmus* ertönt an vielen Stellen die Behauptung, in der ich die These und zugleich die denkerische Leistung der Arbeit erblicken möchte: „It was not the analogia entis; Balthasar thought Barth tacitly affirmed it throughout his Church Dogmatics even if he failed to admit it as such. Instead, the error was a doctrine of pure nature.“ (8) Diese These impliziert viel. Zunächst wird die Debatte *analogia entis* oder/und *analogia fidei*, die über Jahrzehnte hin die Gemüter vieler Theologen erhitzt hat, kräftig relativiert. Im Blick auf sein oft zitiertes Diktum (im Vorwort der „Kirchlichen Dogmatik I/1“) von der „analogia entis“ als Erfindung des Antichristen hatte Barth noch in seinem Todesjahr gegenüber Wuppertaler Studenten, die ihn besuchten, eingestanden: „Es war mehr als ein bisschen literatenhaft, wie ich das so hingeschrieben habe. Und als ich dann hörte, wie das ein tausendfältiges Echo erweckte in der theologischen Welt und alle sich nun den Kopf zerbrochen haben: analogia entis, analogia fidei [...] usw., habe ich gesagt: na ja, schwatzt ihr weiter über das Zeug! So habe ich's nicht gemeint“ (Karl Barth, Gespräche 1964–1968, Zürich 1997, 484 f.)! Wenn so der „Mythos“ der damaligen Debatte etwas entzaubert ist, sagt aber die These auch positiv, dass das eigentliche Problem die in die katholische Dogmatik seit Cajetan eingedrungene und in der Neuscholastik zur Dominanz gelangte Lehre von der „natura pura“ gewesen ist, die Barth nicht richtig als die eigentliche Schwachstelle des katholischen „Systems“ identifiziert und auf die ihn Balthasar hingewiesen hat. So hat dieser ja von Anfang an behauptet, dass sein (zweites) Barth-Buch im Grunde ein Gespräch zwischen Barth und de Lubac sei. Noch vor Erscheinen des Buches schreibt er im Juni 1950 seinem Lyoner Freund: „Ich habe meinen Karl Barth beendet, der eigentlich eine Diskussion zwischen ihm und Ihnen ist. Ich möchte Ihnen dieses Buch widmen, es verdankt Ihnen fast alles.“ Pointiert gesagt: Bei dem Gespräch zwischen Barth und Balthasar ist nicht Przywara der (heimliche) Dritte, sondern de Lubac mit seiner Überwindung des Zwei-Stockwerk-Modells der Natur-Gnade-Beziehung und seiner Destruktion eines (bei den meisten Verfechtern freilich nur hypothetischen) Theorems der „natura pura“. Die Vorwürfe, die Barth gegen die katholische Theologie mit der Kampfparole „analogia entis“ vorhält, sind in Wahrheit auf das Theorem der „natura pura“ zu beziehen. Nachdem aber de Lubac in „Surnaturel“ (1946) die Unhaltbarkeit dieses Theorems bewiesen hatte, wird dieser Kritikpunkt in der Tat hinfällig. Balthasar dialogisiert mit Barth von Anfang an auf der Basis des von de Lubac errungenen Durchbruchs. In der Theologiegeschichtsschreibung hat sich dafür die Bezeichnung „Nouvelle Théologie“ eingebürgert. Doch haben sowohl de Lubac als auch Balthasar diesen Titel abgelehnt, da es sich um keine Neuerfindung, sondern um die Wiedergewinnung einer seit der Väterzeit bis in die Hochscholastik anerkannten Lehre handle. Indem „Saving Karl Barth“ und die Verteidigung der Barth-Interpretation Balthasars die theologische Debatte auf das Thema der Beziehung von Natur und Gnade (oder besser: Person und Gnade) hinlenkt, handelt es sich nicht um ein Aufwärmen alter Dispute, sondern um ein Grundlagenproblem, mit dem sich jede Theologengeneration von Neuem auseinandersetzen muss. Was de Lubac dazu in seinem Vorwort zum ersten Band „Die Freiheit der Gnade“ (Einsiedeln 1971) sagt, hat nichts an Gültigkeit verloren: „Die beiden Elemente unterscheiden, um sie zu einen, sie einen, um sie zu unterscheiden, ihre Unterscheidung gerade innerhalb ihrer Einigung aufzeigen, sie desto geeinter erweisen, je unvergleichlicher sie sind: das scheint uns die Aufgabe zu sein, schwierig, niemals abgeschlossen, aber immer notwendig in dieser Suche nach dem Gleichgewicht.“ (l. c., 10)

M. LOCHBRUNNER

MAYER, ANDREAS, *Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentsymbolischen Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 2). Münster: Aschendorff 2015. 448 S., ISBN 978-3-402-11891-7.

Dass in einem Abstand von zwei bis drei Jahren gleich zwei monographische Arbeiten über die Mariologie Rahners veröffentlicht wurden (außer der hier zu rezensierenden: Dominik Matuschek, *Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners*, Innsbruck/Wien 2012), zeigt, dass Rahner (immer noch) und die mariologische Thematik (wieder) einen hohen aktuellen Stellenwert haben. Was die Studien von Matuschek und Mayer unterscheidet, sind unterschiedliche Interessen und Methoden. Matuschek zeigt, wie schon der Titel angibt, auf, dass Maria die Konkretisierung all dessen ist, „was zum Wesen des christlichen Glaubens gehört“ (ebd. 231). Dabei kommt dieser Autor aber – so das Urteil Meyers – „über eine bloße Auflistung [...] nicht hinaus“ (30), geht auf „weiterführende Zusammenhänge“ nicht ein (29) und beachtet die letzte Entwicklung der Rahnerschen Mariologie kaum, da er zum Beispiel auf die ungemein wichtige Berücksichtigung der Tonbandaufnahme der Münsteraner Mariologie-Vorlesung (WS 1967/68) verzichtet (36). Dagegen will die hier zu rezensierende Studie die Mariologie Rahners aus dessen theologischem Gesamtkonzept heraus verstehen und darstellen. Dieses Konzept hat seinen Nucleus in der im Frühwerk grundgelegten transzendentalen Theologie, *daneben beziehungsweise darüber hinaus aber auch* in einer Ontologie, die als „symbolisch“ zu charakterisieren ist und deren Bedeutung nicht minder groß ist als die oft ausschließlich berücksichtigte transzendente Methode. Verf. (= M.) formuliert sogar einmal, dass innerhalb der Gnadenlehre Rahners „aus einer phänomenologisch-transzendentalen Herangehensweise eine symbolische Theologie ‚wird‘“ (207). Deshalb greift M. zur Kennzeichnung der Rahnerschen Theologie zu einer – wie er selbst sagt – eigenen „Wortschöpfung“ (39), nämlich zum Begriff der „transzendentsymbolischen Theologie“. Eine, wie ich meine, nicht sehr glückliche Nomenklatur! Denn ohne nähere Erläuterungen muss man aus linguistischen Gründen (bei zusammengesetzten Adjektiven bestimmt das erste das zweite) annehmen, es sei darunter eine transzendental verfasste Symboltheologie zu verstehen. Aber genau das meint der Autor nicht, sondern: „Der Begriff ‚Transzendentsymbolik‘ soll gegenüber der herkömmlichen Auffassung der Theologie Rahners als transzendente das mehr ontologische ‚symbolische‘ Element betonen“ (39). Wie auch immer: In der Doppelperspektive Transzendentalität und Symbolik will die Studie, angefangen vom Frühwerk Rahners, dessen mariologische Reflexionen in einer „theologiegeschichtliche[n] Rekonstruktion in inhaltlicher Perspektive“ untersuchen (40). Ist aber nicht schon mit diesem komplexen Programm (systematische Rekonstruktion, werkgenetische Orientierung und inhaltliche Darstellung) der Bogen für die Studie von vornherein überspannt? Jedenfalls führt dieses Programm zu einer faktischen Zweiteilung der Arbeit, in deren erster Hälfte die Theologie Rahner „in sich“ genealogisch rekonstruiert wird und der außer wenigen Hinweisen auf Kommendes keine expliziten mariologischen Bezüge enthält. Erst der zweite Teil (ab S. 231!) befasst sich ausdrücklich mit der Mariologie, nicht ohne zuvor dafür einen sehr breiten „Vorhof“ aufzubauen (Rahners Beitrag zur Idee der Dogmenentwicklung sowie seine Debatte mit H. M. Köster), um dann – endlich! – allmählich(!) mit ausdrücklichen Darlegungen zur Mariologie zu beginnen (ab S. 341), nämlich mit der Herausarbeitung eines „mariologischen Grundprinzips“, das nach Rahner lautet: „Maria ist die in vollkommener Weise Erlöste“. Für die „Rekonstruktion“ des Verf.s ist dieses Fundamentalprinzip der bestimmende Faktor, „Mariologie in das Konzept einer transzendentsymbolischen strukturierten Theologie einzuordnen“ (339) und aufzuzeigen, wie die einzelnen Dogmen aus diesem Grundprinzip abgeleitet werden können. Ja, der ganze und im zweiten Teil der Studie dargelegte marianische Inhalt verdankt sich in methodischer Hinsicht der selbst gestellten Aufgabe, diesen Inhalt „hinsichtlich seiner logisch stringenten Ableitbarkeit aus dem Fundamentalprinzip zu überprüfen“ (361). Mehr als 300 Seiten „Prolegomena“ braucht der Verf. also, um endlich mit der ausdrücklichen mariologischen Thematik einzusetzen, wobei auch in diesem zweiten Teil wesentliche Punkte der Prolegomena nochmals wiederholt werden (vgl. 392, 404), wohl deshalb, weil deren erstmalige Behandlung in Teil I weit (im quantitativen wie qualitativen Sinn) zurückliegt.

Wäre hier nicht eine andere Vorgehensweise eingängiger gewesen? Nämlich von einer inhaltlichen Darstellung der Mariologie auszugehen, um dann jeweils an den entscheidenden Knackpunkten zurückzufragen und die entsprechenden systematischen und methodischen Voraussetzungen zu rekonstruieren. Im Bild gesprochen: Erst einmal schaue ich mir das Haus an, dann prüfe ich die Fundamente, auf denen es ruht. Andererseits freilich hat die Vorgehensweise des Verf.s auch ihre Vorteile: Sie kann einzelnen Problemfeldern ohne direkte Berücksichtigung mariologischer Konsequenzen mit großer Ausführlichkeit nachgehen. Und eben hier scheint mit eine der Stärken der vorliegenden Studie zu liegen: Aus einer wahrhaft hervorragenden Kenntnis des Rahnerschen Werkes und der wichtigsten Sekundärliteratur geht M. einigen bedeutsamen Knotenpunkten des großen Theologen nach, und zwar gerade auch solchen, die bisher so, das heißt in dieser Weise und mit diesem Gewicht, noch nicht herausgestellt wurden, zum Beispiel dem Problem der Konkupiszenz, der Entwicklung der Gnadenlehre, der Ontologie des Symbols und – vor allem! – der Theologie des Todes. Zu letzterer merkt Verf. wohl zu Recht an, dass diese ein „Wurzelgrund rahnerscher Theologie“ sei (163) und „zentrale Bedeutung“ (228) habe, nicht ohne auf die entsprechenden Bezüge zum frühen Heidegger, einem der maßgeblichen Lehrer Rahners, hinzuweisen. Nimmt man noch hinzu, dass M. in den vielen von ihm behandelten Problemfeldern der inneren Verflochtenheit der Rahnerschen Theologie sorgfältig nachgeht, so liegt in seiner Studie ein respektabler Beitrag zur Theologie Rahners und darüber hinaus zur theologischen Methodik vor.

Doch sei noch auf einige Details kritisch hingewiesen: (1) Gelegentlich wird der Begriff transzendental vom Verf. in einer für mich untragbaren Weise ausgeweitet, so zum Beispiel(!), wenn er die Frage formuliert, „ob mit Mt 27,52f. ein Schriftbeweis für eine jetzt schon mögliche leibliche Auferstehung gegeben und damit[!] eine transzendente Bedingung der Möglichkeit des Assumptio-Dogmas aufgewiesen ist“ (451). Wie kann ein Schriftvers beziehungsweise ein durch einen Schriftvers belegtes Faktum eine transzendente Möglichkeitsbedingung sein? Solche und ähnliche Begriffsverwirrungen, auf Grund derer „Transzendentalität“ nur so viel wie „Voraussetzung“ bedeutet, finden sich nicht selten.

(2) In den Darlegungen zur Unbefleckten Empfängnis wird m. E. viel zu wenig herausgestellt, welche Entwicklung, um nicht zu sagen Neukonzeption, das Erbsündenverständnis bei Rahner gefunden und damit[!] seine Auffassung von der Immaculata Conceptio bestimmt hat.

(3) Verf. behauptet, Rahner habe zwar eine zunehmende Sympathie für die These von der „Auferstehung im Tod“ geäußert, sich aber bis zuletzt nicht festgelegt (113 f., 434 ff.). Das ist unrichtig. M. übersieht das Vorwort Rahners zur Studie von S. Zucal, *La teologia della morte* in Karl Rahner, *Trient 1982*, worin es heißt: „Ich vertrete heute im großen und ganzen (nel suo insieme) die Theorie, die über das Verhältnis von Leib und Seele nach dem Tod von G. Greshake [...] dargelegt [...] wird“ (6). Deswegen – so bemerkt Rahner weiter – habe er „den Gedanken von der ‚allkosmisch‘ gewordenen Seele nach dem Tod fallen lassen können“ (ebd.) – eine Aussage, die das Gegenteil von dem sagt, was Verf. gegen den Rezensenten behauptet, dass nämlich das Allkosmischwerden der Seele keine Hypothese, sondern „eine Notwendigkeit“ sei (410).

(4) Die Aussagen, dass der Mensch laut Rahner nach dem Tod keine personale Entscheidung mehr treffen könne (117) und dass Embryonen einer (geringen) personalen Entscheidung fähig seien (124), muss wohl nach der Studie von Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Innsbruck/Wien 2014, differenzierter gesehen werden.

Aber auch diese kritischen Punkte ändern nicht das Gesamtbild, das diese Studie abgibt: eine exzellente Rahner-Arbeit, die – trotz der bisher schon vorliegenden Fülle von Rahner-Sekundärliteratur – noch manches Neue herausarbeitet beziehungsweise bisher stumme Saiten zum Schwingen bringt.

G. GRESHAKE

SCHUBERT, CHRISTIANE, *mere passive?* Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpfer. Regensburg: Pustet 2014. 288 S., ISBN 978-3-7917-2621-2.

Die Studie von Christiane Schubert (= S.) scheint zwar einem „uralten Streit“ (13) gewidmet, traktiert aber das intrikate Problem des Verhältnisses der Freiheit Gottes zur Freiheit des Menschen in soteriologischer Zuspitzung im Gespräch mit zwei innovativen theologischen Konzepten. Dabei ist S. besonders darum bemüht, den Unterschied der Ansätze von Thomas Pröpfer und Eberhard Jüngel zu betonen, um so im scheinbar konfessionellen Dissens Position für die katholische Betonung der bleibenden Potenziale menschlicher Freiheit und gegen die evangelische Betonung von Gratuität, Passivität und Zurückweisung eines leistungsaffinen Gnadendenkens zu beziehen. Dass Verf.in dabei kein eigener, zumindest aspektiver gnantheologischer Vermittlungsversuch gelingt oder im Sinne der Hermeneutik à la Hans-Georg Gadamer einen Beitrag dazu leistet, einen Teil des Problems zumindest neu und anders zu sehen, schmälert nicht ihre Leistung, zwei der relevantesten theologischen Konzepte der Gegenwart miteinander ins Gespräch gebracht zu haben, um eine bleibende theologische Frage von Rang zu hören.

Der Aufbau der Arbeit ist einfach: Der erste Teil erscheint als Relevanzaufweis des gewählten Themas und skizziert kaum neue dogmatische Auseinandersetzung zwischen Karl-Heinz Menke und Bernd Oberdorfer aus 2009 über die lutherische Rechtfertigungslehre und die Frage, aus welchen Gründen der Mensch passiv vor Gottes Gnadenhandeln gedacht werden kann oder eben nicht (15). Im zweiten Teil folgt die Darstellung der Freiheitskonzeption Thomas Pröpfers, der unter anderem die Freiheitsanalyse Hermann Krings' insofern für die theologische Debatte aufschließt, als der Begriff einer formal unbedingten Freiheit, im Gegensatz zu einer material-bedingten Freiheit, ein *absolutum* in die Endlichkeit menschlicher Freiheit einträgt, an die eine anthropologisch gewendete Gottesrede anknüpfen soll (35). In der Argumentationslogik der Verf.in geht es dabei um die Betonung des Aktivitätsmoments des Menschen, wie es sich aus dem Freiheitsdenken Pröpfers ergibt. Im dritten Teil folgt die Darstellung der Theologie Eberhard Jüngels. Um als Gegenstimme zu Pröpfer figurieren zu können, wird das reformatorische *mere passive* als anthropologisches Gegenkonzept zur katholischen Rezeption des Freiheitsdenkens besprochen. Im vierten und letzten Teil werden – wie könnte es anders sein – die vorangegangenen Teile ins Gespräch gebracht, auch um die konstruierte Frontstellung und anthropologische Engführung etwas aufzulösen. Davon unberührt bleibt die nicht gerade *mezza voce* vorgetragene Kritik der Verf.in an einer vermeintlichen „Erklärungsnot“ des *mere passive* (267), als sei die Option einer „offenen Geschichte“, wie sie Pröpfer, ganz anders übrigens als Karl Rahner, behauptet, nicht ebenso ein Bündel ungelöster Probleme – schon auf Grund des möglichen Zusammenbruchs eschatologischer Hoffnung.

In Auseinandersetzung mit Pröpfers veritablem Freiheitsbegriff betont S. den für Pröpfer wichtigen Zusammenhang von Freiheit und Ansprechbarkeit für Wahrheit, die allerdings nur – *mere passive* – als Geschenk Sinn verbürge (63). Besonderes Anliegen Pröpfers sei der philosophische Ausweis der Verwiesenheit des Menschen auf Gott. Damit, so Verf.in, stehe Pröpfer gegen die evangelisch-theologische Tradition, die die Ansprechbarkeit des Menschen auf Gott alleine offenbarungstheologisch fundiere und darüber hinaus den Menschen für so verderbt halte, dass nichts im Menschen von sich an die Rede Gottes anknüpfen könne (71–75). Dagegen wendet Pröpfer ein, nicht erst der Mensch als Sünder bedürfe der Gnade, sondern der Mensch an sich, weil anders als im Sinne der Verwiesenheit der Freiheit Sinn und Vollendung undenkbar seien (88) – ein Aspekt, bei dem S. vorsichtige Kritik anmeldet, da Pröpfer im Verlauf seiner Argumentation nicht stringent zwischen harmatologischer und anthropologischer Begründung der Ansprechbarkeit auf Gott unterscheide (90). Eigentliches Plädoyer Pröpfers sei allerdings innerhalb seines freiheitstheoretischen Ansatzes der auch bibeltheologisch fundierte Hinweis, nach dem eine *gratia efficax* niemals über die Freiheit hinweg wirken könne, mithin der Mensch nicht zur Gemeinschaft mit Gott gezwungen werden könne (94). Sein Freiheitsbegriff führe allerdings nicht zu einer rigorosen und trostlosen Es-

chatologie; vielmehr traue Pröpfer der Liebe Gottes ein so gewinnendes Wesen zu (95), dass etwa Menkes Insistieren auf die Option eines düsteren Ausgangs der Geschichte auf Grund des möglichen Neins eines Opfers zur Versöhnung reine Possibilientheologie bleibt, die Luther bereits disqualifiziert hat.

Kaum minder repräsentativ ist schließlich Jüngels theologischer Ansatz, den Verf.in deshalb als Gegenentwurf zur neueren katholischen Freiheitsanalyse präsentiert, weil er auf gegenüberliegender Seite Kritik an der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre übt und dabei das protestantische Exklusivpartikel *sola gratia* unterminiert sieht (126). Ungleich grundlegender für die anthropologische Bestimmung ist Jüngels Profilierung eines Gerechtigkeitsbegriffs, der dezidiert biblisch (paulinisch) und nicht aristotelisch bestimmt sei, wie Verf.in herausarbeitet, und Gerechtigkeit dabei nicht als Reaktion auf menschliche Leistung, sondern als konditionslose Anerkennung zu verstehen sei (132–134). Im Horizont dieser Diagnose sei Jüngels *mere passive* nicht als Verdammung zu reiner Passivität zu verstehen; allerdings wird die Chronologie von Imperativ und Indikativ umgekehrt, sodass vor jeder Leistung bereits Annahme erfolgt. Dass Jüngel keinesfalls einer freiheitsnegierenden Anthropologie das Wort redet, ergibt sich aus seiner, auch in der katholischen Tradition und ebenfalls von seinen Kritikern aufgegriffener Bestimmung von Freiheit und Abhängigkeit, die im Verhältnis zu Gott im gleichen Maße zunehmen. Gott erscheint nicht als Ende, sondern als Garant von Freiheit (147–150), sodass die kontroverstheologische Frage nach der Einbeziehung des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen (168) nicht schon dann einen negative Bescheid für menschliche Freiheit erfährt, wenn Abhängigkeit und Passivität betont sind. Dies deutet Verf.in auch an, obwohl sie eher die Frontstellung zwischen einem paradoxen „freie[n] Glauben und Gehorsam“ gegen das evangelische ‚bloß ergibt‘ fokussiert (170–171). Insbesondere die von S. erinnerte sabbatliche Interpretation von Passivität bei Jüngel verbietet die Vorstellung von einem objekthaften Erlösungsverständnis protestantischer Theologie (172, 209, 235). Insofern ist S.s Schlussfolgerung im Schlussteil der Arbeit folgerichtig, wenn sie betont, dass die Ansätze von Pröpfer und Jüngel, trotz verschiedener Akzentsetzungen (Natur oder Sünde als *Movens* des *sola gratia* etc.), nicht im Widerspruch zu einander stünden (228–229), obwohl sie, was schwer zu balancieren ist, völlig verschiedene Menschenbilder zu Grunde legten (251). Neben zaghafter Kritik an Pröpfers Konzept kritisiert S. Jüngel und ein angebliches Ausbleiben philosophischer Rechtfertigung sowie die Übernahme der Verderbtheits- these protestantischer Orthodoxie (245–247). Diese harsche Kritik kassiert Verf.in aber schließlich doch wieder, wenn sie mit Blick auf das Gesamtwerk nicht umhinkommt, den „bittenden Gott“ Jüngels anzuführen, der offenbar doch nicht an der Antwortfähigkeit des Menschen vorbei handelt (260). Dennoch kommt Verf.in am Ende wieder dort an, wo sie begonnen hat: bei einem uneingeschränkten Votum für die katholische Position Pröpfers (251–252) und für ein Menschenbild, das Gott und Menschen in Kategorien der Freundschaft und nicht – wie angeblich bei Jüngel – Gott als zunächst autoritatives Wesen bestimmt (271).

Damit wäre die Kritik bereits intoniert. Die nicht nur pathetisch wirkende, sondern auch schicksalsschwere und endzeitlich-düstere Rede von der „Versöhnung mit Gott“, die zugleich, und das gerade ist das Problem, „eine Versöhnung zwischen Täter und Opfer“ sein müsse, übernimmt S. von Menke und nutzt sie eingangs, ebenfalls im Gestus moralischer Empörung, um eine aktive Anthropologie zu begründen (19). Dabei bleiben aufmerksame Distinktionen aus, denn allein das sakramentslogische Faktum der Beichte im Katholizismus, dessen Logik Versöhnung geradewegs am Opfer vorbei schafft, hätte bei Menke und Verf.in erste Kohärenz-Zweifel wecken müssen. Dabei hat sich S.s Gewährsmann nicht einmal die Mühe gemacht, anders als Oberdorfer, nach Aspekten theologischer Übereinkunft zu suchen, sondern beharrt auf einer nicht einmal innerkatholisch geteilten Fundamentalkritik des reformatorischen *mere passive*.

Doch Verf.in übersieht weitere fundamentale Probleme ihrer beinahe uneingeschränkten Affirmation einer in ökumenisch-theologischer Perspektive längst argumentativ überwundenen Frontstellung von Aktivität und Passivität, Katholizismus und Protestantismus. Die katholische Theologie hat sich die protestantische Kritik an leistungsaffinen Gnadenkonzepten zwar grundsätzlich zu eigen gemacht; gerade Menkes von

S. gelobte, nahe an Pröpper angelegte Wortmeldung verlangt dem Opfer aber doch die Lebensleistung ab, verzeihen zu müssen. Solche Konzepte einer offenen Geschichte binden die eschatologische Hoffnung des „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,28) an die Leistung des Opfers (19). Denn wenn Gottes *adventus* daran gebunden wäre, dass auch das letzte Opfer seinem Peiniger die Hand zur Versöhnung des vielleicht Unversöhnlichen gereicht hat, weil daran das Heil aller hängt, ist die Versöhnungsleistung des Menschen Bedingung für Erlösung. Gegen die Beteuerung, das soteriologische Konzept einer offenen Geschichte mache ernst mit der Achtung menschlicher Freiheit, gerät der zum Opfer stilisierte Mensch – bei Lichte besehen – in die zynische Situation, seinem Peiniger verzeihen zu müssen, um nicht selbst zum Täter verwickelter Zukunft zu werden. Sind der „neue Himmel und die neue Erde“ (Offb 21,1) nicht Resultat eines durch Gott gewirkten Neubeginns, der Freiheit ermöglicht und nicht vernichtet, dann stehen geschichtsoffene Konzepte in der Soteriologie mindestens in der Gefahr, die Freiheit, die sie schützen wollen, in einem tragik-umwitterten Zynismus zu erledigen. Denn niemand ist frei, dessen Freiheitstat in einem Fall Leben und im anderen Fall Vernichtung bedeutet, sowie man nicht von einer echten Freiheitstat spricht, wenn, wie in unechten, weil unproportionalen Dilemmata und im Stil der Sippenhaft damit gedroht wird, wenn eine Person etwas nicht tue, geriet eine weit größere Zahl Menschen in ein fulminantes Übel.

Ebenso prekär sind weitere Einseitigkeiten, die S. bei Menke übersieht und sich schließlich selbst einhandelt. Neben der Eintragung des bereits ausgeführten Leistungsdenkens in die Soteriologie ist es ein viel zu pauschaler Opferbegriff bei Menke, der eine differenzierte Wahrnehmung verhindert (30–31). Denn einerseits bedeutet die Betonung des Opferseins, bei aller Legitimität, neben der notorischen Anamnese von Leid, Bemächtigung und Reduzierung durch Dritte. Andererseits scheidet die klare Unterscheidung von Täter und Opfer an den Realitäten komplexer sozialer Verhältnisse. Auch das Problem anonymisierter Schuld lässt Menkes *shake hands*-Forderung völlig realitätsfern und letztlich als Votum für ein autonom-stolzes Individuum erscheinen. Hinzu kommt das noch intrikatere Problem unversöhnbarer Schuld, wie bei Mord, Misshandlung oder Missbrauch. Von Eltern und Kindern kann schlechterdings nicht erwartet werden, dass sie ihren Peinigern vergeben. Es gibt Unverzeihliches, wenn man Leid nicht verharmlöst und Liebe, auch über Jahre und Jahrzehnte, nicht aufgibt. Das hebräische Urgeschehen des Exodus eröffnet aber die Perspektive der Herausführung und des Neuanfangs und entspricht der Sehnsucht des Menschen und nicht nur der stilisierten Opfer nach einem epochalen Neuanfang und macht die Kategorien „aktiv“ und „passiv“ porös. Die Illusion der Selbstmächtigkeit, wie sie bei Menke und dann bei S. begegnet, traut der Versöhnungskraft Gottes zu einem neuen Anfang letztlich nicht alles zu; ängstlich wird hier Erlösung doch wieder an die Tat der Versöhnung des Menschen gebunden. Die Prinzipialisierung der Täter-Opfer-Versöhnung überfordert in schweren Fällen menschliche Freiheit und untergräbt die eschatologische Kategorie des identitätswahrenden, aber zugleich fundamental Neuen, das allein als genuiner Grund von Hoffnung ausweisbar ist. Dies ist deshalb zu betonen, weil das Verhältnis von Aktivität und Passivität, Opfer und Täter, göttlicher und menschlicher Freiheit komplexer ist, als es die Arbeit von S., animiert durch theologische Versuche der Gegenwart, zuweilen insinuiert. Schließlich fehlt bei S. auch eine Diskussion der Unterschiede zwischen Pröpper und Menke; denn gerade gegen die These von der radikal offenen Geschichte spricht Pröpfers vielfach betonte Rede von der Treue Gottes, die den Tod überwinde und vollende, was in Jesus begonnen sei (42–43), weshalb Pröpfers Ansatz im Sinne der Kritik von Oberdorfer keiner trostlosen Religion das Wort redet, wie er es Menke vorgeworfen hat.

Neben ermüdenden Redundanzen (32, 40, 45–47, 57, 159) und unzähligen stilistischen Schwächen (37, 69, 83, 85, 97, 125, 273), die etwas völlig anderes sind als Jargonverzicht, ist es besonders ein zuweilen harscher Tonfall, der die Gesamtthese, trotz immer wieder zu findender Differenzierungen, zum Teil als direktive Polemik erscheinen lässt (28, 30, 33, 163, 185, 228, 246). Diese Neigung zur polemischen Abgrenzung begegnet auch in ungenauen Analysen, etwa wenn Verf.in Oberdorfer den gänzlichen Ausfall einer eschatologischen Perspektive in Auseinandersetzung mit Menke vorwirft (29–30), obwohl dies geradezu umgekehrt der Fall ist, zumal sie wenige Seiten vorher noch Ober-

dorfers Ausführung zu Trost und Erlösung in eschatologischer Blickrichtung anführt (21). Hinzu kommen parataktische Reihungen abgelesener, banaler Richtigkeiten, ohne jede Differenzierung und Diskussion (53–56, 130, 167, 189). Außerdem fällt die seltene Bezugnahme auf verwandte Forschungsdiskurse auf, auch das Aufzeigen theologischer Parallelen als Einordnungsleistung fehlt häufig (38, 59, 74–77, 93). Gänzlich unilateral gerät der Blick der Verf.in, wenn sie auf insgesamt 37 Seiten mit wenigen Ausnahmen nur Bezug auf ein Buch Jüngels nimmt und die bisherige Forschung und Diskussion dazu völlig ignoriert (146–184).

Die deutlich vorgebrachte Kritik will keineswegs die Leistung dieser Studie in Abrede stellen. S. hat die Entwürfe Pröppers und Jüngels auf eine große Frage der Theologie bezogen, und ihr kommt dabei der Verdienst zu, ein Gespräch initiiert und zu haben, das lohnt, fortgeführt zu werden.

M. WIRTH

HOFFNUNG AUF DAS EWIGE LEBEN. Kraft zum Handeln heute, herausgegeben von *Walter Kasper* und *George Augustin* (Theologie im Dialog; 15). Freiburg i. Br.: Herder 2015. 221 S., ISBN 978–3–451–31330–1.

Das Leben jedes Menschen ist endlich und läuft auf den Tod zu. Was bedeutet dies für die Gestaltung seines Lebens? Mit welchem Empfindungen, Befürchtungen und Hoffnungen geht er seine Wege? Ist der Tod der endgültige Abbruch aller Lebenslinien? Oder hat Gott, der Schöpfer und Vollender allen Seins und allen Lebens, dem Menschen ein Leben über den irdischen Tod hinaus bereitet? Was sagen dazu die Weltanschauungen, was die Religionen? Welche Verheißungen sind dem Menschen mit seinem Glauben an das Evangelium eröffnet? Mit solchen Fragen hat sich im März 2014 ein Symposium des Kardinal-Walter-Kasper-Instituts in Vallendar befasst. Was dort vorgetragen und dann besprochen wurde, ist in diesem Band zusammengetragen.

Die christliche Hoffnung auf das ewige Leben ist im Glauben an den dreifaltigen Gott, der die Welt und uns Menschen in ihr geschaffen hat und zur Vollendung in seinem ewigen Leben führt, begründet. In der Auferweckung Jesu hat er die Türen dazu geöffnet. Über diese zentrale christlichen Wahrheit hat vor allem Kardinal *Walter Kasper* in seinen zwei Beiträgen gehandelt – „Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?“ (Ps 42,3) Eschatologie als endgültige Gottesbegegnung“ (9–26) sowie „Bis du kommst in Herrlichkeit“. Liturgie als Sitz im Leben der Eschatologie“ (205–221). Zwei weitere Texte dienen vor allem der Abgrenzung dieser christlichen Hoffnungstheologie von anders gerichteten Konzepten menschlichen Selbstverständnisses. *Peter Strasser*, Philosoph in Graz, entfaltet und begründet seine Sicht eines welt-immanent bleibenden Lebenshorizonts (27–42). Dabei wird deutlich, dass der Mensch sich mit nur ganz begrenzten, in den Lebensvollzügen des Alltags sich ereignenden „Transzendenz“ bescheiden muss, wenn es eine im Glauben gründende Hoffnung auf ewiges Leben nicht gibt. *George Augustin* (43–60) legt dar, dass die Reinkarnationslehren, die einerseits in einigen östlichen Religionen, andererseits in einigen neueren westlichen Programmen zur Lebensgestaltung angeboten werden, mit der christlichen Auferstehungshoffnung nicht übereingehen und dem Menschen letztlich auch nur eine sehr begrenzte Perspektive eröffnen. In weiteren Beiträgen beleuchten die jeweiligen Autoren den einen oder anderen Einzelaspekt der christlichen Konzeption. Auf fünf von ihnen sei ausdrücklich hingewiesen. Sie sind gedanklich und sprachlich eindrucksvoll gelungen. *Thomas Söding* (61–84) fasst die Einsichten der modernen Exegese zusammen, sofern sie sich auf das Motiv der Auferstehung der Toten in der Verkündigung Jesu beziehen. *Eberhard Schockenhoff* (85–104) macht deutlich, wie sich die in den Evangelien dokumentierte Botschaft Jesu nachösterlich in eine Aufforderung zum Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe wandelt. *Bertram Stubenrauch* (127–140) handelt über das Sterben und den Tod als anthropologische Grunderfahrungen. *Jan-Heiner Tück* (141–166) nimmt auf eine Reise in die Welt der Literatur mit und zeigt, wie Hartmut Langes Novelle „Das Konzert und die Hoffnung auf Versöhnung“ mit den Fragen nach den letzten Hoffnungen des Menschen umgeht. Und schließlich gibt *Markus Schulze* (167–204) Einblick in die neuere theologische Diskussion über den Sinn und die Dimensionen der Hölle.

Wer immer sich heutzutage mit den Fragen der christlichen Eschatologie befassen möchte und neue Anregungen zur Lehre von der christlichen Hoffnung auf das ewige Leben bei Gott erwartet, tut gut daran, nach dem vorliegenden Buch zu greifen. Da die dort gesammelten Beiträge auf aktuelle Fragestellungen eingehen und in verständlicher und gefälliger Sprache abgefasst sind, kann man es gern zur Hand nehmen.

W. LÖSER SJ

4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

ESSENER GESPRÄCHE ZUM THEMA STAAT UND KIRCHE; BAND 48: Der kirchliche Auftrag zur Mitgestaltung unserer freiheitlichen Demokratie. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Klaus Pfeffer*. Münster: Aschendorff 2015. XII/159 S., ISBN 978-3-402-10566-5.

Nach dem 25. und dem 30. „Essener Gespräch“ (= Ess-Gespr.) zu den Themen „Die Verantwortung der Kirche für den Staat“ beziehungsweise „Das christliche Freiheitsverständnis in seiner Bedeutung für die staatliche Rechtsordnung“ wurde mit dem 48. Ess-Gespr. unter der Überschrift „Der kirchliche Auftrag zur Mitgestaltung unserer freiheitlichen Demokratie“ erneut der sehr grundsätzliche Beitrag der Kirchen für das Gemeinwesen in den Blick genommen.

Der vorliegende Band, der die Gespräche von 2013 wiedergibt (Zwischenruf des Rez.: Warum hat die Drucklegung der Ess-Gespr. dieses Mal mehr als zwei Jahre gedauert?), enthält vier Beiträge. Der erste (Die Kirchen als gesellschaftspolitischer Dialogpartner, 7–29) stammt von *Bernhard Felmborg*, dem Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland bei der Bundesrepublik Deutschland und bei der Europäischen Union. Der Beitrag lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Unser Grundgesetz (= GG) ist von einem Kooperationsverhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften geprägt. Die Bundesrepublik Deutschland (= BRD) ist ein säkularer, aber kein laizistischer Staat. Als Partner des Staates erweisen sich die Kirchen auch durch die subsidiäre Wahrnehmung von Aufgaben im Sinne des Gemeinwohls. Das vielfältige Engagement betrifft vor allem den sozialen Bereich, aber auch Bildung, Kultur und Entwicklungszusammenarbeit. Die Kirchen erweisen sich in vielfältigen Lebensvollzügen als verlässliche Partner des Staates in unserer Gesellschaft, auch wenn christliche Bindekräfte zunehmend abnehmen. Unsere Demokratie braucht nämlich die Orientierung ihrer Bürger an Grundwerten, die diese Staatsform tragen; sie selbst kann diese Stabilisierung nicht leisten. Die für solche Grundwerte notwendige Verantwortungsethik benötigt eine religiöse Fundierung. Diese Fundierung geschieht vor allem durch die kirchlichen Grundvollzüge der Liturgie, der Verkündigung und der Diakonie (vgl. 16–20).

Die rituelle Begleitung an den hohen Festtagen und zu den großen Zäsuren des Lebens scheint die am weitesten verbreitete Identifikationsform mit den Kirchen zu sein. Christliche Symbole und liturgische Handlungen verweisen auf das (ökonomisch und technisch) nicht Erfassbare. „Sie wirken anachronistisch, und genau darin liegt ihre heilsame Kraft“ (28). – Neben der Predigt kommt dem Religionsunterricht eine große Bedeutung zu. Obwohl die Verankerung im GG diesen Unterricht als gesellschaftlich erwünscht und nutzbringend kennzeichnet, ist der Dialog über die Bedeutung der religiösen Erziehung (in Berlin) gescheitert – so die Meinung von Felmborg (vgl. 18 und 28). Offenkundig wird religiöse Bildung oftmals nur noch als eine Form der Werteeziehung angesehen. – Diakonie (Caritas) als helfende, solidarische Zuwendung zu Notleidenden macht sich die Anliegen und Nöte von Menschen zu eigen. Diakonia ist also Ausdruck der christlichen Verantwortung, die sowohl individuell als auch auf politisch-gesellschaftlicher Ebene zum Tragen kommt. – Felmborg beschließt seinen Vortrag mit folgenden Worten: „Der christliche Glaube motiviert zur Übernahme individueller Verantwortung für den Nächsten als auch zur strukturellen Übernahme von Verantwortung für die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen [...]. Unsere Gesellschaft braucht den Dialog, den die Kirchen generieren und erhalten, um auf dem Boden eines stabilen de-

mokratischen Gemeinwesens den sich wandelnden Herausforderungen der Zeit immer wieder neu begegnen zu können“ (29).

Der zweite Beitrag, der hier angezeigt werden soll („Glaube als Option“ – Der kirchliche Auftrag im Pluralismus der Gesellschaft, 51–70), stammt von *Wolfgang Huber*, dem früheren Ratsvorsitzenden der EKD. Nach Huber wird die Lage der Religion immer wieder in einer eigentümlichen Spannung beschrieben. Auf der einen Seite beobachtet man (vor allem wohl in Europa) Prozesse der Entkirchlichung und der Ermüdung. Auf der anderen Seite richtet sich die Aufmerksamkeit auf neue religiöse Bewegungen, auf die Vitalität religiöser Gemeinschaften, auf den Einfluss religiöser Stimmen im öffentlichen Diskurs. – Die sog. Abkehr von der Religion wird zumeist durch zwei Thesen „erklärt“, die aber nicht wirklich beweisen, was sie behaupten. Beide Thesen bleiben zu sehr im Ungefähren. Die These, dass zum Prozess der Modernisierung ein unaufhaltsamer „Säkularisierungsprozess“ gehört, hat sich *nicht* bestätigt. Die andere These von der „säkularen“ Situation sieht sich vor der *unlösbaren* Aufgabe, genauer nachzuweisen, wann und wo es zuvor eine nicht-säkulare (also kirchliche) Situation gegeben haben soll.

Jenseits dieser beiden Thesen wird von Huber die Deutung vorgeschlagen, dass unter den Bedingungen der Gegenwart unterschiedliche *Optionen* (religiöse, aber auch säkulare) nebeneinander stehen. „Glaube als Option“ – das ist die Kernthese von Huber. Der Glaube überhaupt, jeder religiöse Glaube, ist heute eine Option geworden, eine Option unter anderen Optionen. – Die Rede vom Glauben als Option bestreitet, dass der Glaube von Generation zu Generation einfach nur weitergegeben wird. Der Glaube muss vielmehr in der nächsten Generation neu geweckt werden. „Religiöse Beheimatung in den Familien vollzieht sich nicht nur darin, dass Eltern diese Beheimatung an ihre Kinder weitergeben; vielmehr muss man auch auf den umgekehrten Fall hoffen“ (69). Man muss darauf hoffen, dass Kinder den Glauben neu entdecken. – Tradition und Sozialisation entscheiden nicht mehr allein über die Wahl einer religiösen Option. Viel hängt davon ab, ob diese Option als Lebensform überzeugt. Für den christlichen Glauben ist das keine unzulässige Erwartung; sie lässt sich vielmehr auf seinen Kern beziehen. Dieser Kern ist auf Überzeugung aus: *Fides quaerens intellectum* (Anselm v. Canterbury). „Der Glaube hilft zum Leben; Kirchen sind Gemeinschaften, in denen Menschen dies erfahren können“ (69). – Der Auftrag der Kirchen ist es, dem Glauben Raum zu geben. Auf diesem Weg tragen sie zur mündigen Verantwortungsfähigkeit der Einzelnen bei und wirken prägend auf die Gesellschaft ein. Diese Aufgabe stellt sich unter allen gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, vor allem innerhalb des Staates. „Die freiheitliche Demokratie verdient in besonderer Weise eine dankbare Befürwortung durch die Kirchen“ (69).

Der dritte Beitrag, den ich hier kurz vorstellen möchte („Der kirchliche Beitrag zu Freiheit und Demokratie“, 71–90), stammt von *Paul Kirchhof*, dem neuen Tagungsleiter der Ess-Gespr. Kirchhof beginnt mit einer eher „dunklen“ und pessimistischen Beschreibung der gesellschaftlichen Lage. Das prägende Prinzip in Gesellschaft und Staat scheint das Streben nach wirtschaftlichem Erfolg zu sein. Die „Gewinnmaximierung“ verdrängt eine Kultur des Maßes. In der EU droht die Praxis von Wettbewerb und Markt die gewachsenen Staats- und Verfassungsstrukturen zu zerstören. Auch das Wissen, das Werte bewahrt, politische Erfahrungen und menschliche Einsichten weitergibt, wird gegenwärtig durch ein Übermaß geschwächt, paradoxerweise durch ein Übermaß an Wissen (Internet). Wenn Ehe und Familie als Ursprungsgemeinschaft der Freiheit an Bedeutung zu verlieren drohen, wird eine Lebens- und Erziehungsgemeinschaft geschwächt, ohne an ihre Stelle etwas Ähnliches zu setzen. „Unternehmen und auch ein orientierungsarmer Staat suchen die Menschen vorrangig als Arbeitnehmer und Konsumenten zu bestimmen. Religionserziehung, Religionsbildung, Religionspraxis findet nicht statt“ (88).

Wenn wir von den Kirchen Impulse für das Gelingen eines guten Lebens erwarten, so gilt dies vor allem für die Freiheit. Die Willens- und Handlungsfreiheit ist Grundbedingung jeden Rechts. Diese Verantwortlichkeit des Staates wird ergänzt durch eine korrespondierende Verantwortlichkeit der Kirchen, die in ihrem Verkündigungsauftrag, ihren Erziehungs- und Bildungseinrichtungen, ihren karitativen und diakonischen Werken, in ihrer öffentlichen Sichtbarkeit auch Grundlagen des Verfassungsstaates pflegen.

„Die Kirchen prägen mit ihrer Botschaft die familiäre und vorschulische Erziehung, vermitteln im Religionsunterricht kirchliche Lehren und kirchliche Lebenssicht, tragen so entscheidend dazu bei, dass der junge Mensch religionsmündig ist, aus seiner Religionserfahrung zur religiösen Selbstbestimmung befähigt wird“ (90).

Kommen wir zum vierten Beitrag. Er stammt von *Stefan Muckel* („Das deutsche Staatskirchenrecht als Rahmen für den Auftrag der Kirchen im freiheitlichen Verfassungsstaat“, 107–128), und er bestimmt gewissermaßen den *Rahmen* dafür, was in den ersten drei Beiträgen erörtert wurde. Die Kirchen bieten dem säkularen, religiös neutralen Verfassungsstaat moralische Substanz und Grundlage für seine Gesetze. Sie prägen eine Ethik der Verantwortung und ermutigen die Bürger zu Eigenverantwortung und zur Vermittlung von Demokratie als Lebensform. – Zwar bestehen heute keine Zweifel mehr daran, dass die christlichen Kirchen den demokratischen Verfassungsstaat als vorzugswürdige Staatsform betrachten. (Das war in der Weimarer Republik noch anders.) Die Kirchen sind auch bereit, die Verfassungserwartungen zu erfüllen. Sie *können* das aber *nicht mehr* in dem gleichen Maße wie noch vor einigen Jahrzehnten, weil die Zahl der Christen stark abnimmt. (Die katholische Kirche allein verliert jährlich ca. 200.000 Mitglieder.) – Unter veränderten gesellschaftlichen Vorzeichen werden die Verfassungserwartungen allerdings auch aus anderen Richtungen als bisher erfüllt. Das leisten in Deutschland junge Religionen und Religionsgemeinschaften, die sich um Zugang zu den staatskirchenrechtlichen Instituten (zum Beispiel Religionsunterricht oder Körperschaftsstatus) bemühen. All dies war bisher nahezu ausschließlich den christlichen Kirchen vorbehalten. – Das deutsche Staatskirchenrecht beziehungsweise Religionsverfassungsrecht (für Muckel sind diese beiden Begriffe in der Sache identisch) vermag dem Wirken der Kirchen einen festen und sicheren Rahmen zu geben. Dieser Rahmen sieht im Einzelnen anders aus als noch vor wenigen Jahrzehnten. Aber er gibt den Kirchen immer noch weitreichende Entfaltungsspielräume und in diesen Rechtssicherheit. – Allerdings sind auch Veränderungen in der Rechtspraxis zu beobachten, die den Wirkrahmen der Kirchen verkleinern. Muckel meint feststellen zu sollen, dass das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen aus Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV von den Gerichten eingeengt wurde. Das dürfte vor allem für das kirchliche Arbeitsrecht gelten. Kündigungen, die der kirchliche (hier: katholische) Arbeitgeber (aus moralischen Gründen; s. Ehescheidung und staatliche Wiederheirat) vornahm, wurden nicht selten von (staatlichen) Gerichten „gekippt“. – Alles in allem zieht der Autor die folgende Summe: „Neue Religionsgemeinschaften und neue Entwicklungen im gesellschaftlichen Leben bestätigen, dass das deutsche Staatskirchenrecht nach wie vor geeignet ist, einen weit gesteckten Rahmen und zugleich eine belastbare Grundlage für religiöses Wirken im freiheitlichen Verfassungsstaat zu bilden“ (128).

Ein Sachwortregister (153–157), ein Personenverzeichnis (158) und ein Verzeichnis der Diskussionsredner (159) schließen diesen schönen Band der *Ess-Gespr.* ab. Hervorheben möchte ich, dass auch dieses Mal die Beiträge der Diskussion (insgesamt ca. 45 S.) verbaliter abgedruckt sind. Bedenkt man, dass die beiden Herausgeber (Kämper und Pfeffer) für die Drucklegung zunächst nur einen Mitschnitt der Diskussion hatten, der erst mühsam durch Korrespondenz mit den Disputanten verifiziert werden musste, so ist die verspätete Veröffentlichung der diesmaligen *Ess-Gespr.* (s. o.) wohl zu entschuldigen.

R. SEBOTT SJ

PULTE, MATTHIAS / HENSE, ANSGAR (HGG.), *Grund und Grenzen staatlicher Religionsförderung: unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Staat und katholischer Kirche in Deutschland* (Kirchen- und Staatskirchenrecht; Band 17). Paderborn: Schöningh 2014. 320 S./graph. Darst., ISBN 978–3–506–77882–6.

Das vorliegende Buch gibt die Referate wieder, welche vom 10. bis 12. September 2012 in der Akademie des Bistums Mainz (Erbacher Hof) gehalten wurden. Rechnet man die Ansprache von Ministerpräsident Kurt Beck ab, so sind es 17 Referate. Der Rez. kann nicht alle Beiträge besprechen; er hat sieben Aufsätze ausgewählt. Dabei hat er sich vor allem auf die deutschen Verhältnisse konzentriert, und hier wiederum auf die grundsätzlichen Artikel.

Michael Droege (Die verfassungsrechtliche Absicherung der Staatsleistungen und die Voraussetzung einer Ablösung, 15–25) geht auf die Ablösung der Staatsleistungen an Religionsgesellschaften ein. Das ist ein altes Thema, das aber durch die Partei „Die Linke“ und die „Humanistische Union“ jüngst wieder auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Von diesen Staatsleistungen spricht Art. 138 Abs. 1 WRV i. V. m. Art. 140 GG. In Art. 138 Abs. 1 WRV heißt es: „Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf.“ Im Finanzierungssystem der Religionsgemeinschaften machen diese Staatsleistungen lediglich einen geringen Anteil von etwa 3 bis 5 Prozentpunkten aus. Pro Jahr erhalten derzeit die evangelische und katholische Kirche zusammen etwa 475 Mio. Euro an Staatsleistungen (vgl. 16). Die Ablösung der Staatsleistungen kann nur geschehen, wenn Kirchen, Bund und Länder zusammenwirken. Bisher (seit 1919, also seit fast 100 Jahren,) hat man diese Ablösung „ad calendae graecas“ verschoben. Doch Droege mahnt: „Die Kosten des Zuwartens sind hoch, das Zögern der Kirchen kaum begreiflich, könnten sie doch durch eine aktive Gestaltung des Ablöseprozesses eigene Akzente setzen und darauf hinwirken, dass Bund und Länder ihren weiten verfassungsrechtlichen Handlungsspielraum angemessen ausfüllen.“ (25)

Stephan Haering (Historische Begründung und Entwicklung der Staatsleistungen an die katholische Kirche in Deutschland bis 1919, 27–44) untersucht in seinem Beitrag die Entwicklung der Staatsleistungen bis zur Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919, also bis zum oben genannten Art. 138 Abs. 1 WRV.

Was die katholische Kirche angeht, so spielen Staatsleistungen, also dauernde, historisch begründete Leistungen des Staates auf Grund einer Rechtsverpflichtung, erst seit den Säkularisationen zu Beginn des 19. Jhdts. in Deutschland eine nennenswerte Rolle für die Bedarfsdeckung. Bei der evangelischen Kirche waren derartige Leistungen von staatlicher Seite aus historischen Gründen seit ihrer Entstehung eine wichtige Finanzierungsquelle. Was sind die Rechtsgrundlagen für die Staatsleistungen? Im Hinblick auf die katholische Kirche (und nur um diese geht es im vorliegenden Beitrag) in Deutschland waren von besonderer Bedeutung der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803 und die Konkordate beziehungsweise Zirkumskriptionsbullens, die im Anschluss an den Wiener Kongress (1814/1815) eine Neuordnung der Diözesanverhältnisse in Deutschland festlegten. Um welche Sachbereiche geht es beziehungsweise, wer wird vom Staat „unterstützt“? Haering listet die folgenden sechs „Bereiche“ auf: die Diözesanbischöfe, die Mitglieder der Domkapitel, die Domkirchen, die Priesterseminare und (zum Teil) die Kleriker sowie die Pfarreien. Es versteht sich von selbst, dass unser Autor die Entwicklung nur in groben Linien nachzeichnen kann. Wollte man ins Detail gehen, „würde man sich angesichts der verschiedenen deutschen Länder und der vielen, häufig auch von konkreten Ereignissen mitbestimmten Entwicklungsstufen bald im tiefen Unterholz des geschichtlichen Ringens wiederfinden, ohne jede Aussicht, einen Blick auf den Wald der historischen Entwicklung als ganzen zu gewinnen“ (42).

Heribert Hallermann (Förderung der Kirche durch den Staat. Grundpositionen der katholischen Kirche, 45–64) benennt einige Thesen der katholischen Kirche zur Frage der Förderung der Kirche durch den Staat. Dabei geht es dem Autor nicht um praktische Fragen, sondern um die lehramtlichen und rechtlichen Maßstäbe. Hallermann listet die folgenden drei Thesen auf: 1. Das *Zweite Vatikanische Konzil* hat zwar nicht ausdrücklich über die finanzielle Förderung der katholischen Kirche durch den Staat gehandelt, aber es hat (vor allem in DH und GS) für diesen Bereich verbindliche Maßstäbe aufgestellt. Die Kirche verzichtet auf jede privilegierte Stellung, verlangt aber Rahmenbedingungen und Voraussetzungen, die es ihr ermöglichen, ihre Aufgabe zu erfüllen. 2. Die *geltende Rechtsordnung* der lateinischen Kirche folgt (auch im Hinblick auf die Finanzierung des eigenen Bedarfs der Kirche) der vom *Zweiten Vatikanischen Konzil* eingeschlagenen Linie. Der CIC/1983 betont zum einen das Prinzip der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, unterstreicht aber zugleich das Prinzip der Kooperation zwischen Staat und Kirche. 3. Die Finanzierung der Kirche durch die Kirchensteuer, wie sie in Deutschland durch die Verfassung und durch *Konkordate* geregelt ist, entspricht den Grundsätzen, die das *Zweite Vatikanische Konzil* und die geltende Rechtsordnung festgelegt haben. „Die Kirche wird durch die eigenen Glieder

finanziert, wobei der Staat entsprechende Rechts- und Verwaltungshilfe leistet, die seitens der Kirche abgegolten wird“ (63).

Martin Hochhuth (Die Religion als das „ganz Andere“ und die neue Schutzrolle des Grundgesetzes. Beobachtungen beim Beschneidungsstreit, 65–76) beschäftigt sich mit dem Streit um das Kölner Urteil zur religiösen Knabenbeschneidung vom 7. Mai 2012. Der Autor geht von der These aus (vgl. 66, Anm. 6), dass unsere Gesellschaft „religionsvergessen“ ist. Dadurch wächst unserer Verfassung eine neue Rolle zu. Hochhuth bedenkt dies in den folgenden sieben Schritten: 1. Im Normalfall ist die Beschneidung aus religiösen Gründen gerechtfertigt (vgl. Art. 4 GG). 2. Die ethischen, rechtspolitischen, soziologischen und pädagogischen Fragen werden vom Grundgesetz im Normalfall „abgeschnitten“. 3. Bei den Justizbehörden konstatiert der Verf. im vorliegenden Fall viel Angstlichkeit. Sie fürchten die Kritik der Wähler. 4. Religion ist vielen Mitgliedern der heutigen deutschen Gesellschaft oft nur noch Gewohnheit, die keine echten Opfer (zum Beispiel Beschneidung am eigenen Leib) kosten darf. 5. Bedrohte in früheren Zeiten der andersgläubige Staat die Religionsfreiheit, so ist die Religion heute bedroht durch „Religionsvergessenheit“ und schlichte Unkenntnis. 6. Obwohl sie das „ganz Andere“ ist und ihr Reich „nicht von dieser Welt“, beansprucht Religion doch, diese Welt zu verändern. „Das Grundgesetz und die bisherige [...] Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts akzeptieren sie [die Religion] samt diesem Anspruch weitgehend“ (74). 7. Ob aber die Mehrheit (der deutschen Bevölkerung) diesen Anspruch des „ganz Anderen“ akzeptiert, darf füglich bezweifelt werden. Und so gewinnt die „Glaubensfreiheitsgarantie“ des Grundgesetzes eine neue Bedeutung; sie bekommt eine Schutzrolle für die Religion. „Auf den gesellschaftlichen *Mainstream* kommt es nicht an, denn Verfassungen sind ja gerade dazu da, Grundentscheidungen auf Dauer zu stellen. Das bedeutet: Die Religion behält für die Verfassung ihren hohen Rang auch dann, wenn das Staatsvolk, die Medien und die Politik nur noch die Achseln über sie [die Religion] zucken“ (76). Ob sich diese These, die an sich wünschenswert wäre, auf die Dauer und im Ganzen wird halten lassen, wagt der Rez. zu bezweifeln. Im Laufe der Weltgeschichte hat sich zumeist das Leben gegen den Buchstaben des Gesetzes durchgesetzt.

Hanno Kube (Staatliche Religionsförderung durch Steuer- und Abgabenrecht, 143–163) bedingt zum einen die Steuer- und Abgabenberechtigung der Kirchen, zum anderen deren Steuer- und Abgabenverschonung. Genauer: Es ist bei der staatlichen Religionsförderung zu unterscheiden zwischen der unmittelbaren steuerlichen Förderung der Religionsgemeinschaften (1), der steuerlichen Förderung von Leistungen an Religionsgemeinschaften und (2) der Förderung im Bereich der nichtsteuerlichen Abgaben (3). 1. Religionsgesellschaften dürfen Kirchensteuern erheben gemäß Art. 137 Abs. 6 WRV i. V. m. Art. 140 GG, der folgendermaßen lautet: „Die Religionsgesellschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben.“ Im Volumen beläuft sich das Aufkommen aus der Kirchensteuer für die katholische Kirche (in Deutschland) gegenwärtig auf knapp 5 Mrd., für die evangelische Kirche auf gut 4 Mrd. Euro jährlich (vgl. 145). 2. Neben der Kirchensteuer steht die steuerliche Förderung von Leistungen, die an Religionsgemeinschaften erbracht werden. Die Gemeinschaften selbst werden hierdurch indirekt unterstützt, indem die betreffenden Regelungen die Leistungen an die Gemeinschaften wirtschaftlich attraktiver erscheinen lassen. So ist die gezahlte Kirchensteuer in vollem Umfang als Sonderausgabe von der Bemessungsgrundlage der Einkommensteuer abziehbar. 3. Schließlich werden Religionsgemeinschaften durch Befreiungen von staatlichen Abgaben gefördert. Die Landesgebührengesetze sehen regelmäßig eine Befreiung der Religionsgemeinschaften öffentlichen Rechts von Verwaltungsgebühren vor, die das Land oder eine Kommune für eine besondere Verwaltungstätigkeit erhebt.

Sebastian Müller-Franken (Staatliche Religionsförderung und Europarecht, 185–214) betont mit Recht, dass sich das vorliegende Thema nicht behandeln lässt, ohne das Europarecht in den Blick zu nehmen. „Sollten sich dem Recht der Europäischen Union Aussagen zu den mitgliedstaatlichen Regeln zur Förderung von Religion entnehmen lassen, zu denen diese in Widerspruch stehen, müssten aufgrund dessen diese Regeln unangewandt bleiben“ (185). Freilich: Die Europäische Union ist kein Staat. Die Mit-

gliedstaaten haben der Union bislang nicht die Kompetenz übertragen, sich selbst neue Kompetenzen zu geben. Für die Union gilt der Grundsatz der begrenzten Einzelermächtigung. „Mit der Kompetenz zur Regelung von Religion und Kirchlichkeit ist die Europäische Union von den Mitgliedstaaten bislang nicht versehen worden“ (186). Das Staatskirchenrecht ist also nie als ein möglicher Gegenstand der Vergemeinschaftung ins Auge gefasst worden. Dies gilt im Übrigen für das gesamte Phänomen der Kultur. Der Union geht es stets „um die Bewahrung kultureller Vielfalt der Mitgliedstaaten in der Union, nicht um eine Einebnung der hier bestehenden Unterschiede“ (188). Indes: Gibt es auch keine direkten Einwirkungen des Unionsrechtes auf das Recht der Mitgliedstaaten, so kann es doch *indirekte* Einwirkungen geben. So hat das Grundrecht der Religionsfreiheit, das in der Europäischen Union gilt, die Möglichkeit, eine anderweitig begründete Kompetenz in einem Mitgliedsland zu begrenzen. Diese indirekten Einwirkungen „sind der Europäischen Union nun jedoch nicht grenzenlos möglich, sondern das Unionsrecht stößt auf Schranken, die sowohl im deutschen Verfassungsrecht als auch im Recht der Europäischen Union selbst zu finden sind“ (189). Mit diesem Ergebnis dürfen die Kirchen zufrieden sein. Für die Zukunft gilt freilich das Gebot der Wachsamkeit. Es steht nämlich nicht fest, welche Initiativen die Union zukünftig entfalten und ob sie hierbei die notwendige Achtung gegenüber den Kirchen (in den Mitgliedsländern) aufbringen wird.

Matthias Pulte (Staat und Kirche in Deutschland im 21. Jahrhundert – auf dem Weg von der Kooperation zur Indifferenz?, 215–238) wagt in seinem Artikel einen Blick in die Zukunft des (deutschen) Staatskirchen- beziehungsweise Religionsrechts. Pulte greift (ganz mit Recht) weit in die Vergangenheit zurück und beginnt mit Papst Gelasius I. (492–496). Dieser stellte in einem Brief an Kaiser Athanasius den grundlegenden Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Autorität fest. „Diese Lehre ist über mehr als ein Jahrtausend die Grundlage der Entwicklung unterschiedlicher staatskirchenrechtlicher Modelle geworden. Bis heute hält die Kirche an dieser Grundunterscheidung des Wesens der Gewalten fest. Während die weltliche Gewalt auf die Herstellung des innerweltlichen Gemeinwohls *idealerweise* ausgerichtet ist, geht es der geistlichen Gewalt um ein übernatürliches Ziel, das sich nicht im hier und jetzt abschließend erfüllt. Man könnte hier also zunächst von einem legitimen Nebeneinander beider Gewaltenkonzeptionen sprechen“ (215 f.). Papst Leo XIII. (1878–1903) hat in der Neuzeit (nach den schweren Erschütterungen des Kulturkampfes) auf der Basis der neothomistischen Koordinatentheorie über das Verhältnis von Staat und Kirche amtlich festgestellt, dass Staat und Kirche jeweils „societates perfectae“ sind. Leo hat damit die Lehre des Gelasius erneuert. „Das war die Voraussetzung für einen Dialog, der ein paritätisches Verhältnis von Kirche und Staat überhaupt erst ermöglichte“ (221). Auf diesem Boden sind in Deutschland das Bayernkonkordat (1924), das Preußenkonkordat (1929), das Badische Konkordat (1932) und das Reichskonkordat (1933) erwachsen. Freilich sieht Pulte, dass es in der jüngsten Vergangenheit (etwa seit der Wiedervereinigung im Jahr 1990) im Verhältnis von Kirche und Staat auch „Schwachstellen“ gibt. Sie sollen zum Schluss noch aufgelistet werden. „Die grundlegendste Frage zielt [...] auf das Verhältnis von Staat und Kirche in einer Gesellschaft, die im Unterschied zu den Gegebenheiten vor 50 oder 100 Jahren nicht mehr mehrheitlich kirchlich konfessionell gebunden ist“ (223) – zumindest in der Praxis. Probleme wird es auch geben, weil etwa 4,3 Mio. Muslime in Deutschland leben, deren Religionslehre nur schwer integrierbar ist. Weiter: Ist der Körperschaftsstatus, der den Religionsgemeinschaften eingeräumt wird (vgl. Art. 137 Abs. 5 WRV i. V. m. Art. 140 GG), noch plausibel und den Menschen vermittelbar? Dann: Die Zukunft der Theologie an Universität und Schule ist unsicher, weil die Zahlen sinken. Ein „Minenfeld“ sind schließlich die Kirchensteuer und die Staatsleistungen. Ein Konfliktfeld wird auch zunehmend das kirchliche Arbeitsrecht (vgl. 236 f.). Die (weltlichen) Gerichte (vor allem der EuMRGH) akzeptieren immer weniger die (moralischen) Loyalitätspflichten, welche die Kirche ihren (eigenen) Mitarbeitern auferlegt.

Ich habe die vorliegende Arbeit mit großem Gewinn gelesen. Freilich steht zu erwarten, dass die Probleme, die in dem vortrefflichen Buch von den einzelnen Autoren dargelegt werden, uns auch in Zukunft immer wieder neu beschäftigen werden. Ein (wissenschaftliches) Ausruhen kann es auf diesem Gebiet sicher nicht geben.

R. SEBOTT SJ

MAZZEI, MARIA, *Die Schritte der Heiligen hallen lange nach – der heilige Benedikt Joseph Labre (1748–1783)*. Regensburg: Verlag Schnell und Steiner 2014. 48 S./Ill., ISBN 978-3-7954-8071-4.

Dieses Büchlein illustriert einen Heiligen, der nicht so allgemein bekannt ist, wie es wünschenswert wäre, nämlich Benedikt Joseph Labre. Seine Seligsprechung geschah schon 1860 durch Papst Pius IX., heiliggesprochen wurde er 1881 durch Papst Leo XIII. Seine Gestalt und sein Leben rufen jedoch immer noch Verwunderung, Unverständnis, sogar unverhohlene Ablehnung hervor. Andererseits übt er eine Faszination aus, der sich kaum jemand entziehen kann, was die Autorin Maria Mazzei mit zahlreichen Beispielen veranschaulicht.

„Gottes Willen suchen“: Benedikt Labre wurde 1748 in einer kinderreichen Familie in Amettes in Nordfrankreich geboren. Sicher ist, dass er sehr früh unter der Angst litt, Gott zu missfallen. Schließlich entsteht in ihm die Sehnsucht, bei Trappisten einzutreten. Er versucht es in etlichen Klöstern, sogar bei Kartäusern. Alle Versuche scheitern schon nach kurzer Zeit. 1769 wird er im Zisterzienserkloster Sept-Fons (Diözese Autun) als Bruder Urban ins Noviziat aufgenommen. Aber auch dort kann er nach heftigen Fieberanfällen nicht bleiben. „Gott erwartet euch anderswo“, meinte der Vater Abt, als er ihn verabschiedete (11–20).

„Pilger des Absoluten“: Von Sept-Fons aus wandert Labre sieben Jahre lang durch Europa. Im Jahrhundert der Aufklärung verlässt er alles und erinnert inmitten vielfältiger Widersprüche daran, dass der Mensch auf Erden keine bleibende Stätte hat. Er war kein Eremit (Einsiedler), sondern ein Bettler oder vielmehr ein Gottsucher, wie J. Maritain erklärt. Er pilgert nach Lyon, Chambéry, Chieri, Loreto, Assisi, Rom, wieder zurück nach Frankreich, von dort nach Santiago in Spanien, und über die Schweiz ein zweites Mal nach Rom (21–24).

„In Rom“: Von 1777 bis zu seinem Tod 1783 hält er sich beinahe immer in Rom auf. Er lebt von Almosen, schläft im Kolosseum oder in einer der öffentlichen Herbergen. Aber er ist ein Armer von eigener Art, immer ruhig, abseits der Streitigkeiten der anderen, nie auf den eigenen Vorteil bedacht. So groß seine Armut ist, so unermesslich bleibt seine Nächstenliebe. Am Mittwoch in der Karwoche, am 16. April 1783, fällt er nach langem Gebet in der Kirche der Madonna die Monti in Ohnmacht und stirbt noch in der Nacht des gleichen Tages. Sein Leichnam wird in der genannten Kirche zur Verehrung aufgebahrt, und eine große Volksmenge strömt unaufhörlich dorthin. Am 20. April, also am Ostertag, wird er in einer eigens geschaffenen Gruft beigesetzt (7–10 und 25–28).

Gott hatte ihn berufen, auf den Straßen Europas ein kontemplatives Leben zu führen, heißt es in einem vielfarbigen „Nachwort“ von Maria Agnese Balzani (35). Darin wird unter anderem an Kardinal de Bernis erinnert. Dieser war Botschafter des französischen Königs und ein erbitterter Widersacher des Benedikt Labre. In einer Note an den Außenminister Frankreichs meinte er: „Man darf davon ausgehen, dass diese ‚fromme‘ Komödie rasch aufhört“ (36). Aber die Orte in Rom, welche an den heiligen „Nichtsesshaften“ erinnern, sind immer noch zahlreich. Es gab schon etliche Kunstmaler, die ihn porträtierten. Er habe sogar die Wiedergeburt einer französischen, katholischen Literatur beeinflusst. In diesem Zusammenhang werden unter anderem Gedichte von Paul Verlaine zitiert und übersetzt. Beispiele für die Verehrung des Benedikt Labre in Deutschland sind die erste deutsche Lebensbeschreibung von N. Heim und F. von Plattner, der den schmuckvollen Altar über seinem Grab stiftete. Dankbar erwähnt werden außerdem Werke von W. Nigg, W. Schamoni, F. Holböck. Eine kurz gefasste Lebensgeschichte schrieb G. L. Marconi, der viele Jahre lang Beichtvater des Pilgers war. Sie wurde bereits 1787 ins Deutsche übersetzt. Reinhold Schneiders „Prophetie“ von 1939 sei nach wie vor eine ergreifende Lektüre. Auch Papst Benedikt XVI. habe mehrmals über den „vierzigstündigen“ Beter gepredigt. Genannt werden schließlich Institutionen unserer heutigen Zeit, die, von Labre inspiriert, die „Spiritualität der Straße“ als Berufung verstehen oder ihn als Schutzpatron in ihrem Namen tragen (35–42).

Maria Mazzei, die Autorin dieser Kleinschrift, stammt selbst aus Rom. Sie ist Historikerin und Philologin, aber auch Mitglied des Säkularinstitutes „Oblate Apostoliche

Pro Sanctitate“, welche das Sterbezimmer des Heiligen Labre betreuen. Ihr Text wurde zunächst im Eigenverlag gedruckt und den Besuchern angeboten. Die neue erweiterte Auflage von 2003 hat der bekannte Verlag für Kunst- und Kulturgeschichte, Schnell + Steiner, erfreulicherweise übernommen. Die deutsche Übersetzung besorgte Dr. Mechthild Pörnbacher (assoziiertes Mitglied im Münchener Zentrum für Editionswissenschaft und Sachverständige für hagiographische Texte). Sie ergänzte die Bibliographie und die Illustrationen für die Neuauflage.

Das vorliegende Büchlein bietet ohne Zweifel eine Fülle von Gemälden, Fotografien, historischen Informationen und Literaturhinweisen, welche die geheimnisvolle Gestalt des Benedikt Labre eindrucksvoll beleuchten. Allerdings wird der Leser gerade dadurch herausgefordert, seine wesentliche Botschaft nicht aus den Augen zu verlieren. Sowohl die mosaikartige, also nicht einfach chronologische Gliederung des Textes als auch die italienische Begeisterung der Autoren verlangen geduldige Meditation, um schließlich zu erkennen, was der „unverständliche“ Heilige verkündete: 1. Vor Gott sind wir alle Bettler und 2. Das Antlitz Jesu ist in den Leidenden und Verachteten zu suchen und zu lieben.

F. J. STEINMETZ SJ

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Wer verkaufte Josef?

Zur Exegese-geschichte von Gen 37,25–30

VON DIETER BÖHLER SJ

Thomas Manns Interpretation der Szene vom Verkauf Josefs

In seinem monumentalen Josephsroman blendet Thomas Mann in die Szene vom Verkauf Josefs durch Juda und seine anderen Brüder (Gen 37,25–30) in genialer Weise Motive aus der neutestamentlichen Szene vom Verkauf Jesu durch Judas ein.

Und nun begann das Handeln und Feilschen um Joseph und dauerte vor Zähigkeit fünf Stunden lang, bis in den späten Tag und bis Sonnenuntergang. Dreißig Silberlinge verlangte Juda im Namen der Seinen; aber der Minäer erwiderte, das sei ein Witzwort, über das man wohl eine Weile lachen möge, doch weiter sei nichts damit anzufangen. Ob man einen bloßen Heda und schilfbürtigen Hundejungen, der nachgewiesener- und eingestandenermaßen an schweren Charakterfehlern kranke, etwa mit Mondmetall aufwiegen solle? Da rächte sich nun Dans Übereifer im Erklären der Brunnenbuße und daß er dem Wert des Verkäuflichen so viel vergeben. Gewaltig nutzte der Alte es aus, den Preis zu drücken. Aber auch er hatte sich eine arge Blöße gegeben, da er's sich nicht hatte versagen können, fingerwetzend mit seinem Beschaffenheitsgefühl zu prahlen, und sich auf eine Schätzung der Ware nach Faser und Maser festgelegt hatte, die nun den Verkäufern zustatten kam. Jehuda nahm ihn beim Wort und bei seiner Kennerehre und arbeitete so marktschreierisch mit der Feinheit des Knaben, als hätten er und die Seinen nie die geringste Mißgunst auf diese Feinheit gehegt, noch ihretwegen den Beeiferten in die Grube geworfen: Die Handelshitze überhob sie aller Scham, ja, Juda machte sich nichts daraus zu rufen, einen Jungen, so fein, daß er ihrer aller Herr sein könne und sie seine Sklaven, den solle man unter dreißig Schekeln verschleudern? Völlig verliebt stellte er sich an die Ware, und als er schon bei fünfundzwanzig Silberlingen hielt, tat er noch ein Äußerstes, ging hin und küßte den stille blinzelnden Joseph auf die Wange, indem er ausrief, nicht für fünfzig könne und wolle er sich von einem solchen Schatz an Klugheit und Liebreiz trennen!¹

Thomas Mann führt die dreißig Silberlinge, für die Jesus von Judas verkauft wird (Mt 26,25), als anfänglich beim orientalischen Handel verlangte Summe in die Genesiszene ein, um schließlich bei den alttestamentlichen zwanzig Silberschekeln anzukommen (Gen 37,28). Den neutestamentlichen Judaskuss (Mt 26,49) trägt der Romanautor in die alttestamentliche Verhandlungsszene ein als eine Geste Judas, die ein weiteres Sinken des Kaufpreises verhindern soll.

Indem Thomas Mann die neutestamentliche Szene in die Genesiszählung einblendet, führt er seine eigene Mythostheorie durch, die er im ersten Band der Tetralogie eingeführt hatte – ist es doch „die Art dieses Buches [scil. des Josephsromans], den Mythos zu traktieren“.² Was Josef widerfährt, ist „das

¹ *Th. Mann*, Josef und seine Brüder, Gesammelte Werke IV, Frankfurt am Main 1960, 161 f.

² *Th. Mann*, Josef und seine Brüder. Ein Vortrag, Gesammelte Werke XI, Frankfurt am Main 1960, 654–681, 658.

Typische, Immer-Menschliche, Immer-Wiederkehrende, Zeitlose, kurz: das Mythische“³, welches bis tief in die Patriarchenzeit hinab reicht und später in Jesu Geschichte wiederkehren wird.

In Thomas Manns Interpretation der Szene vom Verkauf Josefs nach Ägypten gipfelt eine zweitausendjährige christliche Auslegungsgeschichte, die in Josefs Schicksal einen Typos für das Geschick Jesu erkennt. Diese Geschichte beginnt sogleich im Neuen Testament (Apg 7) und wird die ganze christliche Exegese bis heute bestimmen. Sie setzt aber eine Deutung der Szene voraus, die – jedenfalls im hebräischen Masoretentext – höchst diskutierbar ist, im außerchristlichen Bereich, bei Juden und Muslimen, auch keineswegs das Deutungsmonopol innehat, die aber schon vorchristlich im Judentum einsetzt und sich so dem Neuen Testament für die typologische Lesung anbietet: Demnach waren es Juda und seine Brüder, die Josefs Verkauf an die ismaelitische Handelskarawane verantworteten. Der hebräische Text muss sich für diese Deutung einige Operationen und Manöver gefallen lassen. Der komplexen Auslegungsgeschichte von Gen 37,25–30 will diese kleine Studie nachgehen.

Wir werden zunächst das Problem des hebräischen Erzähltextes studieren, sodann der im Christentum herrschend gewordenen Deutung auf die Schuld der Brüder nachgehen („Brüderthese“) und schließlich die vom hebräischen Text her näherliegende Alternative („Midianiterthese“) betrachten, die in der jüdischen Exegese seit dem Mittelalter zunehmend vertreten wird und im Koran schon immer vertreten wurde.

1. Der Masoretentext und seine beiden Interpretationen (Gen 37,25–30)

Als Josef seine Brüder bei den Herden in Dotan aufgespürt hat und ihnen zu Gesicht kommt, erwägen sie zuerst, ihn umzubringen, beschließen dann jedoch auf Rubens Intervention hin, ihn nicht direkt zu erschlagen, sondern lebend in eine nahe Zisterne zu werfen, wo er dann umkommen mag. Die Brüder gehen auf Rubens Vorschlag ein, wissen aber nicht, was der Erzähler dem Leser mitteilt: Ruben will Josefs Ermordung verhindern und dem Vater, Jakob, seinen Lieblingssohn lebend zurückbringen (Gen 37,22).

Als nun eine ismaelitische Fernhandelskarawane auftaucht, die auf Kamelen von Gilead nach Ägypten unterwegs ist, kommt Juda eine Idee: Man könnte die Beseitigung Josefs unblutig, aber gewinnbringend gestalten, indem man ihn an die Fernhändler verkauft. Seine Brüder „hörten zu“, vermutlich zustimmend, „sie hörten darauf“ (Gen 37,27: וישמעו אחיו).

²⁵ Als sie dann beim Essen saßen und aufblickten, sahen sie, dass gerade eine Karawane von Ismaeliten aus Gilead kam. Ihre Kamele waren mit Tragakant, Mastix und Ladanum beladen. Sie waren unterwegs nach Ägypten. ²⁶ Da schlug Juda seinen Brüdern vor: Was haben wir davon, wenn wir unseren Bruder erschlagen und sein Blut zudecken?

³ Mann, Vortrag, 656.

²⁷ Kommt, verkaufen wir ihn den Ismaelitern. Wir wollen aber nicht Hand an ihn legen, denn er ist doch unser Bruder und unser Verwandter. Seine Brüder waren einverstanden.
²⁸ Midianitische Kaufleute kamen vorbei. Sie zogen Josef aus der Zisterne heraus und verkauften ihn für zwanzig Silberstücke an die Ismaeliter. Diese brachten Josef nach Ägypten.
²⁹ Als Ruben zur Zisterne zurückkam, war Josef nicht mehr dort. Er zerriss seine Kleider,
³⁰ wandte sich an seine Brüder und sagte: Der Kleine ist ja nicht mehr da. Und ich, was soll ich jetzt anfangen?

Nach Judas Verkaufsvorschlag ist der weitere Fortgang der Handlung problematisch:

ויעברו אנשים מדינים סחרים ומשכו ויעלו את־יוסף מן־הבור ומכרו את־יוסף לישמעאלים בעשרים כסף וביאו את־יוסף מצרימה

Da kamen midianitische Männer vorbei, Händler, und sie zogen heraus und brachten herauf Josef aus der Zisterne und verkauften Josef an die Ismaeliter für zwanzig Silberlinge und die brachten Josef nach Ägypten.

In V. 28 tauchen auf einmal midianitische Kaufleute auf, und ohne dass ein Subjektswechsel vermerkt würde, heißt es, sie zogen Josef heraus und verkauften ihn an die Ismaeliter. Wer sind „sie“ in V. 28b? Sind es die eben eingeführten Midianiter („Midianiterthese“) oder über diese zuletzt Genannten hinweg in Anknüpfung an V. 27 die Brüder, die soeben einen solchen Verkaufsplan ausgeheckt hatten? Thomas Mann und vor ihm die ganze christliche Auslegungstradition nahmen selbstverständlich an, in V. 28b seien die Brüder aus V. 27 wieder Subjekt. Sie würden ihren Plan aus V. 27 in V. 28 durchführen und Josef an die Ismaeliter verkaufen. Legte der Plan nicht auch die Ausführung durch die Brüder nahe? Würde nicht Josef viel später in Gen 45,5 zu seinen Brüdern sagen:

Jetzt aber lasst es euch nicht mehr leid sein, und grämt euch nicht, weil ihr mich hierher verkauft habt (כִּי־מכרתם אתי הנה). Denn um Leben zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt.

Andererseits wirft diese Brüderthese im Erzählverlauf erhebliche Probleme auf. Es ist zwar durchaus nicht unmöglich, dass in V. 28b über die Midianiter in V. 28a hinweg wieder die Brüder aus V. 27 als Subjekt fungieren, und ihr dortiger Verkaufsplan verwirrt den Leser in der Tat und lässt ihn in V. 28b fragen: Wer handelt nun hier? Aber die Annahme, die Brüder seien in V. 28b unvermeldet wieder Subjekt des Satzes, macht die Frage dringlich, was denn die neu aufgetauchten Midianiter aus V. 28a in der Erzählung zu suchen haben, wenn sie in V. 28b nicht Handlungssubjekt sind. V. 28b lässt sich ja auch – und zwar zuerst – so lesen, dass die neu aufgetretenen Midianiter den Brüdern zuvorkamen, Josef aus der Zisterne heraufzogen und, von den Brüdern unbemerkt, an die Ismaeliter verkauften.

Das erklärt zwanglos, warum Ruben, der dem Verkaufsbeschluss der Brüder gemäß in 37,29 zur Zisterne geht, um Josef zu holen, ihn dort nicht mehr vorfindet und wirklich nicht weiß, wo der Junge ist:

Als Ruben zur Zisterne zurückkam, war Josef nicht mehr dort. Er zerriss seine Kleider,
³⁰ wandte sich an seine Brüder und sagte: Der Kleine ist ja nicht mehr da. Und ich, was soll ich jetzt anfangen?

Nur wenn die Midianiter den Brüdern zuvorgekommen sind, wird verständlich, warum Ruben, der in Verfolgung des Plans der Brüder zur Zisterne geht, Josef nicht mehr findet und warum weder er noch irgendein anderer der Brüder später Josef in Ägypten wäht. Dass Ruben für die Brüder zur Zisterne geht, erklärt sich für den unbefangenen Leser nicht nur aus Rubens Titel als Erstgeborener, sondern mehr und unmittelbarer noch aus der Mitteilung des Erzählers in 37,22, Ruben habe den heimlichen Plan verfolgt, Josef zu Jakob zurückzubringen. Der Leser unterstellt, Ruben gehe zwar im Auftrag der Brüder, aber eben mit heimlichen Nebenabsichten. An der Zisterne stellt er entsetzt fest, dass beide Pläne, sowohl die Verkaufsabsichten der Brüder als auch seine eigenen Rettungsgedanken, von Unbekannten zunichte gemacht worden sind.

So verlangt die Brüderthese zwei Stützhypothesen: Zum einen müssen die überflüssig dazwischentretenden Midianiter auf irgendeine Weise beseitigt werden; zum andern muss Ruben beim Verkauf durch die Brüder als abwesend konstruiert werden.

1.1 Geht Ruben spazieren, oder liegen zwei Quellen vor?

Alle Vertreter der These, die Brüder hätten ihren Verkaufsplan durchführen können, müssen unterstellen, Ruben sei bei diesem Verkauf aus irgendwelchen Gründen nicht dabei gewesen. Thomas Mann und andere konstruieren dann einen aus dem Zusammenhang der Erzählung herausfallenden „Spaziergang“ Rubens – eine Konstruktion, für die der Text keinerlei Anhalt bietet.

Andere, wie Scharbert und Westermann⁴, wollen das Problem der Abwesenheit Rubens beim Verkauf Josefs durch die Brüder dadurch lösen, dass sie zwei miteinander verwobene Quellentexte annehmen: Nach einer Ruben-Midianiter-Version habe Ruben den Mordplan der Brüder mit seinem Zisternenvorschlag vorerst abwehren können, dann aber hätten die vorbeikommenden Midianiter ohne Wissen der Brüder Josef an sich gebracht, sodass Ruben ihn nicht mehr vorfindet, als er im Verfolg seiner heimlichen Rettungspläne zur Zisterne geht. Nach einer anderen, der Juda-Ismaeliter-Fassung, hätte Juda dem Tötungsplan seinen Vorschlag, Josef an die Ismaeliter zu verschachern, entgegengesetzt. Diese These setzt neben einer Verkaufsversion (Juda-Ismaeliter) eine Raub-Version voraus (Ruben-Midianiter), nach der, von den Brüdern unbemerkt, Joseph von den Midianitern gefunden und nach Ägypten verkauft wird.

Am liebsten würde Scharbert auf die beiden postulierten Fassungen auch noch die Namen Jakob beziehungsweise Israel für den Vater verteilen, aber das geht allzu offensichtlich nicht auf.

⁴ J. Scharbert, Genesis 12–50, Würzburg 1986, 240; C. Westermann, Genesis, Neukirchen-Vluyn 1982, 34.

Aber auch die Aufteilung der Interventionen Rubens und Judas auf zwei Erzählstränge geht nicht auf. Die ganze Josefserzählung lebt von der ständigen Dualität Ruben – Juda, nach der der eigentlich erstgeborene, in seinen Vorrechten aber gefährdete Ruben zu jedem Problem einen ersten Lösungsvorschlag unterbreitet (Gen 37,21f., 42,37), der aber nicht zielführend ist, wohingegen Juda dann den gangbaren Weg aufzeigt (Gen 37,26f., 43,3–10). Ruben steigt in der Josefserzählung wegen des Zwischenfalls mit Bilha (Gen 35,22) stetig ab bis zu seiner damit begründeten Verfluchung und Absetzung (Gen 49,3f.). Das ist auch der Grund, weswegen er sich bei Jakob wieder Gunst erwerben will (Gen 37,22). Juda dagegen (späteren Stämmemachtverhältnissen entsprechend) steigt stetig auf, bis er in 49,10–12 zum Herrschen eingesetzt wird. Juda ist es, der in Gen 44 die alles auflösende Rede hält. Juda ist es auch, dem ein eigenes Erzählkapitel gewidmet wird (Gen 38). Diese Dualität in der Josefserzählung kann nicht ohne Schaden aufgelöst werden.

1.2 Was tun die Midianiter?

Wenn die in 37,28a erstmals auftretenden Midianiter in V. 28b Josef aus der Zisterne ziehen und Subjekt des Verkaufs sind, von dem die Brüder nichts mitbekommen, ist klar, dass Ruben bei den Brüdern war und, wie diese auch, nicht weiß, wohin Josef verschwunden ist. Die Midianiter sind im weiteren Erzählverlauf nicht nur in V. 28 tätig, sondern auch in V. 36. Hatten die Brüder beim Anblick der ismaelitischen Fernhandelskarawane den Entschluss gefasst, Josef nach Ägypten hinab zu verkaufen, so tun das nun statt ihrer die ihnen zuvorkommenden Midianiter. Nach 37,36 tätigen sie den Verkauf Josefs nach Ägypten hinab:

Die Midianiter aber verkauften Josef nach Ägypten (המדנים מכרו אתו אל־מצרים) an Potifar, einen Hofbeamten des Pharao, den Obersten der Leibwache.

Der Verkauf (מכר) aus Kanaan nach Ägypten wird aus kanaanäischer Perspektive dargestellt und den Midianitern⁵ zugeschrieben. Den Transport nach Ägypten nahmen nach Gen 39,1 die Ismaeliter vor:

Josef hatte man nach Ägypten gebracht. Ein Hofbeamter des Pharao, ein Ägypter namens Potifar, der Oberste der Leibwache, hatte ihn den Ismaelitern abgekauft (ויקנהו), die ihn dorthin gebracht hatten.

Der Ankauf (קנה) unten im Niltal erfolgt von den Ismaelitern und wird aus ägyptischem Blickwinkel erzählt. Sowohl Midianiter als auch Ismaeliter nehmen nach dieser Interpretation eine Rolle bei Josefs Verkauf ein: Die Midianiter finden Josef und tun, was die Brüder zu tun geplant hatten – daher Rubens Frustration. Die Midianiter sind Zwischenhändler, die Ismaeliter

⁵ Dass die „Midianiter“ aus V. 28 hier in V. 36 nun „Medaniter“ heißen, wird allgemein als bloße Schreibvariante betrachtet nach dem Vorbild der Variante דתן / דתניה im selben Kapitel 37,17.

Fernhändler. Nur bei dieser Konstellation ergibt der Auftritt der Midianiter in 37,28 (und 37,36) einen Sinn.⁶

1.3 Problemlösung durch Entfernung der Midianiter?

Die Vertreter der Brüderthese müssen nicht nur Rubens Abwesenheit beim Verkauf durch den „Spaziergang“ erklären oder durch Quellenscheidungen herbeiführen; sie müssen auch die Midianiter aus der Handlung 37,25–30,36 entfernen. In der Geschichte gab es dazu zwei Strategien. Die klassische, von Juden wie Christen durch die „vorkritischen“ Jahrhunderte verfolgte, war die Identifikation der Midianiter mit den zuvor erwähnten Ismaelitern mit Hinweis auf Ri 8,24. Dort, in der Gideonserzählung, wird über die von Gideon besiehten Midianiter gesagt: „Die Feinde hatten nämlich goldene Ringe, denn sie waren Ismaeliter.“

Auch wenn das Alte Testament die beiden Gruppen sonst streng auseinanderhält, erlaubte doch Ri 8,24 die Elimination der störenden Midianiter in Gen 37. In V. 28 trat demnach gar keine neue Gruppe von Akteuren auf. Es wurden lediglich die in V. 25 als Ismaeliter bereits eingeführten Händler unter anderem Namen erneut eingeführt.

Erzähllogisch ist eine solche neuerliche Präsentation einer bereits eingeführten Gruppe, noch dazu unter neuem Namen, der keineswegs geeignet ist, von sich aus eine Identifikation der beiden Größen nahezulegen, wenig

⁶ R. E. Longacre, Joseph: A Story of Divine Providence. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 38–48, Winona Lake 1989, notiert zunächst auf S. 30: „On first reading, the phraseology of 37:28 implies to the reader who is a speaker of an Indo-European language that a new group of people is being introduced, distinct from the Ishmaelites which are referred to in 37:25.“ Das Argument, welches er auf S. 31 gegen diesen zutreffenden Eindruck vorbringt, wirkt merkwürdig: „I find it hard to believe that a new group of people (appearing startlingly and unexpectedly on the scene) would be introduced and named in v 28a (and there passed by Midianites, merchantmen) and *not* be made subject of the next verb. We should expect, and they drew out the Midianites and lifted up Joseph out of the pit‘, or even, and the Midianites sold Joseph to the Ishmaelites‘ – in that the preceding context has led us to expect that the brothers were to sell him. I assume, therefore, that according to normal devices in Hebrew participant reference, the brothers remain the subject of the verbs ‚draw out‘, ‚lift‘, and ‚sell‘ in v 28.“ Er verweist dann auf die Identität von Ismaelitern und Midianitern nach Ri 8,24. Auf S. 155 wird das „Argument“ der „normal devices“ inhaltlich gefüllt: „if the Midianites of 37:28 were meant to be a separate and new group of participants (distinct from the Ishmaelites), we have every right to expect that Hebrew participant introduction and integration (operations Q and R) would introduce them *not once* but twice“ (Hervorhebungen vom Autor). Longacre definiert „operation Q“ auf S. 143 als „introduction into the story, i. e., first mention of a participant or prop“. „Operation R“ ist „integration into the story as central in a narrative (whether main or embedded) or as thematic participant of a paragraph“. Potiphars Frau wird in Gen 39,7 einmal eingeführt (Q) und beginnt sofort zu agieren; ihre erneute Nennung in V. 8 soll „operation R“ darstellen. Auch der anonyme Mann in 37,15 wird einmal eingeführt, beginnt umgehend zu handeln und wird dann erneut genannt (operation R). Auch sonst wird ein Akteur, zumal ein plötzlich auftretender Überraschungsakteur, nur einfach eingeführt (Ri 6,8; 9,7.21; 1Sam 9,11; 2Kön 4,42; 11,2). Selbst wenn die dreifache Vorstellung der Midianiter in V. 28a nicht genügen würde, um sie zu echten Akteuren zu machen, sie, die in 37,36 erneut erwähnt werden und als Überraschungsakteure auftreten sollen, so ist die Nennung von Midianitern ohne jede weitere Erklärung doch nicht geeignet, Ismaeliter in der Erzählung wiederaufzunehmen.

plausibel. Dass die noch einmal vorgestellten Händler nun auch noch durch ihr Auftreten in V. 28a die Verkaufshandlung in V. 28b von deren angeblichem Subjekt, den Brüdern in V. 27, abtrennt, macht die ganze Vorstellung noch weniger glaubhaft.

Da die Identifikation der Ismaeliter mit den Midianitern und das erzähllogische Durcheinander, das durch diese Annahme entsteht, die Vertreter der historisch-kritischen Exegese nicht mehr überzeugen konnte, griff man später, wie schon in der Frage der konkurrierenden Interventionen Judas und Rubens zur Quellenscheidung und verteilte die Ismaeliter und die Midianiter auf zwei Erzählstränge.⁷ Aber eine solche Quellenscheidungshypothese, die im Falle Rubens und Judas sowieso nicht überzeugt, kann auch die Entstehung des heutigen Textes von 37,25–30.36 nicht erklären, denn welcher Redaktor würde einen solchen unnachvollziehbaren Geschehensablauf konstruieren? Nachvollziehbar wäre er nur dann, wenn Ismaeliter und Midianiter, wie oben dargestellt, verschiedene Gruppen mit spezifischen Rollen wären. Dann aber wäre der Handlungsablauf klar und verständlich, und es gäbe keinen Grund für Quellenscheidungen. Den gäbe es nur, wenn man sich der Midianiter entledigen müsste.

So dürfte der jüngste deutschsprachige Kommentar zur Josefserzählung von Ina Willi-Plein (2011) im Recht sein, wenn er feststellt:

Dieser Textabschnitt ist mit dem Nebeneinander von Ismaelitern und Midianitern, Ruben und Juda das Paradebeispiel für die Quellenscheidung, aber umgekehrt auch dafür, wie man eine komplexe Erzählung durch die Erwartung, man müsse regelhaft literarkritisch verschiedene Verfasser oder Schichten trennen, zerstört. Dabei spricht alles dafür, dass ein einheitlicher Text vorliegt. [...] Davon, dass Ruben sich vor Judas Stellungnahme von den Brüdern entfernt hätte, ist nicht die Rede, und den Lagerplatz der Brüder sollen wir uns sicher nicht direkt neben der Zisterne, aber auch keineswegs einsam vorstellen. Denn Judas Vorschlag wurde durch das Auftreten der Handelskarawane der Ismaeliter V. 25 ausgelöst. Es bewirkt das für den weiteren Handlungsverlauf nötige Getümmel, in das sich das Auftauchen der Midianiter mischt. Von den Brüdern unbemerkt ziehen die Midianiter Josef aus der Grube und verkaufen ihn ihrerseits an die Ismaeliter, d.h. Judas Plan wird ausgeführt, aber die Brüder wissen nichts davon. Rubens Schreck ist echt; sein Ausruf ‚das Kind ist nicht da!‘ wird zu einem Schlüsselsatz für die ganze Erzählung, der in der Rede der Brüder an Josef in Ägypten wieder aufgenommen wird als ‚der Eine ist nicht da‘ und schließlich beim Wiederholungsspiel mit Benjamin auf diesen übertragen wird (44,30.31.34).⁸

⁷ Auch jüdische Interpreten folgten diesem Vorgang. Vgl. W. G. *Plaut* (Hg.), *Die Tora in jüdischer Auslegung*; Band 1: Bereschit, Gütersloh 1999, 325, der „ursprünglich zwei Traditionen“ annimmt: „In der einen erscheint Re’uwan als Beschützer und Josef wird an die Midjanim verkauft (Gen 37,18–24; 29–36), in der anderen ist es Jehuda, der seinen Bruder davor bewahrt, getötet zu werden. Er ist es ebenfalls, der den Verkauf vorschlägt, und so wird Josef an die Jischmeelim verkauft (Gen 37,25–27). In Vers 28 werden die Traditionen verbunden. Diese Verbindung wurde dadurch erleichtert, dass zur Zeit, in der der Text vermutlich seine gegenwärtige Form erhielt, ‚Jischmeelim‘ und ‚Midjanim‘ austauschbare Begriffe waren (vgl. Ri 8,24.26). Der Begriff ‚Medanim‘ (wie im Hebräischen von Gen 37,36) war ein drittes Synonym, das zusätzlich die Bedeutungsnuance ‚streitsüchtiges Volk‘ trägt.“

⁸ *I. Willi-Plein*, *Das Buch Genesis*, Kapitel 12–50, Stuttgart 2011, 248 und 251.

Willi-Plein hatte diese Gedanken bereits 1979 in einem Aufsatz vorgelegt.⁹ Jürgen Ebach schreibt in seinem Kommentar von 2007:

Sowohl die Ismaeliter als auch die Midianiter spielen eine Rolle in dieser Passage, wobei sich (bes. im Blick auf das logische Subjekt der Wendung וימכרו, ‚und sie verkauften‘ in V 28) die Frage stellt, *wer* Josef verkauft. Die Brüder den Ismaelitern? Aber welche Rolle spielen dann die Midianiter und die Notiz, dass sie Josef aus dem ‚Loch‘ geholt hatten? Die Midianiter den Ismaelitern? Aber welche Rolle spielen dann beim Verkauf die Brüder?

Dass die Midianiter sekundär eingefügt seien, um die Brüder vom Vorwurf des Verkaufs ihres Bruders zu entlasten (so *R. Kessler*, Querverweise 1972, 150, zustimmend *G. W. Coats*, Canaan 1976, 61; *E. Blum*, Vätergeschichte 1984, 245) überzeugt m. E. angesichts des faktischen Handelns der Brüder wenig und lässt zudem das ‚Medianiterproblem‘ in V 36 ungelöst¹⁰ [...]. Dass Ismaeliter und Midianiter wechselnde Bezeichnungen derselben Gruppe seien (dazu *M. Anbar*, Changement 1968, so aber auch *E. J. Revell*, Midian 2001), überzeugt angesichts des in 37,36 Erzählten noch weniger. Dass ein Redaktor da manches nicht verstanden und durch seine Hinzufügungen einen letztlich noch unverständlicheren Text bewirkt habe, überzeugt am wenigsten.¹¹

Am plausibelsten ist die einfachste, schon von Benno Jacob¹², Ina Willi-Plein und nun von Jürgen Ebach erneut verteidigte Ereignisabfolge: Die Brüder planen den Verkauf Josefs an die Ismaeliter (V. 27), aber plötzlich auftauchende Midianiter kommen ihnen ohne ihr Wissen zuvor und vereiteln den schändlichen Brüderplan, indem sie Josef an die Ismaeliter verkaufen (V. 28). Nun wissen die Brüder, für die Ruben in Verfolgung des Brüderplans, mehr noch aber seines eigenen, zur Zisterne geht, gar nicht mehr, wo Josef verblieben ist (V. 29f.). Sie vermuten kaum, dass er noch lebt, am wenigsten aber wännen sie ihn in Ägypten. Die Midianiter *verkauften* ihn nach Ägypten hinab (V. 36), der *Ankauf* durch Potifar erfolgte von den Ismaelitern (39,1).

Das Vielerlei von Akteuren und Handlungen lässt nun keine der Figuren in der Erzählung noch durchschauen, wer was getan hat: Ruben und die anderen Brüder sind völlig ratlos, wo Josef geblieben ist. Die Midianiter denken, sie hätten einen herrenlosen Jungen gefunden und verkauft. Die Ismaeliter glauben, sie hätten ein Midianitereigentum zum Weiterverkauf erworben. Vor allem Josef selbst ist im Dunkeln über die Vorgänge oben im Tageslicht: Er muss den Verdacht haben, die Midianiter hätten ihn vielleicht gar nicht zufällig gefunden, sondern den in der Nähe lagernden Brüdern abgekauft, um ihn an die Ismaeliter weiter zu veräußern, die ihn dann ins Niltal brachten.

Der Leser, der durchaus eine klare Handlungsabfolge erkennen kann, bekommt dennoch die Verwirrung der Figuren in der Erzählung wirkungsvoll vorgeführt.

⁹ *I. Willi-Plein*, Historiographische Aspekte der Josefsgeschichte, in: Hen. 1 (1979) 305–331. Ich danke H.-W. Jüngling für diesen Hinweis.

¹⁰ Anmerkung D. B.: Die Variation Medianiter/Midianiter entspricht, wie oben schon angemerkt, der Variante Dotajna/Dotan in V. 17, würde aber zum Problem, wenn ein Redaktor seine beiden mit klaren Absichten hinzugefügten Sätze dann auch noch mit dieser Variante belasten würde.

¹¹ *J. Ebach*, Genesis 37–50, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 92.

¹² Vgl. *B. Jacob*, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 706.

1.4 *Josefs eigene Rückblicke in Gen 40,15 und 45,5*

Willi-Plein hatte 1979 auch bereits auf ein besonderes Problem des Textauslegers hingewiesen:

Daneben besteht bei biblischen Texten die andere Gefahr, dass der Ausleger diese Geschichten immer schon kennt, d.h. sein unkritisches Vorverständnis an sie heranträgt. Statt die Erzählung von ihrem Anfang her zu hören, liest man sie gewissermassen vom Ende her, nämlich von der Kenntnis der statischen Einheit einer vorliegenden biblischen Erzählung. Im konkreten Fall heisst das, dass der Ausleger von der Kenntnis von 45,4 f. her ‚weiss‘, dass die Brüder Josef verkauft haben, und deshalb auch die recht verwickelte Handlung von cap. 37 von diesem Wissen her liest.¹³

Ein hauptsächlicher Grund¹⁴ dafür, dass in der Auslegungsgeschichte die These vertreten wurde, über V. 28a hinweg seien doch die Brüder aus V. 27 wieder Subjekt in V. 28b, sie würden ihren perfiden Plan also auch wirklich zur Ausführung bringen, ist tatsächlich Josefs spätere Aussage gegenüber seinen Brüdern in 45,5:

Jetzt aber lasst es euch nicht mehr leid sein, und grämt euch nicht, weil ihr mich hierher verkauft habt. Denn um Leben zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt.

Josef weiß um den eigentlichen Akteur im Hintergrund, hält aber seine Brüder für die vordergründigen Verursacher des Verkaufs. In Gen 40,15 hatte er gegenüber dem Obermundschenken im Gefängnis noch gesagt:

כִּי גָנַבְתִּי מֵאֶרֶץ הָעִבְרִיִּים entführt hat man mich aus dem Land der Hebräer.

Das traf in jedem Fall zu, gleich, ob man nun die Midianiter für die Menschenräuber hielt, wie Gen 37 es dargestellt hatte, oder die Brüder für die eigentlichen Räuber, die Midianiter aber nur für Hehler.

Josefs Aussage in 45,5 zeigt, dass er im Dunkel der Zisterne eher an die Brüder dachte. Die moderne Narratologie weiß, dass in der Bibel (neben Gott) nur der Erzähler allwissend und untrüglich ist. Alle Figuren im Stück aber haben eine perspektivische Wahrnehmung, können irren, tendenziös erzählen (wie Potifars Frau dies in 39,14–18 meisterhaft vorführt, aber auch der Pharao in 41,17–24) oder gar lügen.

Dass die Erzählung uns Josef mit einer perspektivischen Sicht vorführt, ist heute nicht nur kein Problem mehr, sondern zeigt sogar noch einmal besondere Erzählkunst. Denn so sehr Josef sich auch in der Zisterne ein ungenaues Bild von den Vorgängen oben am Tageslicht macht: Letztlich trifft er die Gedanken und Absichten seiner Brüder auf das Genaueste (37,27). Und letztlich waren sie mit ihrer Ergreifung Josefs und seiner Festsetzung im „Loch“ ursächlich für alle weiteren Abläufe. Das wissen sie sehr genau (42,21f., 44,16), und Josef will sie in 45,5 darüber hinwegrösten mit dem Hinweis auf den eigentlichen Akteur im Hintergrund.

¹³ Willi-Plein, *Aspekte*, 311.

¹⁴ Vgl. *Jacob*, Tora, 706.

Diese narratologische Differenzierung zwischen untrüglichen Mitteilungen des Erzählers und perspektivischen Aussagen von Figuren in der Erzählung, war in früheren Zeiten nicht geläufig. So konnte die Interpretation von Gen 37,25–30 von 45,5 her an Plausibilität gewinnen.

Fehlinterpretationen der Fakten in einer Erzählung können im AT auch Heldenfiguren wie David aufsitzen: Nachdem König David von seinem eigenen Sohn Absalom gestürzt worden ist, folgt ihm Ziba (2Sam 16,1), der Diener von Jonatans Sohn Mefi-Boschet (2Sam 9,2–11), dem Enkel des letzten Königs Saul. Auf Davids Frage hin, wo Mefi-Boschet sei, sagt Ziba: „Er ist in Jerusalem geblieben; denn er hat gesagt: Heute wird mir das Haus Israel das Königtum meines Vaters wiedergeben“ (2Sam 16,3). König David hält das für plausibel und glaubt Ziba, zumal ihm im Weiteren noch mehr Anhänger des Hauses Saul Rache für den Sturz des Hauses Saul wünschen (2Sam 16,7f.). David enteignet Mefi-Boschet und spricht das Vermögen Ziba zu (2Sam 16,4).

Als David aber später siegreich heimkehrt, kommt ihm Mefi-Boschet entgegen und David fragt ihn, warum er ihm nicht ins Exil gefolgt sei. Mefi-Boschet verweist auf seine Fußlähmung, behauptet, er habe David folgen wollen, und erklärt, Ziba habe ihn bei David verleumdet (2Sam 19,26–29). Auch das hat Plausibilität. Der Leser weiß durch die Mitteilung des untrüglichen Erzählers in 2Sam 19,25, dass Mefi-Boschet sich seit Davids Vertreibung Bart und Füße nicht mehr gepflegt und seine Kleider nicht mehr gewaschen hat. Auch David als Figur in der Erzählung konnte das sehen. Der Leser weiß und David hat Gründe zur Vermutung, dass Mefi-Boschet tatsächlich von Ziba verleumdet wurde. David nimmt die Enteignung von 2Sam 16,4 in 2Sam 19,30 aber nur zur Hälfte zurück. Die Sicherheit des Lesers scheint er als intradiegetische Figur nicht zu haben.

1.5 Inneralttestamentliche Interpretationen der Verkaufsszene: Ps 105 und Wsh 10

In zwei alttestamentlichen Texten ist erneut die Rede vom Verkauf Josefs. Zunächst besingt der lange Geschichtspsaln 105 neben all den anderen Großtaten Gottes in der Geschichte Israels auch die Ereignisse um Josef in 105,16–23. Vers 16 stellt die Hungersnot fest, und der Psalm fährt dann fort:

¹⁷ Doch hatte er ihnen einen Mann vorausgesandt: Josef wurde als Sklave verkauft.

¹⁸ Man spannte seine Füße in Fesseln und zwängte seinen Hals ins Eisen.

שָׁלַח לְפָנֵיהֶם אִישׁ לְעֶבֶד יוֹסֵף עֲנוּ בַכָּבֶל רַגְלָיו בְּרֹזֶל בְּאֵה נִפְשׁוּ

Dass im Hintergrund Gott selbst es war, der Josefs Verbringung nach Ägypten veranlasste, wie auch in Gen 45,5 explizit zum Ausdruck gebracht wird, wird in Ps 105 ausdrücklich vermerkt („Denn um Leben zu erhalten, hat mich Gott vor euch hergeschickt“). Wer aber die vordergründigen Akteure waren, bleibt im Dunkeln. Die Nif'al-Form „er wurde verkauft“ und das

unpersönliche „sie spannten“ (3. Pers. Pl.) lässt völlig offen, wer denn nun den Verkauf getätigt hat. Man hat fast den Eindruck, der Text *wolle* die Frage offen lassen.¹⁵ Wenn dem so wäre, wüsste der Dichter geradezu um die konkurrierenden Auslegungen.

Nicht anders ist die Lage im Buch der Weisheit. In Salomos ausführlicher Meditation über das Walten der göttlichen Weisheit in der Geschichte Israels in Wsh 9–19 kommt dieser in 10,13f. auch auf Josef zu sprechen und sagt in V. 13:

Einen Gerechten, der verkauft worden war, ließ sie nicht im Stich, sondern bewahrte ihn vor der Sünde.

αὐτὴ πρᾶθέντα δίκαιον οὐκ ἐγκατέλιπεν ἀλλὰ ἐξ ἁμαρτίας ἐρρύσατο αὐτόν.

Die Passivform *πρᾶθέντα* lässt nicht erkennen, wer Subjekt des Verkaufs war. Wurde die Sache diskutiert? MT legte in Gen 37 die „Midianiterthese“ nahe, die LXX dagegen die „Brüderthese“.

2. Die Brüderthese im antiken Judentum und im Christentum

2.1 Die Septuaginta, Philo, Josephus und das Neue Testament

Der griechische Text von Gen 37 folgt dem Hebräischen recht genau. Der Übersetzer hat aber offensichtlich die These von der Identität der Midianiter mit den Ismaelitern vertreten.

Sie setzten sich, um zu essen, und als sie mit ihren Augen aufblickten sahen sie: Siehe, Reisende, Ismaeliter (ὄδοιποροὶ Ἰσμηλίται) kamen aus Galaad, und ihre Kamele waren beladen mit Räucherwerk und Pinienharz und Myrrhenöl. Sie waren aber auf Reisen (ἐπορεύοντο), um nach Ägypten hinunter zu transportieren. Da sagte Juda zu seinen Brüdern: Was nützt es, wenn wir unseren Bruder töten und sein Blut verbergen? Auf, wir wollen ihn diesen Ismaelitern verkaufen, unsere Hände aber sollen nicht über ihn kommen, ist er doch unser Bruder und unser Fleisch! Die Brüder aber hörten.

Da reisten vorbei die Menschen, die Midianiter, die Händler (παρεπορεύοντο οἱ ἄνθρωποι οἱ Μαδιθηναῖοι οἱ ἔμποροι), und sie zogen heraus und holten hoch Josef aus dem Wasserloch und verkauften Josef den Ismaelitern. [...] Die Midianiter aber verkauften Josef nach Ägypten an Petephre, den Eunuchen Pharaos, Oberkoch.¹⁶

¹⁵ Das ändert sich in der LXX nicht: ἀπέστειλεν ἔμπροσθεν αὐτῶν ἄνθρωπον εἰς δοῦλον ἐπράθη Ἰωσηφ ἑταπείνωσαν ἐν πέδαις τοῦ πόδας αὐτοῦ σίδηρον διήλθεν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ.

¹⁶ Gen 37,25–30.36 LXX: Ἐκάθισαν δὲ φαγεῖν ἄρτον καὶ ἀναβλέψαντες τοῖς ὄφθαλμοῖς εἶδον καὶ ἰδοὺ ὄδοιποροὶ Ἰσμηλίται ἦρχοντο ἐκ Γαλααδ καὶ αἱ κάμηλοι αὐτῶν ἔγεμον θυμαμάτων καὶ ῥήτινης καὶ στακτῆς ἐπορεύοντο δὲ καταγαγεῖν εἰς Αἴγυπτον ²⁶ εἶπεν δὲ Ἰουδᾶς πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τί χρησίμων ἂν ἀποκτείνωμεν τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ κρύψωμεν τὸ αἷμα αὐτοῦ ²⁷ δευτε ἀποδώμεθα αὐτὸν τοῖς Ἰσμηλίταις τούτοις αἱ δὲ χεῖρες ἡμῶν μὴ ἔστωσαν ἐπ’ αὐτόν ὅτι ἀδελφὸς ἡμῶν καὶ σὰρξ ἡμῶν ἐστὶν ἦκουσαν δὲ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ²⁸ καὶ παρεπορεύοντο οἱ ἄνθρωποι οἱ Μαδιθηναῖοι οἱ ἔμποροι καὶ ἐξείλκυσαν καὶ ἀνεβίβασαν τὸν Ἰωσηφ ἐκ τοῦ λάκκου καὶ ἀπέδοντο τὸν Ἰωσηφ τοῖς Ἰσμηλίταις εἴκοσι χρυσῶν καὶ κατήγαγον τὸν Ἰωσηφ εἰς Αἴγυπτον ²⁹ ἀνέστρεψεν δὲ Ρουβὴν ἐπὶ τὸν λάκκον καὶ οὐχ ὄρᾷ τὸν Ἰωσηφ ἐν τῷ λάκκῳ καὶ διέρρηξεν τὰ ἰμάτια αὐτοῦ ³⁰ καὶ ἀνέστρεψεν πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ καὶ εἶπεν τὸ παιδάριον οὐκ ἐστὶν ἐγὼ δὲ ποῦ πορευομαί ἐτι... ³⁶ οἱ δὲ Μαδιθηναῖοι ἀπέδοντο τὸν Ἰωσηφ εἰς Αἴγυπτον τῷ Πετεφρῇ τῷ σπᾶδοντι Φαραῶ ἀρχιμαγειρῷ (Übersetzungen ins Deutsche stammen, wenn nicht anders angegeben, vom Verf.).

Die ὄδοιπόροι Ἰσμηλίται, die nach Ägypten gehen (ἐπορεύοντο), kommen den ἄνθρωποι οἱ Μαδιηναῖοι οἱ ἔμποροι, die vorbeigehen (παρεπορεύοντο) durch die ständige Wiederholung des Wortstamms πόρος/πορεύομαι schon sehr nahe. Das Hebräische hatte hier die verschiedensten Vokabeln benutzt (ארח באה ועברו סחרים). Dadurch aber, dass der Übersetzer in V. 28a mehrfach den anaphorischen bestimmten Artikel setzt (οἱ ἄνθρωποι οἱ Μαδιηναῖοι οἱ ἔμποροι) identifiziert er ganz offensichtlich die hier eingeführten Midianiter mit den oben erwähnten Ismaelitern.¹⁷ Der griechische Übersetzer hat diese Deutung des Textes vermutlich nicht selbst erfunden, sondern schließt sich einer schon vorhandenen Lesetradition an.

Dieser Interpretation der Septuaginta folgen nun Philo von Alexandrien, Flavius Josephus und Lukas in der Apostelgeschichte. Philo von Alexandrien, ein Zeitgenosse Jesu (zwischen 20 v.Chr. und 50 n.Chr.), schreibt in seinem Werk „De Iosepho“ 15:

An jenem Tag reisten zufällig gewisse Händler, die gewohnheitsmäßig Fracht von Arabien nach Ägypten transportierten, vorbei. Denen verkaufen sie den Bruder, den sie herauszogen.¹⁸

Philo referiert, sie seien damit dem Vorschlag des Viertgeborenen (= Juda) gefolgt.¹⁹ Ruben, den Erstgeborenen, der ihn später nicht mehr in der Zisterne vorfindet, betreffend, merkt Philo an: „Der Älteste aber war nicht anwesend, als er verkauft wurde, er beugte sich vor und sah ihn nicht, den er vor kurzem erst zurückgelassen hatte.“²⁰ Ruben befragt danach die Brüder, ob sie wüssten, wo Josef sei, ob er lebe oder tot sei. Diese geben ihm die Auskunft, er sei verkauft worden und nennen Ruben den Preis.²¹

Philo folgt der LXX darin, dass er nur von einer einzigen Händlergruppe weiß. So schreibt er den Verkauf den Brüdern zu, die ihn ohnehin geplant hatten, muss aber einen in der Bibel nicht vermerkten Weggang Rubens konstruieren, den er aus Gen 37,29f. erschließt, wenn ihm nicht schon eine entsprechende Tradition vorgelegen hat.

Der jüdische Priester und Geschichtsschreiber Flavius Josephus (geb. um 37, gest. nach 100 n. Chr.), ein Zeitgenosse der Evangelisten, erzählt die Josefsgeschichte in seinen Jüdischen Altertümern II 32–36 nach. Zu Josefs Verkauf schreibt er in II 32–34:

¹⁷ P. Prestel schreibt in den Erläuterungen zur Septuaginta Deutsch (Stuttgart 2011), 227: „Die zusätzlichen bestimmten Artikel konstituieren eine anaphorische Verknüpfung.“

¹⁸ Ἐκεῖνη δὲ τῇ ἡμέρᾳ κατὰ τινα συντυχίαν ἔμποροὶ τινεὶς ὄδοιπόρουσιν τῶν ἔθουσ ἐχόντων ἀπ' Ἀραβίας εἰς Αἴγυπτον κομίζεσθαι φόρτον· οἷς ἀνεκλύσαντες τὸν ἀδελφὸν πιπράσκουσιν (herausgegeben von J. Laporte [Paris 1964], 48 [auch für die folgenden Zitate]).

¹⁹ De Iosepho 15: Ἠγησαμένου τὴν γνώμην τοῦ καθ' ἡλικίαν τετάρτου· καὶ γὰρ οὐτὸς μοι δοκῶ δεῖσας, μὴ ποθ' ὑπὸ τῶν ὀργῶν ἀμείλακτον ἐπ' αὐτῷ ζωपुरούτων δολοφορηθῆ, συνεβούλευσεν ἀποδόσθαι. Die Verben ἀποδόσθαι und ἀνεκλύσαντες (De Iosepho 15) gehen auf die LXX zurück (Gen 37,28).

²⁰ De Iosepho 16: Ὁ δὲ πρεσβύτατος οὐ γὰρ παρὴν πιπρασκομένου διακύψας καὶ μὴ κατιδῶν, ὄν ἀπολελοῖπει πρὸ μικροῦ.

²¹ De Iosepho 17: Εἶπατε, ζῆ ἢ τέθνηκεν; 18: εἰπόντων δ' ὅτι πέπραται καὶ τὴν τιμὴν ἐπίδεικνυμένον.

Juda aber, auch er eines von den Kindern Jakobs, erblickte Händler, Araber vom Stamm der Ismaeliter, die Gewürze und syrische Fracht aus Gilead zu den Ägyptern transportierten – nachdem Ruben weggegangen war – und riet den Brüdern, den Joseph heraufzuziehen und an die Araber zu verkaufen. Wenn er nämlich weit weg käme und in der Fremde sterben würde, blieben sie von Befleckung frei. Das schien plausibel, und sie verkauften den Joseph den Händlern, indem sie ihn herauszogen aus der Zisterne, für zwanzig Silberlinge – er war siebzehn Jahre alt. Ruben aber kam nächstens zur Zisterne, er hatte entschieden, [ihn] zu retten ohne Wissen der Brüder, und da er auf sein wiederholtes Rufen nicht antwortete, fürchtete er, sie hätten ihn umgebracht nach seinem Weggang, und beschuldigte die Brüder. Da sie ihm aber erzählten, was geschehen war, ließ Ruben ab von der Klage.²²

So ist von der Septuaginta her bei Philo und kurz darauf auch bei Josephus die Interpretation, Josefs Brüder hätten ihn einer einzigen Händlergruppe verkauft, während Ruben kurz weggegangen war, im griechischsprachigen Judentum schon fest etabliert, als Lukas, ein Zeitgenosse des Josephus, seine Apostelgeschichte schreibt.

Lukas lässt Stephanus vor seiner Steinigung in Apg 7 eine ausführliche Rede halten, die im Wesentlichen aus einem Rückblick über die Geschichte Israels besteht und nachweisen soll, dass schon vor Jesus (und Stephanus) das erwählte Volk Gottes Propheten Widerstand geleistet habe. Zum Abschluss formuliert Stephanus in Apg 7,51–53:

⁵¹ Ihr Halsstarrigen, ihr, die ihr euch mit Herz und Ohr immerzu dem Heiligen Geist widersetzt, eure Väter schon und nun auch ihr. ⁵² Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben die getötet, die die Ankunft des Gerechten geweissagt haben, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, ⁵³ ihr, die ihr durch die Anordnung von Engeln das Gesetz empfangen, es aber nicht gehalten habt.

In diese „deuteronomistische“ Bewertung der Geschichte Israels baut Stephanus, der von Gottes Verheißung an Abraham ausführlich (Apg 7,2–7), von Isaak und Jakob aber nur sehr knapp berichtet hatte (Apg 7,8), eine überraschend breite Darstellung der Josefserzählung (Apg 7,9–15) ein:

⁹ Die Patriarchen aber waren eifersüchtig auf Josef und verkauften ihn nach Ägypten; doch Gott war mit ihm. ¹⁰ Er rettete ihn aus allen seinen Nöten, schenkte ihm Weisheit und die Gunst des Pharaos, des Königs von Ägypten, und er bestellte ihn zum Herrscher über Ägypten und über sein ganzes Haus. ¹¹ Es kam aber eine Hungersnot über ganz Ägypten und Kanaan, und das Elend war groß. Auch unsere Väter hatten keine Nahrung mehr. ¹² Als Jakob hörte, dass es in Ägypten Getreide gab, schickte er unsere Väter ein erstes Mal dorthin. ¹³ Beim zweiten Mal gab Josef sich seinen Brüdern zu erkennen, und dem Pharaos wurde Josefs Herkunft bekannt. ¹⁴ Josef aber ließ seinen

²² Ἰουδᾶς δὲ καὶ αὐτὸς ὢν τῶν Ἰακώβου παιδῶν ἐμπόρους ἰδὼν Ἄραβας τοῦ Ἰσραηλιτῶν γένους ἀρώματα καὶ Σύρα φορτία κομίζοντας Αἰγυπτίους ἐκ τῆς Γαλαθίνης μετὰ τὴν ἀναχώρησιν τὴν Ρουβήλου τοῖς ἀδελφοῖς συνεβούλευεν ἀνιμῆσαι τὸν Ἰώσηπον ἀπεμπολῆσαι τοῖς Ἄραβιν ³³ ἐκεῖνόν τε γὰρ ὅτι πορρωτάτω γενόμεον καὶ τεθνήξεσθαι παρὰ τοῖς ξένοις αὐτοῦς τε τοῦ μίσματος οὕτως ἀπαλλαγῆσθαι δόξαν οὖν τοῦτο τοῖς ἐμπόροις ἀποδίδοντα τὸν Ἰώσηπον ἀνεγκύσαντες ἐκ τοῦ λάκκου μῶν εἰκοσιν ἑπτακαίδεκα ἐτῶν γεγονότα ³⁴ Ρουβήλος δὲ νύκτωρ ἐπὶ τὸν λάκκον ἐλθὼν ὥσπερ τοὺς ἀδελφοὺς λαθὼν τὸν Ἰώσηπον ἐγνώκει καὶ ὡς ἀνακαλουμένῳ μὴ ὑπήκουσε δείσας μὴ ἐφθάρκασιν αὐτὸν μετὰ τὴν ἀναχώρησιν αὐτοῦ κατεμέμεφτο τοὺς ἀδελφοὺς τῶν δὲ τὸ πραχθὲν αὐτῷ φρασάντων πανέτα τοῦ πένθους Ρουβήλος (herausgegeben von H. S. J. Thackeray, Cambridge/Mass./London 1930, 1991, 180–182).

Vater Jakob und seine ganze Familie holen: fünfundsiebzig Menschen.¹⁵ So zog Jakob nach Ägypten hinab; und er starb, und auch unsere Väter starben.

Die Eifersucht der Brüder führte dazu, dass sie Josef verkaufen wollten (Καὶ οἱ πατριάρχαι ζηλώσαντες τὸν Ἰωσήφ ἀπέδοντο εἰς Αἴγυπτον). Lukas teilt mit seinen jüdischen Vorgängern Philo und Flavius Josephus den Ausgang von der Septuaginta und – davon abhängig – die Auffassung, die Brüder hätten Josef „nach Ägypten“ verkauft. Lukas lässt die Zwischenhändler gleich ganz weg und fasst damit noch stärker zusammen als Gen 37,36 und 39,1. Natürlich weiß er, dass die Brüder Josef mittels einer Handelskarawane nach Ägypten verkauft hatten.

Was aber bei Lukas nun neu hinzukommt und dann für die ganze christliche Auslegungsgeschichte bestimmend wird, und zwar so sehr, dass diese sich ausgesprochen schwertut, die „Brüderthese“ aufzugeben, ist das typologische Motiv: Josef ist in seinem Schicksal ein Typus für Christus. Bei Lukas geht es nur um die Verfolgung der Propheten und Gerechten (Apg 7,52), der damals schon Josef wie später dann Jesus ausgesetzt war. Die spätere christliche Tradition findet in der Tatsache, dass Juda den Verkauf Josefs anregte (Gen 37,26) eine sprechende Parallele zum Verkauf Jesu durch Judas.

2.2 Die christliche Auslegungsgeschichte

Die weitere christliche Auslegungsgeschichte nach Lukas setzt die im Judentum aufgekommene, von der Septuaginta, Philo und Josephus bezeugte Leseweise fort, gibt ihr aber durch den typologischen Bezug zur neutestamentlichen Szene vom Verkauf Jesu eine erhöhte Plausibilität für christliche Ausleger.

Der erste Brief des Clemens an die Korinther (ca. 96 n. Chr.) ermahnt diese, von ihren internen Querelen abzulassen, und führt dabei eine ganze Liste von biblischen Beispielen dafür auf, wie verderblich „Eifersucht“ von Anfang der Menschheit war, angefangen mit Kain. In 1Clem 4,9 heißt es über Josef:

ζῆλος ἐποίησεν Ἰωσήφ μέχρι θανάτου διωχθῆναι καὶ μέχρι δουλείας εἰσελθεῖν
Eifersucht bewirkte, daß Joseph bis zum Tode verfolgt wurde und in die Sklaverei kam.²³

Clemens setzt die Septuaginta (Gen 37,5: ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ) und die Apostelgeschichte (7,9: οἱ πατριάρχαι ζηλώσαντες τὸν Ἰωσήφ ἀπέδοντο) voraus und sieht in der Brüderrivalität die Ursache für den Verkauf in die Sklaverei.

Der nordafrikanische Advokat und Theologe Tertullian (ca. 150–220) spricht ganz allgemein davon, dass Josef Christus als Typus vorabbildet, weil er von seinen Brüdern verkauft wird:

²³ Text und Übersetzung nach A. Lindemann/H. Paulsen, Die apostolischen Väter, Tübingen 1992, 84 f.

Josef, auch er sollte Christus vorabbilden – und nicht nur darin, um die Erzählung nicht aufzuhalten, dass er von den Brüdern Verfolgung erlitt wegen der Gnade Gottes, wie auch Christus von seinen Brüdern dem Fleische nach.

Ioseph et ipse Christum figuraturus, nec hoc solo, ne demorer cursum, quod persecutionem a fratribus passus est ob Dei gratiam, sicut et Christus a Iudaeis carnaliter fratribus.²⁴

Tertullian bringt dieselbe Passage fast wortgleich erneut in *Adv. Iudaeos* X 6.²⁵

Bischof Ambrosius von Mailand (339–397) widmet der Gestalt Josefs seine Schrift *De Ioseph patriarcha liber unus*. Er kommentiert zu Jakobs Reaktion auf Josefs Jugenträume von den Ähren und Sternen (Gen 37,5–11) in III 9:

Der Patriarch [Jakob] also glaubte einem so wichtigen Traume durchaus, der beides zugleich in einem doppelten Orakel prophezeite, dass er die Person des Gerechten darstelle und die des Volkes, dass der Sohn Gottes auf die Erde kommen sollte, der von den Gerechten geliebt werden sollte, von den Untreuen aber verleugnet. Er sah also die Mysterien der künftigen Inkarnation, er, der den Sohn zu den Brüdern schickte, dass er sehe, ob es den Schafen gut geht.²⁶

Ambrosius nennt Josef in III 11 „typus Christi“²⁷ und führt in III 12–14 aus:

Und sie [Josefs Brüder] fügten in der Genesis hinzu: „Dann werden wir sehen, was aus seinen Träumen wird.“ Das ist von Josef geschrieben, in Christus erfüllt, als die Juden bei seiner Passion sagten: „Wenn er der König von Israel ist, steige er jetzt herab vom Kreuz ...“. Und damit wir erkennen, dass all das ein Mysterium über das Volk und Jesus, den Herrn, ist, sagt er: „Kommt, wir wollen Josef an die Ismaeliter verkaufen.“ ... Juda verkaufte ihn, die Ismaeliter kauften. ... Daher finden wir dort für zwanzig, dort für fünfundzwanzig Goldstücke, anderswo finden wir für dreißig Josef gekauft, denn Christus ist nicht allen den gleichen Schätzpreis wert. ... Damit du auch hier ein Vorausbild des Leidens des Herrn bemerkst, sagt der Patriarch Juda: „Wir wollen Josef den Ismaelitern ausliefern.“²⁸

Der Mailänder Bischof liest die ganze alttestamentliche Josefgeschichte typologisch und führt damit den Ansatz des Lukas fort und baut ihn aus.

Der gelehrte dalmatinische Bibeltheologe Hieronymus (347–420) stellt beim Vergleich des ihm vorliegenden hebräischen Textes mit der Fassung der Septuaginta fest, dass Josef hier für zwanzig Goldstücke (εἴκοσι χρυσῶν), dort

²⁴ *Adv. Marcionem* III 18,3 (SC 399, 158).

²⁵ Ioseph et ipse Christum figuratus vel hoc solo, ne cursum demorer, quod persecutionem a fratribus passus est et venumdatus in Aegyptum ob dei gratiam, sicut et Christus ab Israele, carnaliter a fratribus venumdatus, a Iuda cum traditur (FC 75, 256).

²⁶ Non ergo tanto somnio patriarcha non credidit, qui utrumque pariter gemino prophetabat oraculo, ut et personam iusti repraesentaret et populi, quod dei filius uenturus esset in terras, qui et diligeretur a iustis, et negaretur a perfidis. uidebat igitur futurae incarnationis mysteria, qui filium mittebat ad fratres; ut uideret si recte sunt oues (CSEL 32/2, 76 f.).

²⁷ CSEL 32/2, 78.

²⁸ Et addiderunt in Genesi: et uidebimus quid erunt somnia eius. hoc scriptum est de Ioseph, completum est de Christo, quando Iudaei in eius passione dixerunt: si rex Istrahel [sic] est, descendat nunc de cruce, [...] et ut agnoscamus omne hoc de populo et de domino Iesu esse mysterium, uenite inquit uendamus Ioseph Ismahelitis. [...] uendidit eum Iudas, emerunt Ismahelitae. [...] ideo alibi uiginti, alibi uiginti et quinque aureis, alibi triginta inuenimus emptum Ioseph; quia non omnibus unius aestimatione pretii ualet Christus, [...] hic quoque, ut dominicae figuram passionis aduertat, ait Iudas patriarcha: tradamus Ioseph Ismahelitis (CSEL 32/2, 79–82).

aber für zwanzig Silberlinge (בַּעֲשָׂרִים כֶּסֶף) verkauft wurde, und merkt in seinem *Liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim* zu Gen 37,28 an:

Und sie verkauften Josef an die Ismaeliter um zwanzig Goldstücke. Statt „Goldstücke“ steht im Hebräischen „Silberlinge“. Der Herr durfte doch nicht für ein unedleres Metall verkauft werden als Josef.²⁹

Der Bezug des Verkaufs Josefs zu dem Jesu, jedenfalls im hebräischen Text mit den Silberlingen, ist für Hieronymus evident.

Augustinus (354–430) fragt in seinen „Fragen zum Heptateuch“ I 124:

Es fragt sich, warum die Schrift die Ismaeliter, an die Josef von den Brüdern verkauft worden ist, auch Midianiter nennt, wo doch Ismael ein Sohn Abrahams aus Hagar ist, die Midianiter aber von Keturā. Muss man das so verstehen, dass sie ein einziges Volk gebildet haben, weil die Schrift über Abraham gesagt hatte, dass er den Söhnen seiner Nebenfrauen Geschenke gegeben habe, Hagars nämlich und Keturas, und sie von seinem Sohn Isaak weggeschickt habe in ein Land des Ostens?³⁰

Augustinus übernimmt fraglos die Tradition, dass in Gen 37 die Midianiter mit den Ismaelitern identisch seien, obwohl er aus anderen Bibelstellen weiß, dass sie es eigentlich nicht sind. Er stellt nicht in Frage, dass die Brüder Josef verkauft haben. In *De Civitate Dei* XVI 38 schreibt der Bischof von Hippo:

Darauf reiste [Jakob] nach Ägypten ein, [vermittelt] durch seinen Sohn, der von den Brüdern, die ihn beneideten, verkauft, dorthin entführt wurde und ebendort zu Ehren kam.³¹

Wenig später kommt er in *Civ.* XVIII 4 erneut auf Josef und seine Brüder zu sprechen:

Isaak starb mit 180 Jahren und hinterließ seine Zwillinge 120jährig. Der jüngere davon, Jakob, gehörte zur Gottesstadt, über die wir schreiben, da ja der ältere verworfen war. Er hatte aber zwölf Söhne, von denen die Brüder den, der Josef hieß, an vorüberziehende Händler nach Ägypten verkauften, da ihr Großvater Isaak noch immer am Leben war.³²

Augustins Zeitgenosse Sulpicius Severus (363–ca. 425) schreibt in der von ihm verfassten „Weltgeschichte“ (*Chronicorum libri duo*) in Buch I 9,3:

Über die Maßen lieb war Josef dem Vater und wurde deswegen von den Brüdern beneidet, zugleich auch weil in seinen häufigen Träumen angekündigt zu werden schien, dass er größer als alle sein werde. Als er nun vom Vater geschickt wurde, nach den

²⁹ *Et uendiderunt Ioseph Ismahelitis XX aureis. Pro aureis in hebraeo, argenteos habet, neque uiliore metallo dominus uenum dari debuit quam Ioseph (CCL 72, 45).*

³⁰ *Quaeritur quare Ismahelitas scriptura, quibus a fratribus uenditus est Ioseph, etiam Madianitas uocet, cum Ismahel sit de Agar filius Abrahāe, Madianitae uero de Cettura. An quia scriptura dixerat de Abraham, quod munera dederit filiis concubinarum suarum, Agar scilicet et Cetturae, et dimiserit eos ab Isaac filio suo in terram orientis, unam gentem fecisse intelligendi sunt? (CCL 33, 48)*

³¹ *Deinde ingressus est in Aegyptum per filium suum Ioseph, qui uenditus ab inuidentibus fratribus eo perductus fuit atque ibidem sublimatus (herausgegeben von B. Dombart/A. Kalb, Darmstadt ⁵1981, 188).*

³² *Mortuus est Isaac annorum centum octoginta et reliquit geminos suos annorum centum et viginti; quorum minor Iacob pertinens ad civitatem Dei, de qua scribimus, maiore utique reprobo, habebat duodecim filios, quorum illum, qui vocabatur Ioseph, mercatoribus in Aegyptum transeuntibus fratres adhuc Isaac awo eorum vivente vendiderant (herausgegeben von Dombart/Kalb, 261).*

Herden zu sehen und die Brüder zu besuchen, war er dem Verbrechen ausgesetzt. Als sie nämlich den Bruder sahen, fassten sie den Plan, ihn zu töten. Da jedoch Ruben Widerstand leistete, der vor einem derart großen Verbrechen zurückschreckte, wurde er in die Grube hinuntergelassen. Von Juda ließen sie sich bald zu einem harmloseren Plan überreden und verkauften ihn an Händler, die gerade nach Ägypten unterwegs waren. Und von denen wurde er Petefre, einem hohen Beamten Pharaos, überliefert.³³

Kurz darauf schreibt Sulpicius im selben Werk I 10,3:

Er war aber, als er die höchste Gewalt vom König empfing, dreißig Jahre alt; denn von den Brüdern war er siebzehnjährig verkauft worden.³⁴

Papst Gregor der Große (ca. 540–604) schreibt beiläufig in Mor. VI, XVIII 29:

Da sie fürchten, sie würden seiner Herrschaft unterworfen, lassen sie den Träumer in den Brunnen hinunter und verkaufen ihn den vorüberziehenden Ismaelitern.³⁵

Gregor teilt unhinterfragt die Auffassung aller christlichen Ausleger, die in den Brüdern die Verkäufer sehen.

Der griechische Kirchenvater Chrysostomus (344/49–407), der über fast das ganze Buch Genesis gepredigt hat, sieht in Josefs Schicksal das Geschick Jesu präfiguriert.

All das ist geschehen, damit sowohl Josefs Wohlwollen gegenüber den Brüdern sich zeige als auch deren blutrünstige Gesinnung offenbar werde. Es geschah aber auch zur Abbildung künftiger Dinge (τύπος τῶν ἔσεσθαι μελλόντων), damit im Schattenbilde (καὶ ἐν τῇ σκιᾷ) lange vorher die Geschehnisse der Wahrheit (τὰ τῆς ἀληθείας πράγματα) beschrieben würden. Und so, wie Josef zu den Brüdern wegging, um nach ihnen zu sehen, und sie weder die Brüderlichkeit noch den Grund der Ankunft achteten, zunächst zwar überlegten, ihn umzubringen, danach aber ihn an Barbaren verkauften, so ist auch unser Herr, seine eigene Menschenfreundlichkeit bewahrend, gekommen, um nach dem Menschengeschlecht zu sehen, nahm das uns verwandte Fleisch an, würdigte sich, unser Bruder zu werden, und kam so an. [...] Aber die undankbaren Juden versuchten den Arzt von Leib und Seele, der täglich unzählige Wunder wirkte, zu töten und setzten ihren Mordplan in die Tat um und kreuzigten ihn, der, um unseres Heiles willen, Knechtsgestalt anzunehmen sich gewürdigt hat. Sie nun haben den Festgenommenen und dem Kreuz Überliefert umgebracht. Jene aber berieten das zwar, haben aber, was sie beraten hatten, nicht in die Tat umgesetzt. Es musste aber das Vorausbild geringer sein als die Wahrheit, denn sonst wäre es ja nicht ein Bild gewesen dessen, was später geschehen würde.³⁶

Für Chrysostomus, dessen Bibeltext die Septuaginta ist, steht fest, dass die Brüder Josef verkauft haben. In seinen Genesishomilien paraphrasiert er zunächst Gen 37,27b über den Verkaufsbeschluss der Brüder, lässt die Mi-

³³ Carus admodum Ioseph patri obque id inuisus fratribus, simul quia frequentibus eius somniis maiorem eum omnibus futurum portendi uidebatur. Igitur, ad inspiciendos greges reuisendosque fratres a patre missus, oportunos iniuriæ fuit. Namque uiso fratre consilium necis eius ceperunt. Sed obsistente Ruben, cui a tanto facinore abhorrebat animus, in lacum demissus. Mox suadente Iuda deducti ad mitius consilium negotiatoribus eum, qui tum Aegyptum petebant, uendiderunt. Atque ab his Petefrae, praeposito Pharaonis, traditus est (SC 441, 110).

³⁴ Ipse autem, cum summam a rege potestatem accepit, erat annorum XXX, nam a fratribus septem decem annos natus uenundatus est (SC 441, 114).

³⁵ Cumque se eius dominio subici metuunt, somniamorem in puteum deponunt, eumque Ismaelitis transeuntibus uendunt (CCL 143, 305).

³⁶ PG 54, 528 f.

dianiterpassage 28a aus und hängt direkt 28b an: Dadurch sind die Brüder unmittelbar Subjekt der Verkaufshandlung:

καὶ δεξάμενοι, φησί, τὴν συμβουλὴν Ἰούδα ἀναβίβασαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ λάκκου καὶ ἀπέδοντο αὐτὸν τοῖς Ἰσμηλίταις ἑκοσι χρυσῶν.³⁷

Und indem sie, sagt er, den Rat des Juda annahmen, zogen sie ihn heraus aus der Grube und verkauften ihn den Ismaeliten um zwanzig Goldstücke.³⁸

Ein Ephräm, dem Syrer (ca. 306–373), zugeschriebener, in armenischer Übersetzung erhaltener Genesiskommentar kommentiert die Verkaufsszene wie folgt:

*And they drew near, [Moses] said, and pulled Joseph up and drew him out of the pit, and they handed him over and sold him to the Ishmaelites. O servants, who sold the son of their Lord! Dan and Naphtali, the sons of Bilhah, united to sell the son of Rachel, the one who granted a favor to Bilhah her maid-servant, and gave her to Jacob her husband.*³⁹

Alkuin (735–804), der Hoftheologe Karls des Gr., stellt in seinen *Interrogationes et responsiones in Genesim* unter Nr. 255 die Frage:

Es fragt sich, warum die Schrift die Ismaeliter, an die Josef von den Brüdern verkauft worden ist, auch Midianiter nennt, wo doch Ismael ein Sohn Abrahams aus Hagar ist, die Midianiter aber von Keturah.

Antwort: Weil die Schrift über Abraham gesagt hatte, dass er den Söhnen seiner Nebenfrauen Geschenke gegeben habe, Hagars nämlich und Keturahs, und sie von seinem Sohn Isaak getrennt habe in ein Land des Ostens, muss man das so verstehen, dass sie ein einziges Volk gebildet haben.⁴⁰

Alkuins Frage und Antwort sind wortwörtlich aus Augustins *Quaestiones* (s. o.) kopiert, nur dass Augustinus noch vorsichtig gefragt hat, ob die beiden Völker deswegen eins geworden seien. Für Alkuin ist Augustins zaghafte Vermutung eine feststehende Antwort. Die beiden Völker sind zu identifizieren. Die Brüder haben Josef verkauft. Das Frühmittelalter bleibt bei den Fragen und den Antworten des Augustinus. Auch Remigius von Auxerre (841–908) wiederholt in seiner *Expositio super Genesim* praktisch wörtlich Augustinus.⁴¹

³⁷ Der LXX-Text von Gen 37,27f. lautet: ἤκουσαν δὲ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ²⁸ [καὶ παρεπορεύοντο οἱ ἄνθρωποι οἱ Μαδιμηναῖοι οἱ ἔμποροι καὶ ἐξείλκυσαν] καὶ ἀνεβίβασαν τὸν Ἰωσήφ ἐκ τοῦ λάκκου καὶ ἀπέδοντο τὸν Ἰωσήφ τοῖς Ἰσμηλίταις ἑκοσι χρυσῶν. Chrysostomus lässt den eingeklammerten Text weg.

³⁸ PG 54, 530.

³⁹ Übersetzung von E. G. Mathews, Jr. (CSCO 573, 137).

⁴⁰ Quaeritur quare Ismaelitas Scriptura, quibus a fratribus venditus est Ioseph, etiam Madianitas vocet; cum Ismael sit de Agar filius Abrahae, Madianitae vero de Cethura? Resp. Quia Scriptura de Abraham dixerat quod munera dedisset filiis concubinarum suarum, Agar scilicet et Cethurae, et divisit eos ab Isaac filio suo in terra Orientis. Itaque unam gentem fecisse intelligendi sunt (PL 100, 554).

⁴¹ *Viderunt viatores Ismaelitas venire de Galaad et cetera usque et praetereuntibus negotiatoribus Madianitis et reliqua. Quaerendum quare scriptura Ismaelitas, quibus uenditus est Ioseph etiam Madianitas uocet, cum Ismael sit de Agar, Madianitae uero de Cethura? Sed quia supra dictum est quod Abraham dans munera filiis concubinarum, Agar scilicet et Cethurae, separaverit eos ab Isaac filio suo fortasse in terra orientali, duo fratres unam gentem fecisse intelligendi sunt.*

Die *Glossa ordinaria*⁴² zitiert zu Gen 37,25 ausdrücklich Augustinus, wie es ohne Namensnennung Alkuin und Remigius von Auxerre auch schon getan hatten.

Bei Hugo von Sankt Viktor (ca. 1097–1141) zeigt sich der Übergang vom alten „Dogma“ der Identität von Midianitern und Ismaelitern zur Frage, ob sie nicht doch vielleicht zwei verschiedene Völker seien. Für diesen Fall erwägt Hugo die Lösung einer binationalen Handelsgruppe. Hugo schreibt in seinen *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon* zu Gen 37:

Und da sie saßen, um zu essen: Ruben war abwesend. Er allein wusste nichts, als der neue Ratschluss, ihn zu verkaufen, getroffen wurde. [...] *Midianiter und Ismaeliter:* dasselbe Volk, oder wenn doch verschiedene, dann waren es Händler aus beiden Völkern, die Ioseph verkauften.⁴³

Die Idee einer binationalen Handelskarawane wird, nachdem die These von der Identität der beiden Völker aufgegeben werden musste, für Jahrhunderte zur Standardlösung. Mit der Reduktion der beiden Völker auf nur eine Karawane von Zwischenhändlern ließ sich in der Frage des Verkaufs die „Brüderthese“ halten.

Hugos Schüler Andreas von Sankt Viktor (*floruit* ca. 1150) wiederholt in seiner *Expositio in Genesim* die Gedanken seines Lehrers Hugo.⁴⁴ Sein Zeitgenosse Petrus Comestor geht in seiner *Scolastica Historia* (cap. 82 *de venditione Ioseph*) noch fraglos von der alten These der Identität der beiden Völker aus.⁴⁵

Die Viktoriner kennen und verwenden Raschi und Raschbam.⁴⁶ Was Raschi im 11. und Raschbam im 12. Jahrhundert bereits für eine ausgemachte Tatsache halten, erachten bei den Christen die Viktoriner im 12. Jahrhundert für eine Möglichkeit: Midianiter und Ismaeliter sind zwei Völker. Mit diesem im Hochmittelalter aufkommenden Gedanken ist aber eine wesentliche

Vendiderunt eum Ismaelitis uiginti argenteis. Non triginta aureis ut Septuaginta transtulerunt, sed argenteis ut hebraica veritas habet, quia non debuit Christus uliori metallo uendi quam Ioseph (CCCM 136, 171).

⁴² *Biblia Sacra cum Glossis Interlineari & Ordinaria, Nicolai Lyrani Postilla etc., tom. primus, Lyon 1545, 102 verso.*

⁴³ *Et sedentes ut comederent.* Absente Ruben, quo solo nesciente inventum novum consilium, ut eum venderent [...] *Madianitae et Ismaelitae:* idem populus, vel si diversi, de utroque populo erant mercatores, qui vendiderunt Ioseph (PL 175, 57).

⁴⁴ *Praetereuntibus,* Ismaelitis vel *Madianitis.* Madianaei et Ismaelitae idem populi sunt. Vel si diuersi, de utroque populo erant mercatores, qui *uendiderunt* Ioseph *uiginti argenteis* [...] *Reuersus Ruben.* Ruben non erat cum eis, quando mutato consilio, *uendiderunt* Ioseph (CCCM 53, 83).

⁴⁵ CCCM 191, 153.

⁴⁶ Nach R. Berndt, *Les interprétations juives dans le Commentaire de l'Heptateuque* d'André de Saint-Victor, in: *RechAug* 24 (1989) 199–240, 200–202 bezieht sich Andreas von Sankt Viktor in seinem *Heptateuchkommentar* 268-mal explizit auf jüdische Quellen (*Hebraeus dicit, in hebraeo habet*); er kennt neben dem Midrasch Rabba auch den Talmud, Raschi und Raschbam. Oft nimmt er die jüdischen Quellen via Hugo auf. Speziell zu Gen 37,35 notiert Berndt, *Interprétations*, 215: „In infernum. In hebraeo: ‚in foueam‘, ‚in sepulchrum‘. SJ [source juive]: cf. Rashi [...] – Ce verset est important dans la polémique judéo-chrétienne. André accepte la version hébraïque de *she'olab* traduit par le latin *fouea, sepulchrum*.“ Dies zeigt, dass Andreas von Sankt Viktor gegen christliche Traditionen sich jüdischen Auslegungen anschließen kann.

Stützhypothese der Brüderthese ernsthaft berührt. In der Renaissance, der Reformation und im Barock wird die Zweiheit der beiden Völker als selbstverständlich vorausgesetzt.

Die Brüderthese ist dann nur zu halten, wenn die Zahl der Zwischenhändler entweder auf zwei erhöht wird (Midianiter und Ismaeliter) oder die Zweiheit der Völker auf andere Weise auf einen einzigen Zwischenhändler reduziert wird. Dies geschieht seit der Renaissance durch die Stützzannahme einer gemischten Handelskarawane, wie die Viktoriner sie ins Auge gefasst hatten.

Luthers älterer Zeitgenosse und Gegenspieler Kardinal Cajetan (1469–1534) verwendet dieses Denkmodell in seinem Genesiskommentar:

Beachte hier, dass nicht nur von Ismaeliten erzählt wird, sondern von einer Reisegesellschaft von Ismaeliten. Da waren nämlich Händler verschiedener Nationen gemeinsam unterwegs, jedoch wurde die ganze Gesellschaft beherrscht von den Ismaeliten, dergleichen kommt nämlich oft vor.⁴⁷

Zu Gen 37,26–28 notiert Cajetan:

Verbinde, kluger Leser, die Midianiter mit den Ismaeliten, wissend, dass Ismael und Midian Brüder waren, Söhne Abrahams, der eine aus Hagar, der andere aus Keturah, und du wirst sehen, dass Mose bei dieser Verhandlung „Midianiter“ und „Ismaeliter“ wie Synonyme gebraucht.⁴⁸

Martin Luther (1483–1546) wandelt insofern noch ganz in den Spuren der Väter, als er in Josef vor allem einen Typus Christi sieht, nicht zuletzt darin, dass er, wie Jesus von den Juden, von seinen Brüdern verkauft wurde. So sagt er 1523/24 in einer Predigt:

In hac persona pulchre Christus depingitur spiritualiter. Ioseph est Iesus Christus. Sicut dem Ioseph ghet cum fratribus, ita Christo cum fratribus i. e. Iudaeis.⁴⁹

Und an anderer Stelle :

Ioseph figura Christi est. ... exiit a fratribus, venditur, servus fit in Aegypto.⁵⁰

In einer Predigt von 1526 formuliert Luther es so:

Hierher gehört Josef, der von den Brüdern verkauft und wegen einer Schlampe in den Kerker geworfen wurde. ... Deswegen [wegen der Vorzugsliebe des Vaters; D. B.] hassten ihn die anderen, bis sie ihn verkauften, d. h. die Juden hätten *annehmen* müssen, *wurden ihm feind*, lieferten ihn den Heiden aus zur Tötung, wurde gefangen genommen, d. h. Christus ist im Tode, bis *khompt er her fur* aus dem Kerker, wird angetan mit einem Gewande und einer Halskette, d. h. Christus kam aus dem Tode, legt das unsterbliche Leben an und die Halskette, d. h. er wird König

⁴⁷ Vbi nota, quod non soli Ismahelitae narrantur, sed comitatus Ismahelitarum. Erant enim diversarum nationum mercatores simul incedentes: sed universa societas dominabatur ab Ismahelitis: frequenter enim similia accidunt (*Th. Card. Caietani* in S. Scripturam Commentarii, Lyon 1639, 129).

⁴⁸ Iunge, prudens lector, Midianitas cum Ismahelitis; sciens quod Ismahel & Midian fuerunt fratres, filij Abrahae, alter ex Hagar, alter ex Cetura: & videbis Mosen tamquam synonymis vti in hac negotiatione Midianitis & Ismahelitis (Commentarii, 129).

⁴⁹ WA 14 (Weimar 1895), 468.

⁵⁰ WA 14, 478.

und ernährt nicht nur Ägypten, sondern die ganze Welt, indem er sie mit seinem Evangelium tröstet.⁵¹

In seinen Genesisvorlesungen der Jahre 1535–1545 kommt Luther auch auf die Midianiterfrage zu sprechen. Luther kennt die jüdische These, Midianiter und Ismaeliter seien verschiedene Größen, Josef sei in einem Serienhandel von seinen Brüdern den Midianitern, von diesen den Ismaelitern und von diesen schließlich nach Ägypten verkauft worden.⁵² Luther will das nicht ausschließen, meint aber dann doch:

Mose nennt sie durcheinander einmal Midianiter, einmal Ismaeliter. Ich glaube, dass das eine einzige Gesellschaft war, die mit zwei Namen genannt wurde, wie das bei Geschäften zu geschehen pflegt.⁵³

Luther denkt wie Cajetan an eine gemischte Handelsgesellschaft, freilich aus zwei verschiedenen Völkern.

Auf ganz andere Weise gelingt es dem Genfer Reformator Johannes Calvin (1509–1564), einerseits die im hebräischen Bibeltext gegebene Doppelheit der Größen „Midianiter“ und „Ismaeliter“ ernst zu nehmen und sie andererseits dann doch wieder auf die traditionelle Einzahl der Zwischenhändlergruppe zu reduzieren. Calvin vermutet in seinem Genesiskommentar (zu 37,21) zunächst, Ruben habe nur deswegen Josef retten wollen, weil er hoffte, dadurch aus des Vaters Ungnade herauszukommen, in die er wegen der Sache mit Bilha geraten war (Gen 35,22).⁵⁴ Zur Frage, ob Ismaeliter und Midianiter dieselben seien, meint er:

Einige glauben, Josef sei am selben Ort zweimal verkauft worden. Es ist nämlich sicher, da Midian ein Sohn Abrahams aus Ketura war, dass seine Söhne von den Söhnen Isaels verschieden sind. Und Mose hat nicht grundlos verschiedene Namen gesetzt. Ich meinerseits interpretiere das so, dass Josef für jedermann zum Verkauf ausgestellt war. Als aber der Kauf von den Midianitern nicht getätigt wurde, ist er den Ismaelitern verkauft worden.⁵⁵

Calvins Lösung ist intelligent, kollidiert freilich mit Gen 37,36, wo die Midianiter als Verkäufer erscheinen. Bei diesem Vers sagt Calvin nichts mehr

⁵¹ Huc Ioseph pertinet, qui venditus a fratribus et coniectus in carcerem propter meretricem ... Inde alii odio habuerunt eum, donec venderent i. e. Iudei debuissent an nhemen, wurden ihm feind, tradiderunt eum gentibus occidendum, est captus i. e. Christus in morte, donec khompt er her fur ex carcere et induatur stola et torquibus, i.e. Christus venit ex morte, induit immortalem vitam et torquem, i. e. fit rex et pascit non solum Aegyptum, sed totum mundum suo Evangelio consolans (WA 20 [1898], 354). Ebd. 362: „Joseph in Egypten, wie Gen. am 41. geschriben stehet, ist auch gewesen eine figur Christi. denn Joseph wird von seinen eigenen brüdern vorkaufft.“

⁵² Siehe unten zu *Raschi*.

⁵³ Moses promiscue alias Midianitas, alias Ismaelitas nominat. Ego existimo unam fuisse societatem duobus nominibus appellatam, ut solet fieri in negociationibus (WA 44 [1915], 290).

⁵⁴ Incertum an quaesierit, qua rediret cum patre in gratiam [...] probabilis est illa, quam dixi, coniectura, vitam fratris putasse idoneam mercedem qua sibi reconciliaret patris animum (CR 51, 486).

⁵⁵ Putant aliqui Ioseph eodem loco bis fuisse venditum. Certum enim est, quum Abrahae fuerit filius Madian ex Cetura, distinctos fuisse eius filios a filiis Ismael: et Moses non temere diversa nomina posuit. Sed ego ita interpretor, venalem quibuslibet expositum fuisse Ioseph. Quum vero a Madianitis neglecta fuisset emptio, fuisse Ismaelitis venditum (ebd.).

zur Sache. Rubens Abwesenheit bei dem Verkauf durch die Brüder schließt Calvin aus Gen 37,30:

Hieraus kann man schließen, dass Ruben, unter dem Vorwand irgendeines Geschäfts, heimlich sich von den Brüdern davongeschlichen hat, um, ohne dass irgendeiner etwas wüsste, den Bruder aus der Zisterne herauszuholen und dem Vater zurückzubringen, dass er also damals zu der Zeit, da Josef verkauft wurde, nicht dabei war.⁵⁶

Ein Unterschied zwischen Calvin und Luther springt ins Auge: Calvin bleibt bei der Auslegung von Gen 37 ausschließlich beim alttestamentlichen Text und hebt überhaupt nicht auf die Typologie ab, die für Luther dagegen den eigentlichen und hauptsächlichen Sinn der ganzen Szene ausmacht. Es scheint fast, als ob diese für den Wittenberger nur insofern belangvoll sei, als sie „Christum treibet“.

Auch die Barockautoren aus dem Jesuitenorden kennen diese Denkfigur der binationalen Karawane. Cornelius a Lapide (1567–1637) verwendet dasselbe Denkmodell aus seiner niederländischen Erfahrungswelt, wenn er zum Stichwort „Ismaelitis“ kommentiert:

Kurz zuvor hat Mose diese Händler „Midianiter“ genannt, entweder weil sie in Midian wohnten, obwohl sie aus der Nachkommenschaft Ismaels stammten, oder eher noch, weil sie teils Ismaeliter, teils Midianiter waren. So pflegen nämlich die flämischen und französischen Händler gemeinsam zu den Märkten aufzubrechen. So schon Cajetanus und Pererius.⁵⁷

Jedenfalls teilt a Lapide mit Luther und der ganzen christlichen Tradition das typologische Verständnis der Szene:

Severian bemerkt, dass Juda passenderweise der Urheber des Verkaufs Josefs gewesen sei, da ja durch Judas Christus verkauft werden sollte, dessen Typus Josef ist.⁵⁸

Der Jesuitenexeget Juan de Mariana (1536–1624) kommentiert zu Gen 37,28:

In V. 25 werden sie [die Midianiter; D. B.] „Ismaeliter“ genannt. Ismael und Midian waren Brüder, Söhne Abrahams, ganz nah verwandt, und diese Karawane bestand aus beiden.⁵⁹

Zu den zwanzig Silberlingen bemerkt er nur: „Zehn weniger als Christus“.⁶⁰ Sein Ordensbruder Giovanni Stefano Menochio (1575–1655) schreibt zu Gen 37,28:

⁵⁶ Colligere hinc licet Ruben, simulato aliquo negotio, furtim elapsus esse a fratribus, ut insciis omnibus fratrem e cisterna eductum patri redderet, ideoque tunc abfuisse quo tempore venditus est Ioseph (ebd.).

⁵⁷ Paulo ante Moses vocavit mercatores hos Madianitas, vel quia habitabant in Madian, cum essent ex posteris Ismaelis; vel potius quia partim erant Ismaelitae, partim Madianitae. Sic enim mercatores Flandri & Galli simul ad nundinas proficisci solent. Ita Caietan. & Pererius (Commentaria in Pentateuchum Mosis, Antwerpen 1630, 271).

⁵⁸ Notat Severianus, apte auctorem venditionis Iosephi fuisse Iudam, quia per Iudam vendendus erat Christus, cuius typus est Ioseph (ebd.).

⁵⁹ Vers. 25. dicuntur Ismaelitae. Ismael & Madian fratres, filii Abrahae, confines et proximi, & ea caravana ex utrisque constabat (zit. nach Biblia Sacra cum selectissimis Litteralibus Commentariis, tom. I, Venedig 1747, 445).

⁶⁰ Viginti argenteis: Decem minus quam Christus (ebd. 446).

Die Midianiter waren mit den Ismaeliten in derselben Reisegesellschaft unterwegs; gemeinsam kauften sie Josef, und gemeinsam haben sie ihn verkauft. Wegen dieser Gemeinschaft nennt Mose sie bald Midianiter, bald Ismaeliter.⁶¹

Noch im 18. Jahrhundert argumentiert etwa der lothringische Benediktinerabt Augustin Calmet (1672–1757): „Diese Reisegruppe war sicher aus Arabern verschiedener Gegenden zusammengestellt.“⁶² Er spricht im Folgenden vom Verkauf Jesu Christi, „dessen hellstes Abbild der Verkauf Josefs ist“.⁶³

2.3 Zwischenergebnis: Hermeneutische Voraussetzungen und theologische Implikate der „Brüderthese“

Im Christentum herrschte von Anfang an und ausschließlich die „Brüderthese“. Lukas hatte sie vorgegeben. Die in Gen 37,28a dazwischentretenden Midianiter wurden durch eine Stützhypothese „entfernt“. Man identifizierte sie durchweg mit den in V. 27 genannten Ismaeliten. Bis ins Hochmittelalter gab hier Augustinus – er selbst ganz auf der Linie der Septuaginta – die Richtung vor. Allerdings behandelten die Epigonen bereits als Tatsache, was beim Bischof von Hippo noch eine vorsichtige Frage war. Erst mit den Viktorinern, die Raschi und Raschbam kennen, scheint die Möglichkeit auf, dass die beiden Völker vielleicht doch verschieden sind. Sie werden zwar umgehend zu einer einzigen Zwischenhändlerkarawane reduziert, aber die Midianiter sind wieder präsent.

Theologisch wurde der nach der Brüderthese verstandene Verkauf Josefs im Christentum seit der Apostelgeschichte typologisch auf den Verkauf Christi durch Judas und „die Juden“ bezogen. Dabei haben, wenig überraschend, die mit dem Judasverrat verbundenen antijüdischen Untertöne auch in die Auslegung der Josefserzählung Einzug gehalten. So heißt es in einer Predigt des englischen Zisterzienserabtes Aelred von Rievaulx (1110–1167):

So ist der heilige Josef das Bild unseres Heilands ..., die von den andern gegen Josef ausgeübte Grausamkeit kündigt die Treulosigkeit der Juden an (sermo LXXI 8).⁶⁴

Und in sermo XV 15 führt er aus:

Fast alle Christen wissen, dass der heilige Josef ein Zeichen für unseren Herrn war und die Bedrängnisse, die er von seinen Brüdern erlitt, die Leiden bezeichneten, die unser Herr von den Juden erduldet.⁶⁵

⁶¹ Madianitae simul cum Ismaelitis in eodem comitatu proficiscebantur; hi simul emerunt Ioseph & simul vendiderunt. Propter hanc societatem Moses modo Madianitas, modo Ismaelitas vocat (ebd. 449).

⁶² Commentarius literalis in omnes libros Veteris Testamenti, tom. I., Würzburg 1789, 543.

⁶³ [...] venditione Iesu Christi, cuius non obscurum emblema est Iosephi venditio (ebd. 544).

⁶⁴ Siquidem sanctus Ioseph Saluatoris nostri typum gerebat [...]; ceterorum in Ioseph acta crudelitas Iudaeorum perfidiam praemonstrabat (CCCM 2B, 222).

⁶⁵ Paene omnes Christiani sciunt quod sanctus Ioseph significabat Dominum nostrum, et angustiae quas passus est a fratribus suis significabant passiones quas pertulit Dominus noster a Iudaeis (CCCM 2A, 124).

Obwohl die schon bei Lukas beginnende typologische Auslegung des Verkaufs Josefs in der Christentumsgeschichte auch mit judenfeindlichen Resentiments verbunden sein konnte, und obwohl die Midianiterthese bis ins 20. Jahrhundert nur bei einigen jüdischen Auslegern (und im Koran; s. u.) vertreten wurde, ist doch die Brüderthese selbst keine christliche Erfindung, sondern lag schon 300 v.Chr. der Septuaginta zu Grunde und kam so zu den einander fast zeitgenössischen Autoren Philo, Josephus und Lukas. Sie ist eine aus dem Judentum kommende und den Christen vorgegebene These. Sie konnte judenfeindlich gewendet werden, ist es aber von ihrem Ursprung her nicht.

Die der Brüderthese zu Grunde liegende Hermeneutik liest Gen 37,25–30 von 45,5 her so, dass Josefs rückblickende Rede zum Auslegungsmaßstab für das Geschehen in Gen 37 gemacht wird. Figurenrede und Erzählerbericht konnten noch nicht gegeneinander abgewogen werden, wie dies heute geschieht.

3. Alternative Deutungen: Jüdische und islamische Auslegung

3.1 Die jüdische Auslegungsgeschichte: Midrasch und mittelalterliche Rabbinen

Die jüdische Auslegungsgeschichte wird natürlich nicht von Lukas und der Typologie auf Christus hin geprägt. Sie geht auch in der Frage, wie sich der Verkauf Josefs abgespielt habe, sehr unterschiedliche Wege. Nach den hellenistischen Autoren Philo von Alexandrien und Flavius Josephus schreibt auch die hebräischsprachige jüdische Exegese den Verkauf Josefs sehr oft den Brüdern zu – freilich nicht ausnahmslos.

Der aus dem 5. Jahrhundert n.Chr. stammende Midrasch Bereschit Rabba sagt über die Brüder:

Ihr habt Rachels Sohn für 20 Silberlinge verkauft.⁶⁶

Es ist dem Midrasch nicht zu entnehmen, ob er – wie das hellenistische Judentum des Altertums, Philo und Josephus – Midianiter und Ismaeliter für ein einziges Volk hält oder nicht. Im Mittelalter jedenfalls breitet sich bei den jüdischen Gelehrten die Auffassung aus, dass die beiden Völker auseinanderzuhalten seien. Wie dann die Brüder, die Ismaeliter und die Midianiter beim Verkaufsgeschehen beteiligt sind, wird unterschiedlich entwickelt.

Rabbi Schmuël ben Jizchaq („Raschi“, 1040–1105) vertritt wie der Midrasch die Auffassung, die Brüder hätten Josef verkauft, nimmt aber Midianiter und Ismaeliter als zwei verschiedene Größen an. Seine Lösung ist originell. Zunächst bemerkt er zu den nach den Ismaelitern in Gen 37,28 eingeführten Midianitern:

⁶⁶ Übersetzt von A. Wünsche, Leipzig 1881, 415.

Da zogen midjanitische Männer vorüber, das war eine andere Karawane; und der Vers tut dir kund, dass er viele Male verkauft wurde. *Sie zogen*, die Söhne Jaakobs, *Josef aus der Grube und verkauften ihn den Jischmeelim*⁶⁷, und die Jischmeelim den Midjanim und die Midjanim den Mizrim⁶⁸.

Der von Raschi angenommene Serienverkauf hat mit Gen 37,36 keine Probleme („Die Midianiter aber verkauften Josef nach Ägypten an Potifar“). Wie er seine Deutung mit 39,1 vereinbart, sagt er nicht. Er muss wohl 39,1 („Josef hatte man nach Ägypten gebracht. Ein Hofbeamter des Pharaos, ein Ägypter namens Potifar, der Oberste der Leibwache, hatte ihn den Ismaeliten abgekauft, die ihn dorthin gebracht hatten“) als durch die Midianiter vermittelten Vorgang verstehen. Auf jeden Fall aber muss sich Raschi Ruben als beim Verkauf unbeteiligt, das heißt abwesend denken. Daher kommentiert er zu Gen 37,29:

Ruben kehrte zurück, er war bei seinem Verkauf nicht zugegen gewesen; denn sein Tag war gekommen gewesen, hinzugehen und seinen Vater zu bedienen. Andere Erklärung: Er war mit seinem Sack und seinem Fasten beschäftigt gewesen, weil er das Lager seines Vaters gestört hatte.⁶⁹

Raschis Enkel Rabbi Schmu'el ben Meir („Raschbam“, 1085–1158) teilt die Auffassung eines großen Teils auch der jüdischen Tradition nicht, dass die in Gen 37,28a eingeführten Midianiter in V. 28b nicht Subjekt seien, sondern die Brüder aus V. 27. Er kommentiert:

„Und vorüberkamen Männer, Midianiter“: Während sie noch saßen, um Brot zu essen und fern waren ein wenig von der Zisterne, um nicht über dem Blut zu essen, und warteten auf die Ismaeliter, die sie gesehen hatten, aber bevor die Ismaeliter ankamen, kamen vorbei Midianiter, andere Männer, auf dem Weg dort und sahen ihn in der Zisterne und zogen ihn heraus und verkauften ihn die Midianiter an die Ismaeliter, d. h., die Brüder wussten es nicht.⁷⁰

Raschbam macht sich dann selbst noch den Einwand, Josef werfe später selbst seinen Brüdern in Gen 45,5 vor, sie hätten ihn nach Ägypten verkauft. Den Einwand entkräftet er durch den Hinweis, dass ihr Tun ja bei dem Verkauf tatsächlich ursächlich geholfen habe. Abschließend erklärt er, in Gen 37,28 meine die Schrift mit ‚und vorbeikamen midjanitische Männer‘ (מקרה) ein zufälliges Vorbeikommen (ויעברו אנשים מדינים).

Raschbams Interpretation entspricht einer Deutung, die schon um 600 n. Chr. im Umlauf gewesen sein muss und im Koran ihren Niederschlag gefunden hat: Die Handelskarawane findet ohne Wissen der Brüder den jungen Josef in der Zisterne, zieht ihn heraus und verkauft ihn an die Ismaeliter. Das heißt: Der Verkaufsplan der Brüder scheitert, weil ihnen die zufällige

⁶⁷ ומשכו בני יעקב את יוסף מן הבור ומכרוהו לישמעאלים – zitiert nach Miqra'ot Gedolot, Sefer Chumasch Bereschit, New York o. J., 474.

⁶⁸ *Raschis Pentateuchkommentar*, eingeleitet und übersetzt von Rabbiner S. Bamberger, Basel 1994, 117. Bamberger fügt einen Verweis auf Midrasch Ber. rab. V. 21 ein.

⁶⁹ *Raschis Pentateuchkommentar*, 117. Raschi deutet hier ושב („er kehrte zurück“) im Sinne von „er kehrte um“, „er übte Umkehr“ (wegen der Sache mit Bilha Gen 35,22).

⁷⁰ *Raschbam*, zitiert nach: Miqra'ot Gedolot, Chumasch Sefer Bereschit, New York o. J., 475.

passierenden Midianiter zuvorkommen. Josefs rückblickender Vorwurf in Gen 45,5 trifft insofern das Richtige, als die Tat der Brüder ja durchaus mitursächlich gewesen war für den dann erfolgten Verkauf Josefs nach Ägypten. Raschbams Deutung, die alle Daten des hebräischen Textes ernst nehmen will, wird in der Moderne von Benno Jacob vertreten und neuerdings auch in den jüngsten Kommentaren von J. Ebach und I. Willi-Plein. Sie hat sich aber keineswegs sofort durchgesetzt – schon gar nicht im Christentum, wo der Wille zur Typologie sehr mächtig wirkte bis hin zu Thomas Mann, aber auch nicht im Judentum, wie Ibn Esra zeigt.

Der in Tudela in Spanien um 1092 geborene Abraham ben Meir ibn Esra (gest. 1167) bleibt bei der schon in der Septuaginta, bei Philo und Josephus belegten Deutung, die Ismaeliter seien mit den Midianitern identisch, und diesen hätten die Brüder Josef verkauft:

Und vorüberkamen an ihnen die Ismaeliter, die Händler, denn die Midianiter werden Ismaeliter genannt.⁷¹

Ibn Esra verweist zum Beweis auf die altbekannte Stelle in Ri 8. Es fällt auf, dass die jüdischen ebenso wie die christlichen Autoren des Altertums, Philo, Flavius Josephus, Ambrosius, Augustinus, Sulpicius Severus, Gregor, Chrysostomus und Ephräm der von der Septuaginta gelegten Spur folgen und die Midianiter mit den Ismaelitern identifizieren. Dagegen halten die Rabbinen des Mittelalters die beiden Gruppen auseinander, gleich welche Vorstellung sie sich vom Verkaufsvorgang machen: Raschi hält an der Brüderthese fest, trennt aber auch Ismaeliter und Midianiter. Er denkt an einen Serienverkauf (Brüder – Midianiter, Ismaeliter – Ägypter). Raschbam gibt die Brüderthese auf und geht zur Midianiterthese über. Demnach verkaufen die Midianiter Josef an die Ismaeliter ohne Wissen der Brüder.

Auch die Christen halten die Midianiter und die Ismaeliter nun für zwei verschiedene Größen. Sie halten aber alle an der Brüderthese fest und entwickeln nun verschiedene Strategien, um bei nun nicht mehr bestrittener Differenz der beiden Händlergruppen doch nur eine einzige Zwischenhändlergruppe zwischen die verkaufenden Brüder und die kaufenden Ägypter treten zu lassen. Calvin glaubt, die Midianiter hätten das Verkaufsangebot ausgeschlagen, und erst die Ismaeliter hätten zugegriffen. Cajetan hatte, vor Calvin, an eine gemischte Handelskarawane gedacht. So denken dann auch Luther, die Jesuitenexegeten des Barock und Calmet.

3.2 *Der Koran*

Die islamische Tradition, genauer: der Koran, ist an dieser Stelle deswegen von Belang, weil er bezeugt, dass schon 500 Jahre vor Raschbam die Auslegung der

⁷¹ *Ibn Esra* zu Gen 37,28: יקרואו ישמעאליים כי המדינים סחרים מידינים אנשים ויעברו אנשים מדינים סחרים mit Verweis auf Ri 8. Zitiert nach Miqra'ot Gedolot, Chumasch Sefer Bereschit, New York o. J., 474.

Geschichte nach der Midianiterthese bekannt gewesen sein muss. Mohammed hat, so scheint es, die Erzählung vom Verkauf Josefs nach einer Lesart empfangen, nach der nicht die Brüder Josef verkaufen, sondern eine Handelskarawane ihn zufällig findet und dann nach Ägypten verkauft (Sure 12: Josef).

Zunächst fassen die Brüder in Sure 12,8–10 den Plan, Josef zu beseitigen, indem sie ihn in einen Brunnen werfen:

⁸ Damals, als sie sprachen: „Wahrlich, Joseph und sein Bruder⁷² sind unserem Vater lieber als wir, wo wir doch eine Schar sind! Siehe, unser Vater ist in klarem Irrtum.

⁹ So tötet Joseph oder treibt ihn aus dem Lande, damit das Antlitz eures Vaters auf euch allein sich richtet und ihr hernach rechtschaffene Leute ⁷³ seid!“

¹⁰ Einer von ihnen sprach: „Tötet Joseph nicht! Werft ihn hinunter auf den Grund des Brunnens, damit ihn jemand von den Reisenden mit sich nehme – wenn ihr es tun wollt!“⁷⁴

Es ist hier nur einer der Brüder, wohl der biblische Ruben (Gen 37,22), der die direkte Tötung abwendet und den Vorschlag von Josefs Beseitigung im Brunnen unterbreitet. Dass er Josef habe zum Vater zurückbringen wollen, wird im Koran nicht gesagt. Allerdings rechnet er mit der Möglichkeit, dass Josef im Brunnen nicht ums Leben kommt, sondern von passierenden Karawanen, die den Brunnen natürlich nicht selten aufsuchen, gefunden wird, bevor er stirbt. In Sure 12,11–14 überreden die Brüder den Vater, ihnen Josef mitzugeben. In Sure 12,15–20 beseitigen sie ihn:

¹⁵ Als sie nun mit ihm fortgegangen und übereingekommen waren, ihn auf den Grund des Brunnens hinabzutun, da gaben wir ihm ein: „Gewiss wirst du ihnen diese Tat dereinst verkünden, ohne dass sie es merken.“

¹⁶ Am Abend kamen sie dann weinend zu ihrem Vater.

¹⁷ Sie sprachen: „Vater! Siehe, wir gingen und liefen um die Wette und ließen Joseph zurück bei unserer Habe, doch da hat ihn der Wolf gefressen. Du aber wirst uns nicht glauben – selbst dann, wenn wir die Wahrheit sprächen.“

¹⁸ Sein Hemd aber hatten sie mit falschem Blut versehen. Er sprach: „Nein, nein! Ihr habt euch etwas eingeredet. Da heißt es schön geduldig sein und Gott ob dessen anflehen, was ihr da berichtet.“

¹⁹ Da kamen Reisende, die schickten ihren Wasserträger, und der ließ seinen Eimer hinunter auf den Grund. Er sprach: „O frohe Botschaft, da ist ein junger Mann!“ Da verbargen sie ihn als Ware. Gott weiß, was sie tun.

²⁰ Dann verkauften sie ihn zu einem sehr geringen Preis, für abgezählte Dirhams; sie achteten ihn nur gering.

²¹ Der aus Ägypten, der ihn kaufte, sprach zu seiner Frau: „Mach seine Wohnstatt ehrenvoll! Vielleicht kann er uns ja noch nützlich sein, oder wir nehmen ihn als Sohn an.“

In der vom Koran überlieferten Fassung der Erzählung wird die Aktion der Brüder ganz klar getrennt von dem späteren Verkaufsvorgang. Die Brüder entledigen sich des ungeliebten Bruders, indem sie ihn in den Brunnen werfen und dann mit dem blutgetränkten Gewand zum Vater laufen, dem sie erzählen, ein Wolf habe Josef gerissen. Der aber glaubt ihnen nicht. Der im

⁷² Hier gilt, anders als in der Bibel, auch Benjamin als Jakobs Liebling.

⁷³ Das heißt, damit ihr dann in Jakobs Augen auch etwas getet.

⁷⁴ Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von *H. Bobzin* unter Mitarbeit von *K. Bobzin*, München 2010.

Brunnen zurückgelassene Josef wird später von Handelsreisenden zufällig entdeckt, die an dem Brunnen vorüberkommen und einen der Ihren beauftragen, Wasser zu schöpfen. Der lässt seinen Eimer hinunter und zieht zu seinem Erstaunen einen jungen Mann herauf. In dem erkennen die Händler sofort etwas, das zu Geld gemacht werden kann („Ware“). So verkaufen sie ihn für einen geringen Preis nach Ägypten.

Die koranische Fassung hält Josef für den Zufallsfund einer vorbeikommenden Händlerkarawane, wie der Masoretentext es nach der „Midianiterthese“ nahelegt und Raschbam es im Mittelalter vertreten wird. Freilich weiß die koranische Fassung von keinem voraufgehenden Verkaufsplan der Brüder angesichts einer Ismaeliterkarawane, wie ja auch überhaupt nur eine Händlergruppe involviert ist. Die Brüder sind hier nur auf Beseitigung aus. Angesichts der Tatsache, dass sowohl der Masoretentext als auch die Septuaginta von „Ismaelitern“ und „Midianitern“ sprechen und auch sämtliche Targumim einen Unterschied zwischen „Arabern“⁷⁵ und „Midianitern“ machen, ist es aber nicht wahrscheinlich, dass Mohammed noch Kenntnis von einer (hypothetischen) „Quellenschrift“ gehabt haben könnte, wie sie Scharbert⁷⁶ und Westermann postulieren⁷⁷. So fällt etwa Rubens Gang zur Zisterne, der für jene Fassung ja essenziell wäre, im Koran spurlos weg. Der Koran bringt insgesamt eine gegenüber der Bibel erheblich veränderte Josefserzählung.

4. Moderne Ausleger in Juden- und Christentum

Der deutsche Rabbiner Benno Jacob (1862–1945, gest. in London) vertrat als erster seit langem wieder die bei Raschbam belegte, sich aber schon in den Überlieferungen, die sich im Koran niederschlugen, zeigende Interpretation, nach der die Midianiter ohne Wissen der Brüder Joseph aus der Zisterne zogen und ihn an die Ismaeliter verkauften. B. Jacobs Genesiskommentar wurde von der christlichen Exegese vor 1945 überhaupt nicht beachtet, erfreut sich aber in den letzten Jahrzehnten hoher Aufmerksamkeit und Achtung. B. Jacob kommentiert zu Gen 37,28:

An dieser Stelle ist ein für das Verständnis der ganzen Josephsgeschichte verhängnisvoller Irrtum begangen worden, indem man auf 40₁₅ 45₄ f. fußend, von alters her (danach alle christlichen Kommentare [...]) annahm, die Brüder hätten Joseph verkauft. Das Richtige hat zuerst Raschb., danach SchLolli [...].

„Es waren midjanitische Männer“, also andere Leute als die Ismaeliter, „Kaufleute“, im Lande umherziehende Aufkäufer, nicht wie jene Waren nach dem Auslande verbringende Spediture und Exporteure [...], an der Zisterne „vorbeigekommen und sie“, also diese midjanitischen Männer, „zogen und brachten“, wohl durch seine Hilferufe

⁷⁵ Das babylonische Targum Onqelos spricht von Arabern (עֲרָבָי) ebenso wie das palästinische Tg Jeruschalmi I, dagegen sprechen die beiden palästinischen Targumim Jeruschalmi II und Neofiti von „Sarazenen“ (סַרְסַקִּין). Diese Targumim entstanden teilweise (mündlich) schon im 1. Jhdt. n.Chr., wenn nicht früher (in den Höhlen von Qumran fanden sich Targumim aus dem 2. Jhdt. v.Chr.), wurden aber erst ab dem 5. Jhdt. n.Chr. verschriftet. Die Verschriftung zog sich bis ins 8. Jhdt. hin.

⁷⁶ Vgl. Genesis, 240.

⁷⁷ Vgl. Genesis, 34.

herbeigelockt, „den Joseph aus der Grube“, und sie, also diese Midjaniter, denn ein anderes Subjekt ist inzwischen nicht eingetreten, „verkauften den Joseph für zwanzig (Sikel) Silber den“, vorhin genannten, „Ismaelitern, und sie“, diese Ismaeliter, die mit Kamelen versehen und auf solche Handelsreisen eingerichtet waren, „haben Joseph nach Ägypten gebracht“. Dies ist die unzweideutige Aussage des Textes, und man hat kein Recht, gegen ihn zu ימכרו oder schon zu ימשׁ יעל nach v. 27 fin. zurückgreifend, zwischenein die Brüder als Subjekt einzusetzen.⁷⁸

Zur rückblickenden Aussage Josefs gegenüber den Brüdern in Gen 45,5 schreibt Benno Jacob:

Joseph konnte wirklich glauben, daß die Midjaniter ihn im Auftrage der Brüder aus der Grube gezogen und an die Ismaeliter verkauft haben [...]. Auf alle Fälle waren sie die Urheber des Verkaufs, indem sie ihn in die Grube warfen, so daß er ein Gegenstand von Verkauf und Kauf werden konnte.⁷⁹

In der christlichen Exegese wurden B. Jacobs Argumente lange nicht rezipiert. Gerhard von Rad sieht interessanterweise sehr wohl, dass der Text sagt, die Midianiter hätten Josef an die Ismaeliter verkauft, möchte aber lieber von einer doppelten Version ausgehen. Nach der einen hätten tatsächlich die Midianiter Josef ohne Wissen der Brüder gestohlen und nach Ägypten verkauft. Nach der anderen aber hätten sehr wohl die Brüder Josef an die Ismaeliter verkauft. Die „Brüderthese“ ist damit „gerettet“.

Von V. 18 an bis zum Schluß des Kapitels ist die Handlung und das Gespräch der Brüder sehr unruhig und überladen und deshalb unübersichtlich erzählt. Zwei Brüder machen Vorschläge, um die anderen vor dem Äußersten zurückzuhalten, Juda und Ruben (in V. 21 ist statt Ruben Juda zu lesen, wenn man den Vers nicht einer anderen Quelle zuschreiben will); es treten mit einermal zwei Karawanen auf den Plan, die der Ismaeliter und der Midianiter (V. 25, 28). Soll man das so deuten, daß die Midianiter den Joseph an die Ismaeliter verkauft haben? Viel näher liegt die Annahme eines doppelten Erzählungsfadens. Nach dem einen (J) wurde Joseph von seinen Brüdern den Ismaelitern verkauft; nach dem anderen (E) in einem unbewachten Augenblick von den Midianitern aus der Zisterne gestohlen, wodurch Rubens Rettungsplan vereitelt wurde (V. 28a, 29–31).⁸⁰

Es ist erstaunlich, wie zäh man an der Brüderthese festhalten will, selbst um den Preis, dass man für die Durchführung der Teilungshypothesen den Text ändern muss. Gewiss, damals führte jede „Doppelung“ im Erzähltext sehr schnell zur Vermutung zweier Quellen. Tatsächlich trennt von Rad auch die Ruben-Juda-Rivalität in 42,37f. (Ruben schlägt Jakob vergeblich vor, Benjamin mitzusenden) und unmittelbar darauf 43,3–14 (Juda schlägt dasselbe erfolgreich vor) auf E (Gen 42) und J (Gen 43) auf.⁸¹ Dass der ständig erfolglose Ruben und der zunehmend erfolgreiche Juda, der in Gen 44 die Lösung herbeiführt, nicht einfach Doppelungen sind, sondern Komplemente, die einander brauchen, sieht er erstaunlicherweise nicht.

⁷⁸ Tora, 706.

⁷⁹ Ebd. 813.

⁸⁰ G. von Rad, Das erste Buch Mose. Genesis, Göttingen 1953, 309.

⁸¹ Vgl. ebd. 337.

Auch Westermann sieht eine Juda-Variante, nach der die Brüder an die Ismaeliter verkaufen, und eine Ruben-Variante, nach der die Midianiter Josef herausziehen.

Das Auftauchen der ismaelitischen Karawane gibt Juda (in der Variante ist er der älteste der Brüder) den Gedanken ein, den er seinen Brüdern vorschlägt (26–27).⁸²

28a.29.30 Ruben hatte vorgehabt, Joseph wieder aus der Zisterne herauszuholen, um ihn zu seinem Vater zurückzubringen (22). Während aber die Brüder beim Essen saßen (25), kamen midianitische Kaufleute, die zogen Joseph aus dem Brunnen ... Als dann Ruben nachher zum Brunnen kommt, war er leer.⁸³ ...

Sieht man die beiden Varianten, die Ruben-Variante und die Juda-Variante, nebeneinander, ist klar, daß es zwei verschiedene Darstellungen sind. Allein der Zug des Erschreckens Rubens, als er die Zisterne leer findet (29.30), ist mit der Variante von Juda und den ismaelitischen Kaufleuten nicht zu vereinen.⁸⁴

Beide Varianten aber hält er für unvereinbar, weil er nicht auf den Gedanken kommt, dass die Brüder mit dem Verkaufsbeschluss, den Juda ihnen vorgeschlagen hatte, scheitern könnten. Wenn man das nämlich annimmt, ist Rubens Schock erklärt, ohne dass er einen Spaziergang machen musste.

Westermann selbst sieht, dass die (angebliche) Variante keine Brüche verursacht:

Die hier eingefügte Variante (25b–27.28b) ist dem Zusammenhang glatt eingepaßt.⁸⁵

Ja, er weiß sogar, dass solche Doppelungen (wie Juda – Ruben) in der Josefs-erzählung üblich, eine Erzähltechnik sind:

Daß der Verfasser der Josepherzählung an dieser einen Stelle einen Abschnitt dessen, was zwischen Joseph und den Brüdern vor sich geht, in zwei Varianten schildert, ist auffällig. Der Erzähler gebraucht manchmal sein Prinzip der Doppelung zur Hervorhebung eines Motivs oder eines Schrittes in der Erzählung. Das kann auch hier seine Absicht sein.⁸⁶

So ist es von Westermann zu Ebach gar kein so weiter Schritt mehr.

Horst Seebass folgt in seinem Kommentar aus dem Jahr 2000 den Spuren der modernen Vorgänger und teilt die Szene auf zwei Erzählstränge auf:

Den V. 21f entsprechen erst wieder die V. 29f. Dazwischen liegt in V. 23–28 ein überfülltes, verwirrendes Stück vor (von Rad, 309), welches freilich die entscheidende Handlung enthält. ... Mit V. 25 beginnt eine neue Handlung. Die Brüder sahen eine Ismaelitenkarawane auf dem Weg nach Ägypten, die Juda, ohne auf Rubens Worte Bezug zu nehmen, zu dem Vorschlag veranlaßte, statt einer stets belastenden Tötung (Ez 24,7f; Hi 16,18), zumal des eigenen Bruders, den Sklavenhandel vorzusehen [...]. Schon waren die Brüder bereit (V. 27b), da kamen midianitische Händler ihnen zuvor, zogen Josef aus der Zisterne und verkauften ihn ihrerseits an die Ismaeliten (V. 28) [...]. Diese Darstellung ist zu verschachtelt, um zu überzeugen.⁸⁷

⁸² Genesis, 33.

⁸³ Ebd. 34.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd. 33.

⁸⁶ Ebd. 34.

⁸⁷ Genesis III. Josepshgeschichte (37,1–50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 23.

Dazu bemerkt Ebach treffend:

... stellt sich die Frage, wen und wovon sie „überzeugen“ sollte. Davon, wie es wirklich war? Das ist kaum die angemessene Ebene. Von einer einfach nachzuvollziehenden Abfolge mit klar aufeinander beziehbaren Rollen? Tatsächlich ist das Geschehen durchaus verwirrend dargestellt. Aber könnte es nicht die Absicht der Erzählung sein, das Geschehen so verwirrend darzustellen, wie es sich für die (literarischen) Akteure selbst darstellte?⁸⁸

Zu den verschiedenen Versuchen, die komplexe Erzählung in simplere Einzelteile zu zerlegen, kommentiert G. J. Wenham:

The relationship between the Midianites and the Ishmaelites in this story has been much discussed, and a wide variety of critical theories, glosses, multiple sources, and redactional changes have been invoked to explain the problem.⁸⁹

Wenham hält all das für zu hypothetisch und willkürlich. Entscheidet er sich also für die auch ihm erkennbare einfachste Lösung? Keineswegs!

Rather, it seems better to take Ishmaelites and Midianites as alternative designations of the same group of traders ... The alternative possibility that the Midianites pulled Joseph out of the pit and then sold him to the Ishmaelites though favored by many Jewish exegetes, seems less probable.⁹⁰

Die in der christlichen Tradition fest eingewurzelte Brüderthese mag er nicht aufgeben und ist dafür sogar bereit, die seit der Renaissance in Reformation und Barock aufgebene These von der Identität der beiden Völker wieder aufzunehmen.

5. Fazit: Hermeneutische und theologische Implikationen der Auslegungsgeschichte

Der hebräische Text der Erzählung vom Verkauf Josefs (Gen 37,25–30) führt in V. 28a neue Akteure ein, die Midianiter. Diese bleiben nicht untätige Statisten, sondern werden aktiv. Sie sind das Subjekt der folgenden Verben in V. 28b. Sie sind es also, die die Ausführung des Verkaufsplans der Brüder (V. 27) vereiteln, indem sie ihm selbst zuvorkommen. Sie verkaufen Josef an die Ismaeliter, ohne dass die Brüder dies bemerken. Deswegen findet Ruben, der für die Brüder zur Zisterne geht (V. 29), Josef nicht mehr, und weder er noch sonst einer der Brüder hat die geringste Ahnung, wo Josef verblieben ist. Diese Verwirrung der Figuren im Stück ist gewollt und soll als Wirkung an den Leser weitergegeben werden. In 37,36 wird dann der Weiterverkauf als Verkauf durch die Midianiter hinunter nach Ägypten beschrieben, während er in 39,1 als Ankauf von den Ismaelitern aus ägyptischer Perspektive dargestellt wird. Josefs Rückblicke in 40,15 („geraubt wurde ich aus Hebräerland“) beschreibt die Tatsachen, wie sie waren und sich Josef darstellten, ob er nun die Brüder als Räuber sieht oder die Midianiter. Josefs Rückblick in 45,5

⁸⁸ Genesis, 91.

⁸⁹ Genesis, 16–50, Dallas 1994, 354.

⁹⁰ Ebd. 355.

beschreibt seine perspektivische Sicht der Sache und ist erzählerisch insofern geschickt, als der Leser im Unterschied zu den Figuren im Stück weiß, dass Josef damit aufs Genaueste die Absicht der Brüder getroffen hat. Auch sachlich liegt er mit dieser an sich ungenauen Einschätzung des Vorgangs doch nicht falsch, waren sie doch ursächlich für den Serienverkauf, indem sie ihn in den Brunnen warfen, aus dem er geraubt wurde.

Es ist nun sehr früh im vorchristlichen Judentum die Auffassung aufgekommen, es seien die Brüder gewesen, die Josef an die Ismaeliter verkauft hätten (37,28b). Dahinter dürfte eine Hermeneutik stehen, die nicht, wie moderne Narratologie das tut, zwischen den untrüglichen Aussagen des allwissenden und unfehlbaren Erzählers einerseits und der immer perspektivischen Figurenrede unterscheiden konnte.

So wurde Josefs rückblickende Aussage in 45,5 beim Nennwert genommen und der Vorgang in Gen 37,25–30 von daher gedeutet. Für diese Sicht Benno Jacobs⁹¹ und I. Willi-Pleins⁹² spricht tatsächlich, dass Raschbam, der sich von der Brüderthese abwendet und die Midianiterthese vertritt, sich genau den Einwand von Gen 45,5 macht und diesen, und nur diesen, entkräftet.

Wenn nun also die Brüder die Verkäufer waren, das heißt in V. 28b die Brüder, die in V. 27 den Verkaufsplan hatten, diesen nun effektiv auch ausführen, dann müssen die Brüder aus V. 27 über die Midianiter in V. 28a hinweg in 28b wieder Subjekt sein. Das heißt aber, dass die Midianiter untätig bleiben und in sinnloser Weise in die Erzählung eingeführt worden sind. Man muss sie also aus dem Geschehen entfernen. Dies ist jahrtausendlang vor allem dadurch vorgenommen worden, dass man sie einfach mit den bereits erwähnten Ismaelitern identifizierte.

Dass dieser Gedanke hinter dem griechischen Übersetzungstext der Septuaginta steht, zeigt sich an den anaphorischen bestimmten Artikeln in V. 28 (καὶ παρεπορεύοντο οἱ ἄνθρωποι οἱ Μαδιηναῖοι οἱ ἔμποροι). Diese bereits in der Septuaginta belegte Interpretation des hebräischen Textes setzt sich nun im hellenistischen Judentum ohne Weiteres fort: bei Philo von Alexandrien, Flavius Josephus und Lukas im NT. Durch Lukas wurde diese Auslegung im Christentum kanonisch.

Die im vorchristlichen Judentum aufgekommene Brüderthese wird von den Christen nur geerbt. Lukas führt aber für das Christentum noch einen neuen, zusätzlichen Aspekt ein, nämlich die typologische Deutung des Schicksals Josefs auf das Geschick Jesu hin. Das Christentum wird von da an von dieser Deutung nicht mehr abgehen. Zu tief eingewurzelt ist der typologische Sinn der Szene, wie auf besonders eindrückliche Weise Thomas Manns Verarbeitung des Stoffes zeigt.

Allenfalls wird man in der Moderne, wo der Weg der Identifikation von Ismaelitern und Midianitern nicht mehr leicht gangbar ist, durch Quellen-

⁹¹ Vgl. Tora, 706.

⁹² Vgl. Aspekte, 311.

scheidung zwei Versionen herstellen. Man räumt dann eine Ruben-Version ein, nach der tatsächlich die Midianiter den Josef ohne Wissen der Brüder aus der Zisterne rauben, hält zugleich aber fest an einer Juda-Version, nach der die Brüder, wie geplant, Josef an die Ismaeliter verkaufen. Die Brüderthese wird nicht einfach aufgegeben.

Außerhalb des Christentums ist immer wieder die andere Deutung greifbar, die im Altertum der Koran, im Mittelalter Raschbam und in der Neuzeit zunächst Benno Jacob und neuerdings sogar christlicherseits I. Willi-Plein und J. Ebach vertreten. Demnach haben die Midianiter Josef ohne Wissen der Brüder gestohlen und an die Ismaeliter weiterverkauft. Raschbam macht sich ausdrücklich den Einwand, Josef habe doch rückblickend (45,5) die Brüder beschuldigt. Er hat noch nicht die Mittel moderner Narratologie, um die Figurenrede gegen die Erzählerrede abzuwägen, sondern behilft sich mit der Auskunft, dass Josef in der Sache insofern Recht hat, als die Brüder ja tatsächlich ursächlich waren für den Serienverkauf Josefs. Benno Jacob kann bereits die Figurenperspektive anführen.

Die neutestamentliche Deutung des Vorgangs durch Lukas fußt auf der Septuaginta und einer damals vielleicht nicht nur im hellenistischen Judentum verbreiteten Interpretation des Textes. In den hebräischen Text sollte man sie nicht eintragen.

Wie können nun bei „kanonischer Lektüre“ Gen 37 (hebr.) und Apg 7 miteinander vereinbart werden? Es ist klar, dass Lukas mit der Septuaginta die Brüderthese vertritt.

Ganz generell hat ja die christliche Bibel kein Problem mit dem Nebeneinander verschiedener Darstellungen desselben Vorgangs, wie nicht nur die vier Evangelien zeigen, sondern schon im Alten Testament die Königsbücher und die Chroniken, die beiden Makkabäerbücher, ja überhaupt die Septuaginta neben dem hebräischen (Masoreten-)Text.⁹³ Die verschiedenen Erzählperspektiven erlauben ja gerade die Deutungsp pluralität, die der Bibel schon intern eignet. Die neutestamentlichen Autoren ziehen je nach Bedarf den hebräischen Text, die Septuaginta oder auch targumische Lesarten des Alten Testaments heran.⁹⁴

Das ist auch den Kirchenvätern schon klar gewesen. Augustinus schreibt in *De Civ. Dei*:

⁹³ Augustinus, *De Civ. Dei* XVIII 43 (herausgegeben von Dombart/Kalb, 323): quidquid est in Hebraeis codicibus et non est apud interpretes septuaginta, noluit ea per istos, sed per illos prophetas Dei Spiritus dicere. Quidquid vero est apud Septuaginta, in Hebraeis autem codicibus non est, per istos ea maluit quam per illos idem Spiritus dicere, sic ostendens utrosque fuisse prophetas. In XVIII 44 bringt er dann das Beispiel Jonas, der nach MT zu den Niniviten sagt: „Noch vierzig Tage, dann ist Ninive zerstört“ (Jon 3,4), nach der LXX aber „noch drei Tage“. Verschiedene Schriftsinne erlauben das Nebeneinander.

⁹⁴ Vgl. Abraham und seine Kinder im Johannesprolog. Zur Vielgestaltigkeit des alttestamentlichen Textes bei Johannes, in: *D. Böhler/I. Himbaza/Ph. Hugo* (Hgg.), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, Fribourg/Göttingen 2005, 15–29.

Daher folgte auch ich auf meine Weise den Spuren der Apostel, die ja auch aus beiden, dem hebräischen Text wie der Septuaginta Prophetenbelege zitierten, und hielt es für richtig, beide Autoritäten heranzuziehen, sind die beiden doch eine einzige, und zwar die göttliche.⁹⁵

Was also macht Lukas aus dem alttestamentlichen Text? Mehr noch als die Septuaginta, ja auch der hebräische Erzähltext in Gen 37,36; 39,1 und 45,5, verkürzt Lukas den Zwischenhandel: Er spricht nur von den Brüdern als Verkäufern und von Ägypten als dem Endabnehmer. Nun ist aber Apg 7,9 Figurenrede im Munde des Stephanus, das heißt perspektivisch zurechtlegende Darstellung⁹⁶, ebenso wie Gen 45,5 im Munde Josefs. Vor allem aber will der lukanische Stephanus den Verkauf Josefs zu einem Modell für die Behandlung Jesu und des Stephanus selbst machen. Dazu reduziert er den Vorgang unter Auslassung aller Zwischenhändler auf die Brüder als Erstverursacher des Verkaufs (wie in Gen 45,5) und die Ägypter als Käufer. Natürlich waren in den Augen des Lukas (und der Septuaginta, der er folgt) die Brüder direkter am Verkauf beteiligt als in der hebräischen Erzählung.

Das ändert aber nichts daran, dass auch der hebräische Text sich noch für die lukanische Typologie eignet – zumal wenn man das oben genannte Prinzip des Chrysostomus heranzieht, dass der *typus* ja geringer sein muss als die *veritas*. So könnte der lukanische Stephanus seine Ausführungen sogar auf den hebräischen Genesistext stützen. Umgekehrt aber sollte man nicht Apg 7 oder (Gen 45,5) in die Erzählung von Gen 37 eintragen: Die Stützhypothesen, die die Brüderthese verlangt, sind zu zahlreich und unwahrscheinlich, als dass die Brüderthese plausibel sein könnte. Raschbam, Benno Jacob, Ina Willi-Plein und Jürgen Ebach haben Recht, dass sie sie aufgeben.

Summary

The Hebrew text of the story how Joseph was sold to Egypt (Gen 37) seems to make the Midianites sell him to the Ishmaelites without the brothers' knowing. Pre-Christian Judaism, however, already made the brothers sell him, identifying the Midianites with the Ishmaelites (LXX, Philo, Josephus, NT). Luke makes this understanding canonical for Christians and reads the story typologically. Modern exegetes tended to separate two layers: in the Reuben-version the Midianites would steal Joseph, in the Judah-version the brothers would sell the boy to the Ishmaelites. The interpretation according

⁹⁵ *Augustinus*, De Civ. Dei, XVIII 44 (herausgegeben von *Dombart/Kalb*, 324 f.): Unde etiam ego pro meo modulo vestigia sequens apostolorum, quia et ipsi ex utrisque, id est ex Hebraeis et ex Septuaginta, testimonia prophetica posuerunt, utraque auctoritate utendum putavi, quoniam utraque una atque divina est.

⁹⁶ Lukas selbst arbeitet mit dem Mittel von Wiederholung und Variation, wenn er die „Bekehrung Pauli“ in Apg 9 als untrüglichen Erzählerbericht bringt, sie später aber in Apg 22 und 26 noch zweimal von Paulus selbst in perspektivischer Figurenrede nacherzählen lässt – mit erheblichen Variationen von hermeneutischer und theologischer Bedeutung.

WER VERKAUFTE JOSEF?

to which the traders stole Joseph has been kept by the Koran and some Jewish exegetes. The most recent German speaking commentaries follow this line. The article pursues the story of interpretation in Judaism, Christianity and Islam through the centuries and clarifies the hermeneutical presuppositions and theological consequences of the two readings.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles

VON STEPHAN HERZBERG

Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen (*actiones intrinsece malae*) – also von denjenigen Handlungen, die schon als das, *was* sie (auf Grund ihres intendierten Handlungsobjekts¹) sind, schlecht sind, das heißt, für deren moralische Beurteilung weitere Absichten, Folgen und Umstände keine Rolle mehr spielen, weil ihre moralische Qualität schon fixiert ist – und von den ihnen korrespondierenden absoluten Verbotsnormen ist ein zentraler Bestandteil der katholischen Moraltheologie.² Es bildet gleichsam das Rückgrat der kirchlichen Lehrverkündigung im Bereich der Moral, insbesondere im Pontifikat Johannes Pauls II.³ Gegenstand des vorliegenden Beitrags ist eine genaue Analyse des für dieses Lehrstück einschlägigen Textes in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (EN II 6, 1107a8–27). Im ersten Teil setze ich mich kritisch mit einer einflussreichen Interpretation dieses Abschnitts auseinander, nach der diese Verbotsnormen lediglich als tautologische Aussagen zu verstehen sind. Im zweiten, zentralen Teil entwickle ich eine alternative Interpretation, mit der gezeigt werden soll, dass Aristoteles mit guten Gründen als früher Traditionszeuge des *intrinsece malum* angesehen

¹ Vgl. M. Rbonheimer, Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin 2001, 304, 320; E. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i. Br. 2007, 452–457.

² Nach G. E. M. Anscombe ist „ein hervorstechendes Merkmal“ der jüdisch-christlichen Ethik das Verbot bestimmter Dinge „völlig unabhängig von ihren Folgen, [...] einfach weil sie als eine Handlung dieser-oder-jener Art beschrieben werden können“ (Die Moralphilosophie der Moderne, in: *Dies.*, Aufsätze. Herausgegeben und aus dem Englischen übersetzt von K. Nieswandt/U. Hlobil, Frankfurt am Main 2014, 142–170, hier: 157). Aus der umfangreichen Literatur zu diesem Lehrstück seien hier nur einige wichtige Titel exemplarisch genannt. Zur Geschichte des Lehrstücks vgl. S. Pinckaers, Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion, Fribourg/Paris 1995. Zu Thomas von Aquin vgl. J. F. Nedek, Intrinsically Evil Acts. An Historical Study of the Mind of St. Thomas, in: *Thom.* 43 (1979) 385–413; *ders.*, Intrinsically Evil Acts. The Emergence of Doctrine, in: *RTHAM* 50 (1983) 191–226. Zur neuscholastischen Rezeption vgl. G. Stanke, Die Lehre von den „Quellen der Moralität“. Darstellung und Diskussionen der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, Regensburg 1984, I. Teil. Zur neueren Debatte vgl. J. Finnis, Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth, Washington D. C. 1991.

³ Vgl. vor allem nachsynodales Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et Paenitentia“ Nr. 17; „Katechismus der Katholischen Kirche“ Nr. 1756, 1761; Enzyklika „Veritatis Splendor“ Nr. 52, 80–83, 95–97. Eine „verwandelnde Wiederaneignung“ dieses Lehrstücks, die (gemäß einer Zweistufigkeit des Naturrechts) den Bereich der in sich schlechten Handlungen auf die erste Stufe einer naturrechtlichen Minimalakzeptation einer universalen Vernunftethik zurücknimmt und von spezifisch hochethischen Weisungen absetzt, entwickelt E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 197–232. Vgl. auch *ders.*, Grundlegung der Ethik, 374 f., 397–399, 445: „Der Bereich der in sich schlechten Handlungen, die an das erinnern, was man niemals tun darf, betrifft vor allem den unhintergehbaren Schutzraum der menschlichen Person, die Achtung vor ihrer sittlichen Selbstbestimmung und die Fragen elementarer Gerechtigkeit unter den Menschen.“

hen werden kann.⁴ Abschließend wird kurz angedeutet, welche Relevanz dieses Lehrstück für unser Verständnis der aristotelischen Ethik im Ganzen hat.

1. Kategorische Verbotsnormen als bloße Tautologien?

[i] Aber nicht jede Handlung und auch nicht jeder Affekt lässt die Mitte zu: Einige (Handlungen und Affekte) nämlich sind auf eine Weise benannt worden, in der sie unmittelbar (εὐθὺς) mit der Schlechtigkeit verbunden sind (συνειλημμένα μετὰ τῆς φαυλότητος)⁵, wie zum Beispiel Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid, und bei den Handlungen Ehebruch, Diebstahl, Mord. Denn all diese und andere (Dinge) solcher Art (καὶ τὰ τοιαῦτα⁶) werden so bezeichnet (λέγεται⁷), weil sie selbst schlecht sind (τῷ αὐτῷ φαῦλα εἶναι), und nicht ihr Übermaß oder ihr Mangel. Es ist also nicht möglich, jemals im Bereich dieser Affekte und Handlungen das Richtige zu treffen (οὐδέποτε περὶ αὐτὰ κατορθοῦν), sondern man kann sich hier immer nur verfehlen (αἰεὶ ἁμαρτάνειν). Auch besteht ‚gut‘ oder ‚nicht gut‘ in Bezug auf Dinge solcher Art (περὶ τὰ τοιαῦτα) nicht darin, (etwa) Ehebruch zu begehen mit wem man soll und wann (man soll) und wie (man soll), sondern schlechthin etwas von diesen Dingen zu tun ist falsch. [ii] Ähnlich verhält es sich, wenn man erwarten würde, dass es eine Mitte, ein Übermaß und einen Mangel bei der ungerechten, feigen oder unmäßigen Handlung gibt. Denn so gäbe es ja eine Mitte bei Übermaß und Mangel, ein Übermaß des Übermaßes und einen Mangel des Mangels. Doch wie es bei der Besonnenheit und der Tapferkeit nicht Übermaß und Mangel gibt, weil das Mittlere in gewissem Sinn ein Extrem ist, so gibt es auch bei den genannten Handlungen keine Mitte, auch nicht Übermaß und Mangel, sondern wie immer man sie tut, verfehlt man sich (ὡς ἂν πρῶτηται ἁμαρτάνεται). Es gibt weder eine Mitte bei Übermaß und Mangel noch Übermaß und Mangel bei der Mitte.⁸

Das vorliegende Textstück wurde von einigen der älteren Kommentatoren und Interpreten des letzten Jahrhunderts zwar durchaus erläutert,⁹ nicht aber im Hinblick auf seine mögliche Relevanz für Aristoteles' Ethikkonzeption

⁴ Nach Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde*, 199, stellt „die Rede von den in sich schlechten Handlungen keinesfalls eine kirchliche Sonderlehre abseits der Entwicklung des moralphilosophischen Denkens“ dar, sondern gehört „zum gemeinsamen Traditionsbestand aller Spielarten einer nicht-utilitaristischen Ethik von *Aristoteles* über *Augustinus* und *Thomas von Aquin* bis hinauf zu *Kant* und den gegenwärtigen Vertretern einer deontologischen Moralbegründung“. Vgl. auch *E. Schockenhoff*, *Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit? Zum Standort der Moraltheologie*, in: *ThG1* 87 (1997) 590–625, hier: 599–604. Ich stimme mit Schockenhoff darin überein, dass eine Interpretation der in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles möglich ist, die in den entsprechenden Verbotsnormen mehr sieht als bloße analytische Urteile. Diese Interpretationsoption soll im vorliegenden Beitrag durch eine genauere und auch andere Texte umfassende Interpretation abgestützt und als die bessere Interpretation erwiesen werden.

⁵ Ich orientiere mich hier an der Übersetzung in *Broadie/Rowe* („for in some cases they have been named in such a way that they are combined with badness from the start“).

⁶ Vgl. LSJ, s. v. τοιοῦτος: „of such kind, nature or quality“.

⁷ Hier folge ich *Bywater*, der mit der Mehrzahl der Handschriften (vor allem mit der ältesten und besten Handschrift, dem codex K^b, wie auch mit dem codex L^b und Γ, der *versio latina antiqua*) λέγεται liest (vgl. auch *Broadie/Rowe*: „for all these, and others like them, owe their names to the fact that they themselves – not excessive versions of them, or deficient ones – are bad“; vgl. auch die Übersetzung von *Wolf*). *Bekker* und *Susemihl* dagegen lesen mit dem codex M^b ψέγεται („All diese und ähnliche Dinge werden ja deshalb getadelt ...“ [*Dirlmeier*]; vgl. auch die Übersetzungen von *Gigon*, *Rolfes*). Wie ich unten zu zeigen versuche, sprechen gute Gründe dafür, am λέγεται festzuhalten. Hierzu allgemein *I. Bywater*, *Contributions to the Textual Criticism of Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 1892.

⁸ EN II 6, 1107a8–27.

⁹ Vgl. *W. D. Ross*, *Aristotle*, London (1923) ⁵1949, 196; *H. H. Joachim*, *Aristotle. The Nico-*

im Besonderen und für eine eudaimonistische Strebensethik im Allgemeinen untersucht. Die depotenzierende, rein ‚logische‘ oder ‚analytische‘ Interpretation von William F. Hardie mag ihren Teil dazu beigetragen haben.¹⁰ Was ist deren Pointe? Aristoteles, so lässt sich der oben angeführte Abschnitt erst einmal erläutern, weist uns in dieser Passage darauf hin, dass einige Begriffswörter unserer Moralsprache, wie etwa „Schadenfreude“, „Schamlosigkeit“, „Neid“ sowie „Ehebruch“, „Diebstahl“, „Mord“, gerade nicht eine moralisch neutrale Affekt- oder Handlungsmaterie¹¹ bezeichnen, sondern schon bestimmte Affekt- und Handlungstypen¹², die in ihrer moralischen Qualität eindeutig als schlecht bestimmt sind; sie sind, wie Aristoteles, einen Terminus seines Hylemorphismus aufgreifend (συνειλημμένον)¹³, sagt, mit der Schlechtigkeit zusammengefügt.¹⁴ Das bedeutet gemäß Aristoteles, dass diese schon als solche ein Übermaß oder einen Mangel darstellen; die für die Tugend wesentliche Mitte (μεσότης)¹⁵, die in der richtigen kognitiven Bestimmung und praktischen Erfüllung unterschiedlicher normativer Gesichtspunkte liegt¹⁶, ist bei diesen Handlungen bereits verfehlt, sie entsprechen nicht der

machean Ethics, Oxford 1951, 90 f.; J. D. Monan, *Moral Knowledge and its Methodology* in Aristotle, Oxford 1968, 87 f.

¹⁰ Vgl. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford 1968, 137 f.: „he is making a purely logical point which arises from the fact that certain words are used to name not ranges of action or passion but determinations within a range with the implication, as part of the meaning of the word, that they are excessive or defective, and therefore wrong. Thus envy is never right and proper because ‚envy‘ conveys that it is wrong and improper. Again it does not make sense to ask when murder is right because to call a killing ‚murder‘ is to say that it is wrong [...] In our vocabulary for referring to actions and passions there are words which name misformations; and, in such cases, there is no sense in asking what is the right formation of the object named. This, and no more than this, is what Aristotle means when he says that ‚not every action nor every passion admits a mean“.

¹¹ Zu den verschiedenen Affekt- und Handlungsbereichen (zum Beispiel Umgang mit Geld, gefährliche Situationen im Kampf), die von Aristoteles jeweils als Kontinuum unterschiedlicher affektiver Reaktionen beziehungsweise Handlungsweisen zwischen zwei entgegengesetzten Polen verstanden werden, vgl. EN II 7; III 9, 1115a5.

¹² Im Folgenden werde ich mich nur auf Handlungen konzentrieren.

¹³ Vgl. Met. VI 1, 1025b32; VII 10, 1035a25 f.

¹⁴ Vgl. zu diesem Punkt auch Joachim, *Nicomachean Ethics*, 91: „There are some πάθη and πράξεις, the very name of which shows that badness is included in them.‘ Some things, popularly regarded as mere πάθη or πράξεις (as mere materials of action), are really formed πάθη, formed πράξεις: i.e. conduct already characterized as morally bad. The moment you name them you are expressing by the name not bare material but material formed and wrongly formed [...] No doubt what he means is that the things which are called by the name of the πάθος or πράξις are in fact συνειλημμένα: conjoint inclusive composites, including the form.“

¹⁵ Vgl. EN II 6, 1107a6 f.

¹⁶ Dass die für die Tugend wesentliche Mitte nicht in einem schlicht quantitativen Sinn zu verstehen ist, wie es sich erst einmal durch die Analogien im Bereich der körperlichen Kraft und der Gesundheit nahelegt, zeigt sich darin, dass Aristoteles diesen Begriff mit einem Ensemble von δεῖ-Parametern erläutert. Das Mittlere und Beste, das das Wesen der Tugend ausmacht, besteht darin, Affekte und Begierden zu haben (und Gleiches gilt auch für Handlungen), „wann man soll (ὅτε δεῖ), bei welchen Anlässen (ἐφ' οἷς) und welchen Menschen gegenüber (πρὸς οὓς), zu welchem Zweck (οὐ ἕνεκα) und wie man soll (ὡς δεῖ)“ (EN II 5, 1106b21 f.; vgl. auch II 2, 1104b22–26; II 9, 1109a28, 1109b15 f.; III 10, 1115b15 f.; III 15, 1119b17; IV 2, 1120b29). Die für die Tugend wesentliche Mitte liegt also genau in der Bestimmung und Erfüllung dieser verschiedenen Parameter. Sie erklären, was es in Bezug auf einen bestimmten Situationstyp und im Hinblick auf eine bestimmte Tugend (mit ihrem allgemeinen normativen Gehalt) bedeutet, weder zu viel noch zu

Vernunftnorm.¹⁷ Die sie bezeichnenden Begriffswörter implizieren daher ein moralisches Falschsein, das heißt, sie enthalten schon immer ein moralisches Unwerturteil über die von ihnen bezeichneten Handlungstypen.¹⁸ Die entscheidende Frage lautet, ob das entsprechende Verbotsurteil (zum Beispiel, dass Ehebruch kategorisch verboten ist) eine bloße Tautologie darstellt oder nicht. Ersteres ist dann der Fall, wenn der jeweilige Handlungstyp schon durch sein sittliches Falschsein definiert ist *und* die deskriptive Komponente dieses Begriffsworts unterbestimmt, das heißt nicht hinreichend spezifiziert ist. Wenn etwa „Ehebruch“ nichts anderes bedeutet als „sittlich falscher“ oder „sittlich unerlaubter Geschlechtsverkehr“¹⁹, dann ist das Urteil „Ehebruch ist immer verfehlt“ (vgl. 1107a15: ἀεὶ ἄμαρτάνειν) oder „Ehebruch ist niemals erlaubt“ ein auf Grund der Bedeutung von „Ehebruch“ analytisch wahrer Satz, der aber als solcher für die Ethik uninteressant ist. Aristoteles würde, mit Hardie gesprochen, ein ‚rein logisches‘ Argument formulieren, indem er uns darauf hinweist, dass manche Wörter unserer Moralsprache bereits Fehlformationen bezeichnen; sie sind schon auf Grund ihrer Definition niemals erlaubt. Wegen dieser Fehlformtheit stellen die von ihnen bezeichneten Handlungstypen auch keine Ausnahmen von der Mesoteslehre dar.

Eine Konsequenz dieser Interpretation ist, dass solche tautologischen Urteile für die konkrete moralische Bewertung sowie für die Handlungsorientierung nutzlos, also ‚inoperabel‘ sind, da nicht klar ist, „was in einem gegebenen Fall als Mord, Diebstahl oder Ehebruch zu gelten hat“²⁰. Genauer: Es ist offen, welche *deskriptiven* Merkmale es genau sind, die eine Tötungshandlung, eine Wegnahme von Gegenständen oder einen Beischlaf zu einer jeweils sittlich falschen oder unerlaubten Handlung und damit zu einem Mord, Diebstahl beziehungsweise Ehebruch machen. Zwar haben auch in dieser Interpretation solche Begriffe sowohl eine wertende als auch eine beschreibende Komponente;²¹ sie sind nicht reine Wertungsworte, aber ihre

wenig zu empfinden beziehungsweise zu tun; sie sind das *definiens* der Mitte. Vgl. hierzu *Chr. Rapp*, What use is Aristotle's doctrine of the mean?, in: *B. Reis* (Hg.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge 2006, 99–126, hier: 122 f., 125: „In summary, the introduction of the parameters is far from obscuring the doctrine, as some interpreters have maintained; on the contrary, the parameters spell out the qualitative criteria without which the scheme of deficiency and excess could not be applied.“

¹⁷ Diese normativen Bedingungen werden von der Vernunft (genauer: von der „richtigen Überlegung“) im Einzelnen bestimmt und dann angeordnet, vgl. EN II 2, 1104b23 (ὑπὸ τοῦ λόγου διορίζεται); III 15, 1119b17 f. (οὐτῶ δὲ τάττει καὶ ὁ λόγος). Vgl. auch *Thomas von Aquin*, *Sententia libri Ethicorum*, lib.4, lect.8, n.7 (*medium enim virtutis non attenditur secundum quantitatem rei, sed secundum rationem rectam*).

¹⁸ Das wird noch deutlicher in EE II 3, 1221b22 f.: „denn der Name der Affektion und ihre (schlechte) Qualität sind in einem Begriff beisammen“ (Übersetzung *Dirlmeier*; συναειλημμένον γὰρ τὸ τε πάθος λέγεται καὶ τὸ τοιόνδε εἶναι).

¹⁹ Vgl. schon *Ross*, *Aristotle*, 196: „Shamelessness is a wrongful deficiency of shame; theft a wrongful excess in the acquisition of wealth.“

²⁰ *Schockenhoff*, *Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit?*, 602. Vgl. auch *F.-J. Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart/Berlin/Köln 1999, 146–148.

²¹ Zu solchen Begriffen „hybrider Natur“ vgl. *W. Wieland*, *Pro Potentialitätsargument*, in:

deskriptive Komponente ist zu unspezifisch, um eine konkrete Handlung zu identifizieren, die unter sie fällt. Was es genau ist, das die Verbindung zwischen der wertneutralen ‚Handlungsmaterie‘ (zum Beispiel der Beischlaf) und der sittlichen Qualität (moralisch falsch, moralisch verboten) knüpft, oder modern formuliert: welche Eigenschaften der Handlung es sind, die den Grund dafür darstellen, dass in diesem Fall ‚moralisch falsch‘ auf ‚Beischlaf‘ superveniert, bleibt offen. Damit lassen sich aber schon an dieser Stelle drei Argumente gegen eine solche rein analytische Interpretation anführen.

(1) Wenn Handlungstypen wie Mord, Diebstahl oder Ehebruch durch ihr moralisches Falschsein definiert sind, und zwar so, dass das entsprechende kategorische Verbotsurteil eine uninteressante Tautologie ist, es also offen ist, auf welchen deskriptiven Eigenschaften das Falschsein der Handlung selbst beruht, dann müssen zur Beantwortung dieser Frage wieder die einzelnen $\delta\epsilon\iota$ -Parameter oder normativen Gesichtspunkte herangezogen werden. (Die *per se* schlechten Handlungen sollen nach dieser Interpretation ja gerade keine Ausnahme von der Mesoteslehre sein.) Das würde etwa im Fall des Ehebruchs bedeuten, dass die moralische Falschheit dieser Art von Geschlechtsverkehr im Verfehlen bestimmter normativer Gesichtspunkte innerhalb der zugehörigen Handlungsmaterie liegt, die relativ zur Situation zu bestimmen sind und für die das Urteil des Klugen ($\phi\rho\acute{\nu}\nu\mu\omicron\varsigma$) zumindest ein Orientierungspunkt ist.²² Genau das steht aber im Widerspruch zum Wortlaut unserer Passage. Als ein weiteres Argument für die These, dass nicht jede Handlung und nicht jeder Affekt die Mitte zulassen, führt nämlich Aristoteles an:

Auch besteht „gut“ oder „nicht gut“ ($\tau\acute{o}\ \epsilon\tilde{\upsilon}\ \eta\ \mu\eta\ \epsilon\tilde{\upsilon}$) in Bezug auf Dinge solcher Art ($\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\iota\alpha\tilde{\upsilon}\tau\alpha$) nicht darin, (etwa) Ehebruch zu begehen mit wem man soll und wann (man soll) und wie (man soll), sondern schlechthin etwas von diesen Dingen zu tun ist falsch.²³

G. Damschen/D. Schönecker (Hgg.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin/New York 2003, 149–168, hier: 160, Fn. 13.

²² Vgl. EN II 6, 1107a1 f. ‚Die Mitte zu treffen‘ bedeutet, die einzelnen $\delta\epsilon\iota$ -Formeln richtig zu bestimmen und damit genau diejenige Handlungsweise zu erkennen, die in einer bestimmten Situation gefordert ist. Nach Aristoteles gibt es viele Arten der Verfehlung, aber nur *eine* Weise des richtigen Handelns ($\tau\acute{o}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ [...] $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\tau\omicron\rho\theta\omicron\upsilon\nu\ \mu\omicron\nu\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$: II 5, 1106b28–31). Deshalb ist es auch leicht, den (je anderen) Zielpunkt ($\sigma\kappa\omicron\pi\acute{o}\varsigma$) oder die (je andere) Mitte zu verfehlen, schwer aber, sie zu treffen ($\acute{\epsilon}\pi\tau\upsilon\gamma\epsilon\iota\nu$: b31–33; II 9, 1109a25, a34). Die einzelnen Parameter festzulegen und damit die Grenze zwischen richtigem Handeln ($\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$) und falschem Handeln ($\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\iota$) zu bestimmen, ist nicht leicht (IV 11, 1126a32–35; II 9, 1109a28 f., b14 f.). Daher ist auch das richtige Handeln selten, lobenswert und wertvoll (II 9, 1109a29 f.). Aristoteles trägt dieser Schwierigkeit dadurch Rechnung, dass er einen ‚moralischen Toleranzbereich‘ zulässt: ‚Wer wenig vom guten Handeln abweicht, wird nicht getadelt, ob er nun in Richtung auf das Weniger oder in Richtung auf das Mehr abweicht. Wer hingegen stark abweicht, wird getadelt; denn er bleibt nicht unbemerkt‘ (II 9, 1109b18–20; Übersetzung *Wolff*). Wie weit dieser Toleranzbereich im jeweiligen Fall geht, lässt sich schwer durch Überlegung festlegen; das hängt von den einzelnen Umständen ab, und für diese Beurteilung ist die Wahrnehmung zuständig (1109b23: $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\alpha\iota\ \eta\ \kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$; IV 11, 1126b2–4).

²³ EN II 6, 1107a15–17. Diese Stelle führt auch *Finnis*, *Moral Absolutes*, 32, gegen Hardie an.

Hier wird eindeutig das moralische Falschsein des Ehebruchs (und damit auch die der anderen Handlungstypen dieser Klasse) jeder Abwägung und damit jeder Situationsrelativität entzogen. Für den Handlungstyp ‚Ehebruch‘ können *zumindest* die genannten situationsrelativen Parameter (der jeweilige Partner, der Zeitpunkt, die Art und Weise des Vollzugs) grundsätzlich nicht moralisch relevant werden. Vielmehr gilt, dass „überhaupt“ (*ἀπλῶς; simpliciter*) etwas von dieser *Art* von Handlungen zu tun falsch ist.

(2) Damit wird deutlich, dass für Aristoteles die Begriffe von Ehebruch, Diebstahl, Mord „und andere (Dinge) solcher Art (καὶ τὰ τοιαῦτα²⁴)“ in ihrer deskriptiven Komponente schon hinreichend bestimmt sein müssen²⁵; es muss klar sein, welche Handlungen darunterfallen, um diese den (zumindest situationsrelativen) Parametern entziehen zu können und kategorisch als falsch zu qualifizieren. Dass zum Beispiel der Begriff „Ehebruch“ für Aristoteles nicht bloß „sittlich falscher Geschlechtsverkehr“ bedeutet, sondern im Hinblick auf seine deskriptive Komponente als „Geschlechtsverkehr mit einer anderen Frau als der eigenen“ eindeutig bestimmt ist,²⁶ lässt sich auch unabhängig von obiger Passage belegen. (a) An mehreren Stellen spricht Aristoteles vom Ehebruch als einer ungeraten Handlung, was vermuten lässt, dass klar ist, welche Handlungen darunterfallen.²⁷ Strittig ist nicht, was unter Ehebruch zu verstehen ist, sondern ob der Verkehr mit einer anderen Frau als der eigenen absolut verboten ist. Im Rahmen seiner Aussagen zur Erziehung in der besten Verfassung sagt Aristoteles über den Ehebruch:

Was aber den geschlechtlichen Umgang eines Mannes mit einer anderen Frau als seiner eigenen und einer Frau mit einem anderen Mann angeht, so muss es überhaupt und unter allen Umständen schlechterdings für unerlaubt gelten (*ἀπλῶς μὴ καλὸν ἀπιτόμενον φαίνεσθαι μηδ'αμὴ μηδ'αμῶς*), sich auf denselben einzulassen, solange man Gatte und Gattin heißt und ist, wer aber gar während der zur Kinderzeugung bestimmten Zeit

²⁴ Vgl. Anmerkung 6.

²⁵ Schockenhoff, *Wissenschaft und Kirchlichkeit*, 603, fragt zu Recht: „Darf man aus der Tatsache, daß die Sprache im Fall des Ehebruchs nur *einen* Begriff für den beschreibenden Sachverhalt *und* seine moralische Bewertung kennt, den Schluß ziehen, dieses eine Wort könne immer nur rein analytisch im Sinn des verbotenen Geschlechtsverkehrs gemeint sein und keinesfalls eine deskriptive Auskunft darüber enthalten, was für ein konkretes Verhalten damit gemeint sein soll?“ Nach Schockenhoff sprechen gute Gründe dafür, dass Aristoteles mit dem Urteil „Ehebruch ist immer verwerflich“ „ein von der vorherrschenden Meinung seiner Zeit abweichendes sittliches Urteil formuliert und sich dabei darauf verläßt, daß seine Zuhörer sehr wohl wissen, was er unter Ehebruch versteht“ (604). Es ist also gerade nicht so, dass das kategorische Verbotsurteil über den Ehebruch unstrittig wäre, dagegen die Frage, was darunterfällt, kontrovers, vielmehr ist es gerade umgekehrt: Es ist unstrittig, was mit Ehebruch gemeint ist, kontrovers dagegen ist die sittliche Bewertung, das heißt, ob er kategorisch verboten ist.

²⁶ Vgl. auch *K. J. Dover*, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, Indianapolis 1994, 209; *J. H. Lipsius*, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*; Band 1, Leipzig 1905, 429 f.

²⁷ Vgl. EN V 3, 1129b21 f.; V 5, 1131a6; V 7, 1132a3. Vgl. auch V 15, 1138a25 f.: „Niemand begeht Ehebruch mit seiner eigenen Frau oder bricht in sein eigenes Haus ein oder bestiehlt sich selbst“ (Übersetzung *Wolf*).

sich beikommen lässt, so etwas zu tun, soll mit Verlust der bürgerlichen Ehrenrechte als einer seinem Vergehen entsprechenden Züchtigung bestraft werden.²⁸

Der Begriff „Ehebruch“ beschreibt einen Geschlechtsverkehr mit einer anderen als der eigenen Frau. Liegt ein solcher tatsächlich vor, dann spielen weitere Absichten des Handelnden, Umstände oder Folgen für die moralische Bewertung keine Rolle mehr; vielmehr ist die Handlung in ihrer moralischen Qualität bereits fixiert. In dem Moment, in dem man eine Handlung als Ehebruch beschreibt, qualifiziert man sie, so Aristoteles, unmittelbar als moralisch falsch. (b) Aristoteles ist, so lässt sich anhand der folgenden Passage zeigen, grundsätzlich davon überzeugt, dass es notwendig ist, Definitionen darüber aufzustellen, was Diebstahl, Misshandlung, Ehebruch etc. im Einzelnen ist:

Da man häufig zwar darin übereinstimmt, dass eine Tat erfolgt ist, jedoch in der Anklageformulierung oder in dem, worauf sich die Anklage bezieht, nicht übereinstimmt, – wie zum Beispiel zwar darin, dass einer genommen, nicht aber darin, dass er gestohlen habe, oder, dass einer zuerst geschlagen, nicht aber, dass er jemanden übermütig misshandelt habe, oder, dass einer zwar mit jemandem geschlafen, nicht aber, dass er Ehebruch begangen habe, oder dass einer zwar gestohlen, nicht aber, dass er Tempelraub begangen habe – es habe nämlich nicht dem Gott gehört –, oder, dass einer zwar fremdes Land bebaut habe, nicht aber, dass es öffentliches war, oder, dass einer sich zwar mit den Feinden unterhalten, nicht aber, dass er Verrat begangen habe –, muss man deswegen wohl darüber Definitionen aufstellen, was Diebstahl (κλοπή), was übermütige Mißhandlung (ὑβρις), was Ehebruch (μοιχεία) ist, damit wir, wenn wir zeigen wollen, ob ein Unrecht vorliegt oder nicht, in der Lage sind, das Gerechte ans Licht zu bringen.²⁹

Nach Aristoteles ist es in juristischen oder moralischen Streitfragen oftmals nicht kontrovers, dass jemand etwas Bestimmtes, das sich in wertneutralen Termini allgemein beschreiben lässt, getan hat. Kontrovers ist, wie diese Tat im Hinblick auf die moralische Ordnung genauer zu *spezifizieren* ist.³⁰ Aristoteles verweist auf die Notwendigkeit, Definitionen über ungerechte Handlungen aufzustellen. Wenn man über solche Definitionen verfügt, dann kann man anhand objektiver Merkmale entscheiden, ob ein Fall von Diebstahl, Misshandlung, Ehebruch etc. vorliegt. Dies versetzt uns in die Lage, „das Gerechte ans Licht zu bringen“. Aristoteles geht also davon aus, dass sich Handlungstypen wie Ehebruch, Diebstahl, Mord, Misshandlung etc. definieren lassen und dass solche Definitionen im Hinblick auf die moralische Bewertung und die Handlungsorientierung *operationalisierbar* sind.

(3) Schließlich stellt sich die Frage, ob die Aussageabsicht der vorliegenden Passage adäquat beschrieben wird, wenn man sagt, Aristoteles wolle uns hier bloß darauf hinweisen, dass bei manchen Begriffsworten für Affekte und Handlungen die Frage nach der „Mitte in Bezug auf uns“ nicht mehr sinnvoll ist, weil sie schon eine fehlgeformte Affekt- beziehungsweise Handlungsmaterie bezeichnen. Wenn hier (das heißt in der tautologischen

²⁸ Pol. VII 16, 1335b38–1336a2; Übersetzung *Susemihl* mit Änderung.

²⁹ Rhet. I 13, 1373b38–1374a9; Übersetzung *Rapp*.

³⁰ Vgl. auch EE II 3, 1221b23–26.

Lesart) aber gerade noch offen ist, worin genau diese Fehlgeformtheit der Handlungsmaterie liegt, was also der Grund für ihr moralisches Falschsein ist, *verschiebt* sich lediglich die Frage nach der Mitte: Wir brauchen nicht mehr zu fragen, wann Ehebruch falsch oder verboten ist, sondern wir müssen fragen, was einen Geschlechtsverkehr moralisch falsch macht beziehungsweise unter welchen Umständen er moralisch richtig ist. Das läuft auf den *trivialen* Hinweis hinaus, dass sich die Frage nach der „Mitte in Bezug auf uns“ für solche Affekt- und Handlungsbezeichnungen, die ihrer *begrifflichen* Natur nach schon schlecht sind, nicht mehr stellt. Eine solche argumentative Depotenziierung fügt sich aber nicht ohne Weiteres in den Zusammenhang der Stelle; sie wird der Funktion dieses Abschnitts im Rahmen von Aristoteles' Tugendlehre nicht gerecht. Aristoteles kommt es hier gerade nicht auf bestimmte *Namen* für bestimmte Affekte und Handlungstypen an, sondern auf diese selbst. Auf Letztere bezieht er sich, wenn er sagt, dass einige von ihnen die Mitte nicht zulassen. Man sollte hier den Wortlaut ernst nehmen: Es gibt bestimmte Affekte und Handlungen, die als solche, das heißt als das, *was sie sind*, die Mitte nicht kennen.

Im folgenden Abschnitt werde ich eine alternative Interpretation skizzieren, die den Anspruch erhebt, ein höheres Maß an Konsistenz, Kohärenz und Nähe zum Text aufzuweisen als die immer noch verbreitete tautologische Lesart. Im herangezogenen Abschnitt geht es Aristoteles um mehr als nur um Wortbedeutungen; es handelt sich vielmehr um ein für das aristotelische Ethikkonzept relevantes eigenes Lehrstück. In diesem *nicht-trivialen* Sinn wurde auch in jüngerer Zeit das Textstück immer wieder gelesen.³¹

³¹ Hier möchte ich drei Beispiele nennen: (1) Im Rahmen der Kritik an einer *akteursbasierten* Tugendethik wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es so etwas wie „unerträgliche Handlungen“ (*intolerable actions*) gibt, die *per se* schlecht sind und die kategorische Handlungsverbote erfordern. Eine ethische Theorie muss solche Handlungstypen integrieren können, was bedeutet, dass sie in der Lage sein muss, Handlungen auch unter Absehung vom Handelnden zu beurteilen (vgl. R. B. Louden, On Some Vices of Virtue Ethics, in: APQ 21 (1984) 227–236, hier: 230 f.; dt.: Einige Laster der Tugendethik, in: K. P. Rippe/P. Schaber (Hgg.), Tugendethik, Stuttgart 1998, 185–212, hier: 195 f.). Genau das kann aber eine akteursbasierte Tugendethik, in der die Entscheidungen des Klugen oder Tugendhaften das Kriterium für das moralisch Richtige und Falsche sind, nicht leisten. Insofern Aristoteles *per se* schlechte Handlungen kennt, ist dies ein Problem für eine Aristoteles-Interpretation im Sinne einer akteursbasierten Tugendethik (vgl. Ph. Brüllmann, Die Theorie des Guten in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*, Berlin/New York 2011, 164 f., 168). (2) Gegen eine Aristoteles-Interpretation im Sinne eines ethischen Partikularismus, die der konkreten Handlungssituation beziehungsweise den auf diese bezogenen partikularen Urteilen die normative Priorität zuspricht und allgemeine Regeln oder Prinzipien entweder vollkommen ablehnt oder vielleicht eine *prima facie*-Geltung zugesteht, wird immer wieder angeführt, dass Aristoteles auch kategorische Verbotsnormen kennt (vgl. C. Kaczor, Exceptionless Norms in Aristotle? Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the *Nicomachean Ethics*, in: Thom. 61 (1997) 33–62; M. Hoffmann, Der Standard des Guten bei Aristoteles: Regularität im Unbestimmten. Aristoteles' Nikomachische Ethik als Gegenstand der Partikularismus-Generalismus-Debatte, Freiburg i. Br./München 2010, 98 f.). Kaczor merkt zu Recht an, dass der immer wieder von partikularistischen Interpreten als Kronzeugenstelle angeführte Abschnitt EN II 2, 1104a3–10 (Es gibt nichts Stabiles im Bereich des Handelns') *nicht* sagt, dass wir nicht bestimmen könnten, was schädlich oder falsch ist: „We cannot determine ‚what is advantageous‘, but Aristotle does *not* say that we cannot determine what is disadvantageous or what is wrong in the sense of exclusive of the

2. Eine alternative Interpretation

(1) *Kontext der Passage.* Am Anfang von EN II 6 fasst Aristoteles seine bisherige begriffliche Bestimmung der Tugend nach Gattung und Art in einer Definition zusammen: Die Tugend ist eine Disposition, die zur richtigen Entscheidung befähigt; sie liegt in einer Mitte, und zwar in der „Mitte in Bezug auf uns“. Diese wird bestimmt durch die Überlegung, das heißt so, wie der Kluge oder Tugendhafte sie bestimmen würde (1106b36–1107a2). Der Tugendhafte findet und wählt die Mitte³², das heißt, er erkennt und wählt das, was in einer bestimmten Situation von ihm gefordert ist. Die „Mitte in Bezug auf uns“ ist der *Titel* für die verschiedenen normativen Bedingungen³³ (Parameter), die zusammen die Richtigkeit einer Handlung in einer bestimmten Situation, also „das Gesollte“ (τὸ δέον), ausmachen. „Daher ist die Tugend“, so Aristoteles weiter, „ihrem Wesen nach, das heißt nach der Definition, die angibt, was es heißt, dies zu sein, eine Mitte; im Hinblick darauf aber, was das Beste und das gute Handeln ist, ist sie ein Extrem.“³⁴ Der folgende Abschnitt 1107a8–27 ist eine wichtige Ergänzung: Es gibt eine Klasse von Affekten und Handlungen,³⁵ für die die Mesoteslehre, wie sie im vorangehenden Kapitel anhand der verschiedenen Parameter erläutert wurde³⁶, *nicht* gilt, das heißt: Nicht für jeden Affekt und nicht für jede Handlung besteht ihre Richtigkeit, Bestheit oder Vernunftgemäßheit in der Erfüllung *aller* moralisch relevanten Parameter oder normativen Bedingungen. Dementsprechend ist die Frage, was in einer bestimmten Situation zu tun richtig ist, das heißt die jeweilige Mitte zu treffen, nicht in jedem Fall schwierig zu beantworten.³⁷ Es gibt bestimmte Dinge, die man einfach nicht tun darf.

(2) *Sachebene und Bezeichnungsebene.* Dass es sich hierbei um eine wirkliche *Einschränkung* der Mesoteslehre, und damit um ein substantielles Lehrstück und nicht bloß um einen trivialen Hinweis handelt, wird deutlich anhand eines genauen Blicks darauf, wie Aristoteles diesen Abschnitt formuliert. Aristoteles unterscheidet eindeutig zwischen der sachlichen Ebene (Ebene der πράγματα) und der sprachlichen Ebene (Ebene der ὀνόματα): Nicht jede Handlung und nicht jeder Affekt lassen eine Mitte

end“ (50). (3) Vertreter einer *handlungsbasierten* Tugendethik (vgl. *Anscombe*, *Moralphilosophie der Moderne*, 165) erheben den Anspruch, dass allein im Rahmen dieser Form von Tugendethik die Rede von in sich schlechten Handlungen beziehungsweise von absoluten Verbotsnormen sinnvoll ist (vgl. *Rhonheimer*, *Perspektive der Moral*, 180). Es ist nicht mehr sinnvoll zu fragen, ob Handlungen, die *per se* ungerecht sind, unter gewissen Umständen moralisch richtig sein können. Vgl. auch den Überblick bei *Chr. Rapp*, *Was heißt ‚Aristotelismus‘ in der neueren Ethik?*, in: *Information Philosophie* 38 (2010) 20–30.

³² Vgl. EN II 6, 1107a5 f.

³³ Vgl. *D. Frede*, *Auf Taubenfüßen: Über Natur und Ursprung des ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ in der Aristotelischen Ethik*, in: *K. Corcilius/Chr. Rapp* (Hgg.), *Beiträge zur Aristotelischen Handlungstheorie*, Stuttgart 2008, 105–121, hier: 112.

³⁴ EN II 6, 1107a6–8; Übersetzung *Wolf* mit Änderung.

³⁵ Vgl. EN II 6, 1107a12: πάντα γὰρ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα

³⁶ EN II 5, 1106b21 f.

³⁷ EN II 5, 1106b32 f.; II 9.

zu, denn einige von ihnen werden auf eine Weise *benannt*, in der sie, also diese besondere Klasse von Handlungen und Affekten, unmittelbar mit der Schlechtigkeit verbunden sind. Ihre Namen *zeigen an*, dass die bezeichneten Affekte und Handlungen schon eine fehlgeformte Handlungsmaterie darstellen.³⁸ All die genannten Affekte und Handlungen und andere Instanzen dieser (besonderen) Klasse tragen ihre *Namen*³⁹ auf Grund der Tatsache, dass sie selbst, das heißt als das, *was sie sind*, schlecht sind (τῷ αὐτὰ φαῦλα εἶναι), und nicht ihr Übermaß oder ihr Mangel. Aristoteles gibt damit eine *Begründung* für die besondere Art ihrer Benennung: Ihre Benennungen, die einen wertenden Bestandteil enthalten, verdanken diese Affekte und Handlungen nicht der jeweiligen situationsrelativen Bestimmung des richtigen Handelns (durch den Klugen) und den daraus sich ergebenden exzessiven oder defizienten Fehlformen⁴⁰, sondern ihrer *objektiven Natur* selbst⁴¹. Solche Affekte und Handlungen sind von Natur aus „hässlich“ (αἰσχροῦν) oder ungerecht und daher immer, und nicht nur *prima facie*, falsch.⁴² Daher stellt sich hier nicht mehr die Frage nach der Mitte, das heißt nach einer situationsgerechten Ausführung. Wie auch immer man diese Handlungen ausführt – das schlechte Wählen und Ausführen eines dieser Dinge ist falsch.⁴³ Den letzten Aspekt verdeutlicht Aristoteles im zweiten Teil des vorliegenden Abschnitts (1107a18–27) anhand einer *Analogie*: Bei den „an sich“ schlechten Affekten und Handlungen nach einer Mitte zu suchen, wäre genauso absurd, wie bei den ungerechten, feigen und unmäßigen Handlungen eine Mitte, ein Übermaß oder einen Mangel zu erwarten. Diese Handlungen haben schon ihre definitive moralische Qualität genauso wie die gerechten, tapferen und besonnenen Handlungen. So, wie es bei diesen Bestformen moralischen Handelns kein Übermaß und keinen

³⁸ Vgl. *Joachim*, Nicomachean Ethics, 91: „No doubt what he means is that the things which are called by the name of the πάθος or πράξις are in fact συνελημμένα: conjoint inclusive composites, including the form.“

³⁹ Liest man anstelle des λέγεται mit dem codex M^b ψέγεται (*Bekker, Susemihl*; Übersetzung *Dirlmeier, Gigon*), dann würde es darum gehen, dass all die genannten Affekte und Handlungen und andere dieser Klasse deshalb *getadelt* werden, weil sie selbst schlecht sind. Aristoteles würde also eine Begründung dafür geben, warum diese Affekte und Handlungen mit der Praxis des Tadels verbunden sind. In der tautologischen Interpretation wäre der Grund für diese Verbindung ihre *begriffliche* Natur; das Tadelnswertsein würde sich analytisch-notwendig aus dem Begriff des jeweiligen Affekts beziehungsweise der jeweiligen Handlung ergeben. Meiner Auffassung nach sollte man mit der Mehrzahl der Handschriften am λέγεται festhalten (*Bywater*): Aristoteles spricht am Beginn über eine besondere Klasse von Affekten und Handlungen. Diese werden auf eine besondere Weise benannt (ὀνόμασται). Das λέγεται knüpft genau an diese Art und Weise der Benennung an und begründet dies genauer. Die Praxis des Lobens und Tadels spielt in diesem Kapitel keine Rolle.

⁴⁰ Es gilt: Es gibt viele Arten der Verfehlung, aber nur *eine* Weise des richtigen Handelns (τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς [...] τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς; EN II 5, 1106b28–31). Vgl. hierzu den scholastischen Grundsatz: *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*.

⁴¹ Eine ähnliche Entgegensetzung ist die zwischen konventioneller Festlegung moralischer Normen (νόμος) und objektiver Geltung (φύσις) in EN I 1, 1094b16; vgl. auch EN III 6, 1113a20–22.

⁴² Vgl. *S. Broadie/Chr. Rowe*, Aristotle. Nicomachean Ethics, Oxford 2002, 306.

⁴³ EN II 6, 1107a15–17.

Mangel gibt (das Mittlere ist in axiologischer Sicht schon ein Extrem), so gibt es auch bei den in sich schlechten Handlungen keine Mitte, und auch nicht Übermaß und Mangel.

(3) *Die objektive Natur einer Handlung.* Es ist klar, dass es sich bei den hier als ‚in sich schlecht‘ identifizierten Handlungstypen nicht um rein äußerliche oder „physische Tätigkeitsbeschreibungen“⁴⁴, also um eine noch nicht spezifizierte Handlungsmaterie handelt, sondern um eine Handlung, die in ihrem ‚Was‘ (τι)⁴⁵ schon eindeutig festgelegt ist und als solche bereits eine bestimmte sittliche Qualität hat. Ehebruch etwa ist für Aristoteles definiert als Geschlechtsverkehr mit einer anderen Frau als der eigenen (Pol. VII 16, 1335b38–1336a2; EN V 15, 1138a25 f.); der Begriff ist hinsichtlich seiner deskriptiven Komponente eindeutig spezifiziert. Diese Spezifikation der Handlungsmaterie ‚Geschlechtsverkehr‘ zum moralisch tadelnswerten Handlungstyp ‚Ehebruch‘ kommt durch das ‚intendierte Handlungsobjekt‘ zustande; nur das *intendierte* Resultat einer Handlung – mag diese auf Grund einer Überlegung bewusst gewählt oder auf Grund einer ungeordneten Begierde nur bewusst ausgeführt sein –, kann eine Handlung auch in *moralisch* relevanter Hinsicht spezifizieren. In EN II 5 und an anderen Stellen⁴⁶ nennt Aristoteles als Parameter, die die „Mitte in Bezug auf uns“ ausmachen, neben (i) dem ‚Wann‘ (ὅτε; *quando*), (ii) dem ‚Wie‘ (πῶς; *quomodo*), (iii) dem ‚Wieviel‘ (ὅσον; *quantum*), (iv) dem zeitlichen Ausmaß (πόσον χρόνον) und (v) dem ‚Worumwillen‘ (ὅτ’ ἕνεκα; *cuius gratia*) auch (vi) das ‚Welchen Dingen gegenüber‘ (ἐφ’ οἷς; *in quibus*), sowie (vii) das ‚Welchen Personen gegenüber‘ (πρὸς οὓς; *ad quos*)⁴⁷. Die beiden letzten Parameter beziehen sich auf die Sache beziehungsweise die Person, auf die sich eine Handlung richtet und an der sie eine bestimmte Wirkung hervorbringt (zum Beispiel die Sache, die man fürchten soll; die Person, der gegenüber man zürnen soll; die Person, der man finanziell helfen soll).⁴⁸ Diese Parameter lassen sich zu drei Gruppen zusammenfassen: Die Parameter (i) bis (iv) betreffen die äußeren Umstände der Handlung beziehungsweise die genauere Art und Weise ihrer Verwirklichung, (v) bezieht sich auf das Ziel, das der Handelnde mit seiner Handlung

⁴⁴ Diesen Ausdruck übernehme ich von *Bormann*, *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, 146.

⁴⁵ Vgl. EN III 2, 1111a4. Aristoteles erläutert diesen Umstand (im weiten Sinn) am Beispiel seiner Unkenntnis: Man erzählt etwas und weiß nicht, dass es ein Geheimnis ist (1111a9 f.). Ein weiteres Beispiel ist, wenn jemand eine Schleuder vorführen will und sie geht dabei versehentlich los (a10 f.). Auch hier kennt der Handelnde das ‚Was‘ der Handlung nicht (Losgehen der Schleuder), es handelt sich um ein Versehen (1135b12–19); er hat das Losgehen der Schleuder nicht beabsichtigt. Nur diejenige Handlungsbeschreibung, unter der die Handlung vom Handelnden beabsichtigt wurde, legt ihr ‚Was‘ fest.

⁴⁶ EN II 5, 1106b21 f.; II 2, 1104b22–26; II 9, 1109a28, 1109b15; III 10, 1115b15 f. [et al.].

⁴⁷ Auch φ: II 9, 1109a27; τίσ: 1109b15.

⁴⁸ Zu einer solchen Deutung von ἐφ’ οἷς und πρὸς οὓς im Sinne von ‚Sache‘ beziehungsweise ‚Person‘, an der gehandelt wird oder auf die die Handlung bezogen ist, vgl. die Übersetzung von *Ross/Urmson* („with reference to the right objects, towards the right people“); *Broadie/Rowe* („at the things one should, in relation to the people one should“); *Taylor* („and about the things one should, and in relation to the people one should“).

verfolgt, (vi) und (vii) beziehen sich auf den Gegenstand der Handlung, das heißt die Sache beziehungsweise die Person, an der gehandelt wird, das heißt, an der sich das (beabsichtigte) Resultat der Handlung zeigt. Dass bei Aristoteles dem Ziel des Handelnden eine zentrale Bedeutung für die moralische Spezifikation und Bewertung einer Handlung zukommt, ist unbestreitbar.⁴⁹ Entscheidend an der vorliegenden Stelle ist aber, dass in manchen Fällen (wie Ehebruch, Diebstahl, Mord) das Objekt einer Handlung, wenn es ein intendiertes ist (zum Beispiel der wissentliche Verkehr mit einer fremden Frau), für die Festlegung der moralischen Qualität einer Handlung ausschlaggebend sein kann. In diesem Fall spielen alle anderen Parameter oder normativen Gesichtspunkte (zum Beispiel Zeitpunkt, Häufigkeit, Art und Weise des Vollzugs) keine Rolle mehr.

(4) *Objektive Natur und Entscheidung*. Doch was ist der Grund, so kann man fragen, für die Verbindung zwischen dem durch das (intendierte) Objekt spezifizierten Handlungstyp und der moralischen Qualität? Was rechtfertigt das synthetische Urteil, dass zum Beispiel die Wegnahme fremden Besitzes oder die Tötung unschuldiger Menschen moralisch falsch ist? Handlungen wie Ehebruch, Diebstahl, Mord sind zunächst einmal, unabhängig von dem ihnen jeweils zu Grunde liegenden Motiv, ungerecht *im allgemeinen Sinn*. Sie verletzen grundlegende Gesetze und Normen: Die Gesetze, die auf den gemeinsamen Nutzen zielen,⁵⁰ ordnen die tugendgemäßen Handlungen an (beziehungsweise verbieten die lasterhaften Handlungen), etwa die Werke des Tapferen (seinen Posten nicht zu verlassen), des Besonnenen (keinen Ehebruch zu begehen, niemanden zu misshandeln) oder des Sanftmütigen (niemanden zu schlagen oder zu beleidigen).⁵¹ „Die allgemeine Gerechtigkeit“, so Friedo Ricken, „fordert also, daß man durch sein eigenes Tun zum Nutzen der anderen beitrage und alles unterlasse, was sich gegen ihn richtet.“⁵² Dies bedeutet in erster Linie, die *grundlegenden* (äußeren und körperlichen) Güter der anderen, die für ein gutes Leben in der Gemeinschaft der Polis, das die Entfaltung der eigenen Moralfähigkeit umfasst, unverzichtbar sind (wie etwa Leben, Gesundheit und körperliche Integrität, aber auch ein bestimmtes Maß an Besitz⁵³), nicht zu gefährden oder zu beeinträchtigen. „Die Forderung, solche Handlungen zu unterlassen“, so Ricken weiter, „ist begründet in der Vernunftforderung der Gleichheit, denn jede Beeinträchtigung des anderen in den ihm rechtmäßig zukommenden äußeren Gütern bedeutet eine Verletzung der Gleichheit. Die Kriterien, wann eine solche Beeinträchtigung vorliegt,

⁴⁹ Eine Entscheidung für eine bestimmte Handlung ist immer eine Entscheidung um eines Ziels willen (EN I 1, 1094a1 f.; III 5, 1112b32 f.; EE 1226a11 f.; 1227b36–1228a3).

⁵⁰ „Gerecht“ in diesem allgemeinen Sinn ist das, „was das Glück und seine Teile für die politische Gemeinschaft hervorbringt und erhält“ (EN V 3, 1129b17–19; Übersetzung Wolf).

⁵¹ EN V 3, 1129b19–24.

⁵² F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, Göttingen 1976, 90.

⁵³ Aristoteles spricht hier im Unterschied zu den lebensnotwendigen Gütern von ‚werkzeughaften‘ Gütern, ohne die wir nicht tugendhaft handeln können (vgl. EN I 9, 1099a31–33; X 8, 1178a25–b3).

ergeben sich aus dem Begriff der besonderen Gerechtigkeit.⁵⁴ Eine solche Beeinträchtigung ist aber bei den in sich schlechten Handlungen eindeutig der Fall.

Die Frage nach der Handlungsbewertung steht für Aristoteles im Horizont der weitergehenden Frage, welche charakterliche Qualität der Handelnde hat, ob er ungerecht ist oder nicht, kurz: ob er tatsächlich so *ist*, wie er gehandelt hat. Es ist nämlich möglich, „dass jemand Unrechtes tut, ohne deswegen schon ungerecht zu sein“⁵⁵, genauso wie jemand etwas Gerechtes tun kann, ohne schon gerecht zu sein⁵⁶. „Jemand könnte ja“, so Aristoteles, „mit einer Frau schlafen im Wissen, wer sie ist, und doch so, dass der Ursprung der Handlung nicht eine Entscheidung, sondern ein Affekt (πάθος) ist. Dann tut er also Unrecht, ist aber nicht ungerecht, wie zum Beispiel jemand kein Dieb ist, obwohl er gestohlen hat, oder kein Ehebrecher, obwohl er die Frau verführt hat etc.“⁵⁷ Er handelt in diesem Fall zwar freiwillig und er vollzieht zweifellos eine ungerechte Handlung,⁵⁸ tut dies aber ohne Überlegung und nicht auf Grund einer Entscheidung, sondern auf Grund einer Begierde. Daher ist er selbst nicht ungerecht oder schlecht; er *ist* nicht so, wie er *gehandelt* hat. Es ist also die Entscheidung (προαίρεσις) und zwar die Entscheidung für die ungerechte Handlung um eines moralisch falschen Ziels willen, in der sich ein ungerechter Charakter ausdrückt.⁵⁹ Genau das wird in Bezug auf die in sich schlechten Handlungen in folgender Passage betont:

In allen solchen Streitfällen geht es um die Frage, ob einer ungerecht und schlecht oder nicht ungerecht ist; in der Entscheidung nämlich liegt die Schlechtigkeit und das Unrecht, denn derartige Benennungen bezeichnen zusätzlich die Entscheidung, wie zum Beispiel ‚übermütige Misshandlung‘ oder ‚Diebstahl‘; man hat nämlich nicht, wenn man geschlagen hat, dann schlechthin (πάντως) auch misshandelt, sondern nur, wenn man es um einer bestimmten Sache willen getan hat (ἐνεκά του), wie zum Beispiel, um jenen verächtlich zu behandeln oder um sich selbst ein Vergnügen zu bereiten. Man hat auch nicht schlechthin (πάντως), wenn man heimlich genommen hat, dann auch schon gestohlen, sondern nur, wenn man zum Schaden (des anderen) [gestohlen hat] und zum eigenen Vorteil. Ähnlich wie bei diesen verhält es sich aber auch in den anderen Fällen.⁶⁰

Aristoteles hebt hier hervor, dass die moralische Spezifikation einer Handlung auch die weiteren Motive oder Absichten des Handelnden (zum Beispiel Gewinnstreben) beinhalten kann. Ausdrücke wie „übermütige Misshandlung“, „Diebstahl“, und ebenso „Ehebruch“ und „Mord“, „bedeuten“, so Aristoteles, „zusätzlich die Entscheidung hinzu“ (προοσημαίνει τὴν προαίρεσιν). Um das heimliche Nehmen eines fremden Guts oder einen Geschlechtsverkehr

⁵⁴ *Ricken*, Lustbegriff, 91. Vgl. auch *Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde, 209 f., der von „unhintergehbaren Mindestbedingungen“ des Menschseins spricht, „die um der Möglichkeit freier sittlicher Selbstbestimmung willen geschützt werden müssen.“

⁵⁵ EN V 10, 1134a17 (ἀδικοῦντα μήπω ἄδικον εἶναι).

⁵⁶ EN VI 13, 1144a13 f.

⁵⁷ EN V 10, 1134a19–23 (Übersetzung *Wolf*, mit Änderungen); vgl. auch VII 9, 1151a10.

⁵⁸ EN V 10, 1135a21, b20 (ἀδικήμα).

⁵⁹ EN V 10, 1135b25, 1136a1–3; EE II 11, 1228a12 f.

⁶⁰ Rhet. I 13, 1374a9–17; Übersetzung *Rapp*.

mit einer fremden Frau „schlechthin“ oder „in jeder Hinsicht“ (πάντως) als „Diebstahl“ beziehungsweise „Ehebruch“ bezeichnen zu können, muss man auf dasjenige Bezug nehmen, worumwillen der Handelnde diese Handlung getan hat. Da eine Entscheidung für eine bestimmte Handlung nach Aristoteles immer auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet ist⁶¹ – man wählt eine Handlung nicht ‚einfach so‘⁶² –, ist zum Beispiel ein Schlagen nur dann eine Misshandlung „in jeder Hinsicht“, wenn der Schädigende die Handlung des Schlagens bewusst gewählt hat, und zwar um eines moralisch schlechten Ziels willen, etwa um den Geschlagenen zu erniedrigen oder um sich dadurch ein Vergnügen zu bereiten. Ein heimliches Wegnehmen fremden Besitzes ist nur dann Diebstahl „in jeder Hinsicht“, wenn der Schädigende die Handlung gewählt und getan hat, um sich zum eigenen Vorteil etwas anzueignen. Alle diese Handlungstypen sind schon auf Grund ihres intendierten Handlungsobjekts als freiwillig vollzogene ungerecht im allgemeinen Sinn. Sie können aber auch im speziellen Sinn ungerecht sein, wenn sich der Handelnde bewusst und überlegt für eine solche Handlung entschieden hat, und zwar aus einem egoistischen Motiv heraus (πλεονεξία).⁶³ Eine solche Handlung ist „in jeder Hinsicht“ schlecht; sie zeigt einen ungerechten Charakter an.⁶⁴

Grundsätzlich muss festgehalten werden, dass das für das Falschsein von Ehebruch entscheidende Merkmal niemals bloß das äußere Objekt einer Handlung sein kann, sondern immer nur das vom Handelnden *intendierte* Handlungsobjekt, das heißt dasjenige, *was* jemand tun will, die intendierte Handlungsweise.⁶⁵ (Von diesem intendierten Handlungsobjekt sind weitergehende Motive zu unterscheiden.) Man darf also Aristoteles' Lehre von den in sich schlechten Handlungen nicht in einem rein äußerlichen oder

⁶¹ Vgl. EE II 10, 1226a11–13: „Und überhaupt, wer sich entscheidet, der offenbart immer, was er wählt und worum willen er etwas wählt; das eine ist dasjenige, worumwillen er ein anderes wählt, das andere aber das, was er um eines anderen willen wählt“; 1227b36 f.: „Denn jede Entscheidung geht auf etwas und wird um etwas willen getroffen.“

⁶² Die teleologische Verfassung der Entscheidung wird ausführlich herausgearbeitet von M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin 1994, Kapitel III.

⁶³ Die genannten Motive oder Absichten bringen zusätzliche Schlichtigkeiten hervor. (Ich danke Bruno Niederbacher SJ für diesen Hinweis.)

⁶⁴ Vgl. Rapp, *Rhetorik*; Band 2, 498 f.: „Obwohl man schon dann von einem ‚Unrecht‘ sprechen kann, wenn die Tat nur freiwillig, aber ohne Entscheidung begangen wurde, machen die [...] genannten Streitfälle eine Diskussion darüber erforderlich, ob die betreffende Tat aufgrund einer Entscheidung erfolgt ist; d.h., es geht hierbei nicht mehr (oder jedenfalls nicht mehr so sehr) darum, ob überhaupt ein Unrecht stattgefunden hat, sondern darum, ob das Unrecht nur freiwillig (also etwa aufgrund einer Emotion) oder aufgrund einer bewussten Entscheidung erfolgt ist. Wenn Aristoteles nun andeutet, dies sei eine Frage des guten oder schlechten Charakters, dann schließt er damit die Möglichkeit aus, dass sich jemand ohne den Einfluss von Emotionen bewusst für ein Unrecht entscheidet und dennoch kein ungerechter Mensch bzw. keinen ungerechten Charakter hat.“

⁶⁵ Ergibt sich vom *faktischen* Ausgang oder Resultat der Handlung her eine andere Beschreibung der Handlung als vom *intendierten* Resultat her, so sagt Aristoteles, dass der Handelnde über das ‚Was‘ der Handlung in Unkenntnis war (vgl. EN III 2, 1111a8–13). Hierzu Rapp, *Rhetorik*; Band 2, 438.

objektivistischen Sinn auffassen⁶⁶; von der Intention des Handelnden kann, wo es um die moralische Spezifikation geht, niemals abgesehen werden⁶⁷. Wenn also Aristoteles in EN II 6 sagt, dass Handlungstypen wie Ehebruch, Diebstahl oder Mord deshalb mit wertenden Begriffen bezeichnet werden, weil sie selbst schlecht sind, dann versteht er das so, dass sie als das, was sie auf Grund ihres unmittelbar beabsichtigten Resultats sind (zum Beispiel der Tod eines unschuldigen Menschen, der Geschlechtsverkehr mit einer fremden Frau), schon falsch sind.

(5) Ist es für Aristoteles moralisch möglich, dass man eine ungerechte Handlung im vollen Wissen ihres Ungerechtheits um eines guten Zieles willen wählt? Grundsätzlich ist so etwas für Aristoteles nicht denkbar: Man würde das richtige Ziel auf dem falschen Weg verfolgen, sodass sich die notwendige moralische ‚Symphonie‘ zwischen Mittel und Ziel nicht einstellt⁶⁸; eine Handlung, die die Norm der Gerechtigkeit verletzt, ist evidentermaßen keine geeignete Konkretion für die Norm der Gerechtigkeit selbst⁶⁹. Es sind jedoch für Aristoteles Umstände denkbar, in denen ein Verstoß gegen eine Norm der Gerechtigkeit (zum Beispiel eine Handlung, die man als Diebstahl beschreiben kann) um eines guten Zieles willen (zum Beispiel die Rettung von Leben) zwar nicht erlaubt und schon gar nicht von den beabsichtigten Folgen her moralisch gefordert ist, dafür aber als „verzeihlich“ angesehen werden kann. Im Rahmen seiner Ausführungen über die „gemischten Handlungen“ – hier geht es um Handlungen, die man, schlechthin gesehen (das heißt von den konkreten Umständen abgesehen), nicht wählen würde, die man aber in dieser besonderen Situation, zum Beispiel aus Furcht vor größeren Übeln oder im Hinblick auf etwas Werthafes oder ‚Schönes‘ wählt⁷⁰ – sagt Aristoteles:

⁶⁶ Vgl. die neuscholastische Rezeption dieses Lehrstücks, in der das Objekt der äußeren Handlung in den Mittelpunkt rückt (vgl. G. Stanke, Die Lehre von den ‚Quellen der Moralität‘. Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze, Regensburg 1984, 78 f., 90 f.).

⁶⁷ Vgl. Rhonheimer, Perspektive der Moral, 304; Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, 399, 456 f. Schockenhoff weist zu Recht darauf hin, „dass es auch in diesen Fällen nicht um eine rein physische Handlungsbeschreibung von ihrem äußeren Gegenstand her gehen kann, sondern das intendierte Handlungsobjekt für die moralische Bewertung der Handlung den Ausschlag gibt. Es wäre daher falsch zu sagen, auf die Intention des Handelnden käme es in diesen Fällen nicht mehr an, da sie allein auf Grund ihres äußeren Gegenstandes beurteilt werden könnten. Vielmehr behält die Intention auch dort ihre führende Rolle, wo zur Ausführung der Handlung ein sittlich schlechtes Mittel gewählt wird, das niemals intendiert werden darf“ (456).

⁶⁸ Vgl. Aristoteles’ Rede vom διαφρονεῖν und συμφρονεῖν in Pol. VII 13, 1331b26–38. Hierzu Rhonheimer, Praktische Vernunft, 260 f.

⁶⁹ Je enger der Zusammenhang zwischen Zielstreben und Mittelfindung konzipiert wird, desto weniger ethisch begründbar wird es, eine ungerechte Handlung um eines guten Ziels willen zu wählen. Die ethische Tugend macht nicht nur das Ziel richtig (EN VI 13, 1144a7 f.), sondern ist auch die Bedingung dafür, dass die richtigen Mittel gewählt werden, das heißt, die der Gerechtigkeit entsprechen (vgl. Ricken, Lustbegriff, 101 f., 146, Anmerkung 17).

⁷⁰ Bei allem psychischen oder moralischen Druck liegt der Ursprung der Handlung nach wie vor im Handelnden selbst: „Solche Handlungen sind also gemischt, gleichen aber mehr den gewollten. Denn man wählt sie in der Handlungssituation, und das Ziel einer Handlung richtet sich nach der Situation“ (III 2, 1110a11–14; Übersetzung Wolf). Die Bewegungsursache, so Aristoteles weiter, liegt im Handelnden selbst (ἐν αὐτῷ ἢ ἀρχῇ), sodass es bei ihm ist (ἐπ’ αὐτῷ), die Handlung zu tun

Während man gelobt wird, wenn man etwas Schändliches oder Schmerzliches als Preis für große und schöne Dinge erträgt, im entgegengesetzten Fall aber getadelt wird, erfährt man in *manchen Fällen* Verzeihung (συγγνώμη), nämlich in Fällen, „in denen jemand Dinge, die man nicht tun soll (ἄ μὴ δεῖ), aufgrund von Bedingungen tut, die die menschliche Natur übersteigen und die keiner aushalten würde“⁷¹. Das scheint mir eine naheliegende Möglichkeit zu sein, wie man nach Aristoteles mit einer Diebstahlshandlung im Fall des drohenden Hungertods moralisch umgehen sollte. Eine solche Handlung wird unter diesen Umständen gewählt, um schlimmere Folgen zu vermeiden. Man wählt also nicht die moralisch falsche Handlung ‚als solche‘, sondern man wählt sie, weil man durch sie ein größeres Übel verhindern kann. Die Vermeidung dieses Übels ist beabsichtigt; das durch die Handlung verursachte kleinere Übel wird dabei in Kauf genommen. Damit eine solche Entscheidung verzeihlich ist, müssen neben dem unterschiedlichen Rang der betroffenen Güter weitere Bedingungen erfüllt sein (wie zum Beispiel: Alle anderen Möglichkeiten der Lebensrettung sind ausgeschöpft, Gefahr ist im Verzug, der Diebstahl ist gewaltlos, es werden nur lebensnotwendige Güter entwendet etc.). Welche Bedingungen dies im Einzelnen sind, richtet sich nach der jeweiligen Situation; hier ist die Beurteilungsfähigkeit des Einzelnen gefragt. Entscheidend ist hier, dass Aristoteles einer solchen Tolerierung der Verletzung von Gerechtigkeitsnormen um eines höheren Guts willen eine *Grenze* ziehen möchte:

Zu einigen Handlungen aber darf man sich vielleicht (ἴσως) nicht zwingen lassen, sondern sollte vielmehr, nachdem man das Schlimmste erlitten hat, den Tod auf sich nehmen. Denn die Dinge, die zum Beispiel den Alkmaion des Euripides ‚gezwungen‘ haben, seine Mutter zu töten, erscheinen in der Tat lächerlich.⁷²

Das bedeutet: Einige Handlungen sind niemals – so wertvoll das mit ihnen verfolgte Ziel auch sein mag – verzeihlich; sie lassen sich durch nichts rechtfertigen. Sie dürfen niemals als Mittel zu etwas anderem gewählt werden. Sie sind unter allen Umständen verboten. Aristoteles macht aber keine weiteren Angaben, was außer dem Mutter- und Vatermord zu dieser Klasse zählt. Es ist allerdings, so schließt Aristoteles seine Überlegungen hierzu ab, manchmal schwierig zu beurteilen, was man auf Kosten von etwas anderem wählen und was man anstelle von etwas anderem aushalten muss; noch schwieriger ist es

oder nicht zu tun; in dieser besonderen Hinsicht gleichen solche Handlungen *eben* den gewollten. Vgl. auch *Joachim*, *Nicomachean Ethics*, 97.

⁷¹ EN III 1, 1110a24–26; Übersetzung *Wolf*. Der Begriff συγγνώμη hat (im Unterschied zu EN III 1, 1109b32, wo συγγνώμη die Bedeutung von ‚Entschuldigung‘ hat) an dieser Stelle die Bedeutung von einem *Verständnis* für die Handlung des anderen, das mit einer *Nachsicht* einhergeht. Dies basiert auf der Einsicht in die Grenzen der gemeinsamen menschlichen Natur; es ist klar, dass unter diesen Bedingungen jeder andere Mensch genauso gehandelt hätte. Zum Begriff der συγγνώμη bei Aristoteles vgl. genauer *St. Herzberg*, Verzeihen ist besser als Vergelten. Über den Umgang mit moralischen Verfehlungen in der antiken Ethik, in: *J. Brachtendorf/St. Herzberg* (Hgg.), *Vergeltung. Philosophische Perspektiven auf ein Problemfeld der Ethik*, Münster 2014, 85–114.

⁷² EN III 1, 1110a26–29; Übersetzung *Wolf*.

aber, an den Urteilen festzuhalten. Denn meistens ist das, was man erwartet, schmerzlich, und das, wozu man gezwungen wird, schändlich.⁷³

3. Die in sich schlechten Handlungen und unser Verständnis von Aristoteles' Ethik

Welche Relevanz hat die Lehre von den in sich schlechten Handlungen für unser Verständnis der aristotelischen Ethik? Prinzip der aristotelischen Ethik ist das Glück als ein höchstes, seinem Inhalt nach objektiv bestimmtes Strebenziel. Es ist Ursache für das Gutsein all dessen, was auf es hingeeordnet ist.⁷⁴ Sowohl im Hinblick auf die Bewertung moralischer Urteile als auch im Hinblick auf die konkrete Handlungsorientierung ist dieses Prinzip aber zu vage⁷⁵; es ist nur eingeschränkt ‚normativ operationalisierbar‘.⁷⁶ Auch wenn Aristoteles die praktische Überlegung in Analogie zur Überlegung im Bereich τέχνη erläutert und er der dianoetischen Tugend der Klugheit (φρόνησις) die vermittelnde Aufgabe zukommen zu lassen scheint, das, was es heißt, glücklich zu sein, praktisch umzusetzen oder zu konkretisieren bis hin zu einem letzten praktischen Urteil,⁷⁷ so ist es doch offensichtlich, dass sich das, was hier und jetzt zu tun moralisch richtig ist, nicht einfach aus dem Glücksbegriff ableiten lässt. Ebenso wenig lassen sich Kriterien dafür, welche Handlung die bessere im Hinblick auf die Realisation eines Ziels ist, aus dem Glücksbegriff ableiten. Dafür ist der Bereich menschlicher Praxis viel zu instabil und unbestimmt.⁷⁸ Die einzelnen Zwischenziele müssen vom Handelnden vielmehr *auch* in Entsprechung zu den jeweiligen Umständen, also situationsgerecht, bestimmt werden, das heißt: Das Gutsein einer Handlung hängt nicht nur von ihrer Eignung ab, ein bestimmtes, moralisch werthafte Ziel zu erreichen, sondern auch von ihrer Situationsangemessenheit. „Was die *phronêsis* herausfinden muss“, so Ursula Wolf, „ist vielmehr, in welcher

⁷³ Vgl. EN III 1, 1110a29–33; Übersetzung Wolf.

⁷⁴ Vgl. EN I 12, 1101b35–1102a4. Hierzu G. Richardson Lear, *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Princeton 2004, 15.

⁷⁵ Vgl. U. Wolf, *Eudaimonia und phronêsis*. Eine Anmerkung zur Nikomachischen Ethik, in: F.-J. Bormann/ Chr. Schröder (Hgg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin/New York 2004, 39–43, hier: 40; Chr. Rapp, Aristoteles, in: M. Düwell/Chr. Hübenal/M. H. Werner (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart/Weimar 2002, 69–81, hier: 69.

⁷⁶ Am Anfang der „Nikomachischen Ethik“ sagt Aristoteles, dass das Erkennen dieses höchsten Guts uns dazu befähigt, „eher das Gesollte zu treffen“ (μᾶλλον ἢ τυγχάνοιμεν τοῦ δεόντος: I 1, 1094a24). Wenn wir wissen, worin das Glück, das heißt das erstrebenswerteste Leben, objektiv besteht, können wir auf Grund dieses Wissens zumindest *besser* erkennen, was hier und jetzt zu tun moralisch richtig ist. Von einem „normativen Leitprinzip“ spricht O. Höffe, Aristoteles oder Kant – wider eine plane Alternative, in: *Ders.* (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995, 277–304, hier: 277.

⁷⁷ Vgl. EN VI 5, 1140a25–28; VI 8, 1141b14–16; VI 11, 1143a8 f. Hierzu R. Sorabji, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in: A. Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley/Los Angeles 1980, 201–219, hier: 206.

⁷⁸ Vgl. EN II 2, 1103b34–1104a10; III 5, 1112b8–11.

konkreten Handlung in der vorgegebenen Situation die Betätigung der relevanten *aretê* sich artikuliert, beispielsweise in welcher Handlung hier und jetzt sich unsere vage Leitvorstellung von Gerechtigkeit konkretisiert.⁷⁹ Welchen normativen Gesichtspunkten der Handelnde bei seiner Konkretisierung eines allgemeinen Tugendziels im Einzelnen Rechnung tragen muss, kommt in den verschiedenen Parametern der „Mitte in Bezug auf uns“ zum Ausdruck. An dieser Stelle zeigt sich eine erste Relevanz des Lehrstücks von den in sich schlechten Handlungen: Der Handelnde muss bei seiner praktischen Überlegung nicht nur berücksichtigen, ob eine bestimmte Handlungsweise zweckdienlich ist (im Hinblick auf ein Tugendziel beziehungsweise im Hinblick auf das Glück überhaupt) und situationsangemessen, sondern auch, ob diese Handlung vielleicht eine von der Art ist, die man schlechthin nicht tun darf, weil sie gegen elementare Forderungen der Gerechtigkeit verstößt.⁸⁰ Wir haben damit neben dem Glück als höchstem Strebenziel und den Umständen also eine weitere *Normquelle* vor uns, die allerdings quer zu einer rein teleologischen Normenbegründung steht.⁸¹ Diese kategorischen Verbotsnormen bilden so etwas wie ein ‚moralisches Minimum‘, dessen Einhaltung von jedem Menschen gefordert werden darf. Ein solches ‚moralisches Minimum‘ wird vorausgesetzt in dem Satz: „Denn es ist eher Sache der Tugend, Gutes zu tun, als Gutes zu empfangen, und eher schöne Handlungen zu tun, als hässliche nicht zu tun.“⁸²

Aber auch, wenn man die auf Grund der Unbestimmtheit des Glücksbegriffs sich ergebende Lücke tugendethisch füllen möchte, indem man die Entscheidungen der tugendhaften Person (zumindest) zum Leitfaden sowohl

⁷⁹ Wolf, *Eudaimonia* und *phronêsis*, 40.

⁸⁰ Aristoteles spricht hier auch von ‚falschen Mitteln‘: „Es ist aber auch möglich, Gutes durch ein falsches Schließen zu erreichen, und das, was man tun soll ($\delta\epsilon\delta\epsilon\iota$), zwar zu erreichen, aber nicht durch die Mittel ($\delta\iota\prime\omicron\delta$), durch die man soll, die mittlere Prämisse kann vielmehr falsch sein. Daher ist auch dies Überlegen noch keine Wohlberatenheit, aufgrund der man zwar das erreicht, was man soll ($\omicron\delta\delta\epsilon\iota$), jedoch nicht durch die Mittel, durch die man soll ($\delta\iota\prime\omicron\delta\epsilon\delta\epsilon\iota$)“ (EN VI 10, 1142b22–26). Man erreicht also durchaus das angestrebte Ziel (und insofern ist die Handlung, die zum Ziel führt, effektiv), bedient sich dazu aber falscher Mittel. Das impliziert aber, dass (einige) Handlungen in ihrer moralischen Qualität schon vorgängig zu oder unabhängig von einer bestimmten (weiteren) Finalisierung fixiert sind. Im eigentlichen Sinn richtig ist eine Überlegung nur dann, wenn sie die richtigen Mittel zu den richtigen Zielen (dem wahrhaft Guten) findet. Diese Art von richtiger Überlegung ist die Wohlberatenheit ($\epsilon\upsilon\beta\omicron\upsilon\lambda\iota\alpha$: VI 10, 1142b20–22); sie ist Kennzeichen des Klugen (VI 8, 1141b9 f.; 10, 1142b31 f.).

⁸¹ Vgl. dagegen R. Kraut, *Aristotle on Becoming Good: Habituation, Reflection, and Perception*, in: Chr. Shields (Hg.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford 2012, 529–557, hier: 551: „When he says, for example, that adultery is always wrong, he need not be taken to mean that each particular act of adultery is to be avoided because it would violate a general principle for the regulation of human behaviour. For the direction of explanation may go from the particular cases to the general rule, rather than the other way round. In other words, the universal generalization that all adultery is wrong may rest on the fact that, without exception, each particular act of adultery has brought about so much harm [...] Noticing how destructive each act of infidelity is, we generalize, and say that this sort of behaviour is always to be avoided. It is not because there is a rule against adultery that it is wrong whenever it occurs; rather, it does great harm whenever it occurs, and that is why we can correctly formulate an exceptionless generalization about its wrongness.“

⁸² EN IV 1, 1120a11–13.

der moralischen Beurteilung als auch der Handlungsorientierung macht⁸³, kommt dem Lehrstück eine wichtige Aufgabe zu: An die uneingeschränkt gültigen Verbotsnormen ist auch der Kluge (φρόνιμος) oder Tugendhafte (σπουδαῖος) gebunden. Dies bedeutet aber, dass die Urteile und Entscheidungen des Tugendhaften nicht das *einzig*e Kriterium des moralisch Richtig sein können. Es gilt vielmehr: Auch der Tugendhafte muss sich, wenn er denn ein solcher sein will, an diese kategorischen Verbotsnormen halten; er *qualifiziert* sich überhaupt erst als ein möglicher *Kandidat* für eine moralische Vorbildfigur dadurch, dass er diese Normen kennt und in seinem Handeln beherzigt.⁸⁴ Der Tugendhafte ist dadurch definiert, dass er in erster Linie das moralisch Schlechte unterlässt (keinen Ehebruch begeht, nicht stiehlt, nicht mordet etc.) *und* darüber hinaus zum Wohl der anderen handelt. Die in sich schlechten Handlungen markieren einen moralischen Standard, der von keinem vernünftigen Wesen unterschritten werden darf.

Summary

According to Aristotle, not every action and not every passion admits of a mean (*mesotês*). Some actions and passions have names that already imply badness (e. g. malice, shamelessness, envy; or adultery, theft, murder, etc.). The reason is, that they are bad in themselves and in what they are, and not by reason of their excesses or deficiencies. Instead, it is wrong, simply to “embody” or do any of them (EN II 6, 1107a8–27). This paper argues against an influential interpretation of this passage, which understands the corresponding absolute prohibitions as mere tautologies. In an alternative interpretation, which is closer to the text, it is shown, that Aristotle can be considered an early witness for the concept of *intrinsece malum*. In a final section this paper asks what this means for our understanding of Aristotle’s ethics.

⁸³ Vgl. *Rapp*, Aristoteles, 69: „So umfasst die daraus resultierende Konzeption sowohl teleologische als auch typisch tugendethische Momente: teleologisch ist sie, insofern mit der *eudaimonia* ein allgemeines Strebensziel zum Prinzip der Ethik gemacht wird. Allerdings ist dieses Ziel viel zu vage, um für irgendwelche Einzelfälle handlungsleitend zu sein; unmittelbar kann daraus nur hergeleitet werden, dass es für ein gutes Leben unerlässlich ist, Tugenden zu erwerben und auszuüben. Verfügt man jedoch erst über die Tugenden, ist auch die Orientierung für situationsgebundene Einzelentscheidungen gewährleistet, wengleich diese nicht aus allgemeinen Regeln ableitbar, sondern nur durch den tugendethischen Leitfaden beschreibbar ist, dass man so handeln soll, wie es eine tugendhafte Person unter denselben Umständen tun würde.“

⁸⁴ Zu solchen „constraints“ im Hinblick auf die Identifizierung der tugendhaften Person vgl. *J. Annas*, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, 113: „ So some kinds of action form clear constraints on having a virtue. Aristotle remarks that there are some kinds of actions which a virtuous person would never do, and some feelings that they would never have.“

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

BILD – WORT – BILD

VON JÖRG SPLETT

Martin Luther war – bei aller Liebe zum Wort – für die Bilder.¹ Um nur zwei Namen zu nennen: Albrecht Dürer und die Cranachs. Anders steht es bei den Reformierten. Ein Beispiel dafür: die weggeschlagenen Gesichter in der Fassade der Kathedrale von Bourges (immerhin strahlt ihre Glasmalerei bis heute und macht sie „mit ihren Fensterreihen genau so bedeutend für die Entstehung der gotischen Malerei wie Chartres“²). Und ebenso bis heute begegnet vor allem in Deutschland – und nicht bloß von theologischer Seite – die Berufung auf das biblische Bilderverbot.

I. Bilderverbot?

1. „Vielleicht gibt es keine erhabener Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, noch irgendein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden ist usw.“, schreibt Immanuel Kant.³ „... kein Gottesbildnis“, heißt es erläuternd in der Einheitsübersetzung (1980) Ex 20,4 / Dtn 5,8; und an beiden Stellen setzt der nächste Vers fort: „Du sollst dich nicht vor andern Göttern niederwerfen ...“ So auch in einschlägigen Rechts-Texten anderen Orts.⁴

Es muss darum, wie Christoph Dohmen anmerkt, „von Anfang an darauf geachtet werden (vor allem beim Lesen deutscher Texte), dass alle gewählten Termini sich auf konkrete Objekte beziehen ..., nicht aber in das weite semantische Feld reichen, das durch das deutsche Wort ‚Bild‘ abgesteckt wird, so dass also sprachliche, gedankliche und ähnliche Bilder von den Formulierungen des Bilderverbotes gar nicht tangiert werden“⁵.

Nähere Untersuchung ergibt, dass ebenso wenig die „bildende Kunst“ als solche gemeint ist. Zunächst steht vielmehr die Bildung von Göttern im Blick. Und als in späteren Auslegungen das Verbot erweitert wird, sodass es nicht mehr bloß Idole betrifft, sondern jegliches Kultbild, richtet sich auch dies nicht gegen künstlerisches Gestalten. „Lediglich Darstellungen werden verboten, die für den Bereich des Kultes geschaffen werden.“⁶ Die Problematik

¹ Vortrag im Rahmen eines Projekts der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (2015): „Wort – Bild – Wort“. Ein Dialog: Drei Künstler. Drei Kirchen. Drei Städte. Zur Ausstellung „Plan“ von Waltraud Munz (27.09. – 08.11.2015) in der Johanneskirche, Hanau.

² C. Brisac, Glasfenster. 1000 Jahre europäische Glasmalerei, Freiburg i. Br. 1985, 56.

³ I. Kant, KdU B 124 (Werke in sechs Bänden /W. Weischedel), Wiesbaden 1960 ff., V, 365).

⁴ Ex 20,23: „keine Götter aus Silber ... und Götter aus Gold nicht“; Ex 34,17; Lev 19,4: „keine Götter, nicht Götterbilder aus Metall“; Lev 26,1: „keine Götzen (Nichtse) ...“; Dtn 27,15: „Gottesbildnis, das dem Herrn ein Greuel ist, ein Künstlermachwerk ...“.

⁵ Religion gegen Kunst?, in: Ch. Dohmen/Th. Sternberg (Hgg.), ... kein Bildnis machen, Würzburg 1987, 11–23, 14; vgl. auch Ch. Dohmen, Das Bilderverbot, Frankfurt am Main, ²1987.

⁶ Dohmen/Sternberg (Hgg.), 21 (Anm. 5).

von religiöser, sakraler und kultischer Kunst lässt sich jetzt weder historisch noch systematisch behandeln. Zu erörtern indes ist deren anthropologische Basis, zumal sie auch das Fundament des „Anthropomorphismus“ darstellt: die „Gott[eben]bildlichkeit“ des Menschen und das Erscheinen Gottes in Menschengestalt.⁷

Franz Rosenzweig hat seinerzeit den Anthropomorphismus-Artikel der „Encyclopaedia Judaica“ scharf kritisiert. „Unzulänglichkeit‘ der Sprache“, „Beschränktheit des Denkens“, „unsre sinnliche Erfahrung“, zuletzt als Clou der vom Menschen in seinem Ebenbild geformte ‚Gott‘ – so behandelt man heut ein theologisches Problem!“⁸ Es gehe weder um Aussagen über Gott noch um solche über den Menschen, sondern um das Geschehen zwischen beiden. „Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‚zugeschrieben‘ werde, still voraussetzt – beschrieben.“⁹

Den „innerjüdisch klassischen Fall eines echten, nämlich abbildenden Anthropomorphismus (ohne Gänsefüßchen)“ sieht er in der „Verirrung der Frühkabbala, Gottes ‚Gestalt‘ auszählen und ausmessen zu wollen“¹⁰. – Für die biblischen „Anthropomorphismen“ (mit Gänsefüßchen) benennt er die Doppel-Voraussetzung, dass Gott kann, was er will (also auch uns begegnen), – und das Geschöpf, was es soll (also dies auffassen). Psychologisch seien sie die einzige Sicherung gegen den Rückfall in Vielgötterei – aus der Verfestigung solcher Augenblicks-Offenbarungen. Was sie¹¹, für Gott sein mögen, das deutet vielleicht am ehesten das Wort des Talmud an: daß Gott keinen seiner Boten jeweils mit mehr als einer Botschaft entsendet.“

Allererst ist dazu klarzustellen, dass „Bild“ hier nicht als „Abbild“ gedacht wird. Gängig ist die Rede vom Menschen als „Ebenbild“ Gottes (nach Gen 1,26). In der Einheitsübersetzung wird sogar Jesus Christus „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ genannt (Kol 1,15). Tatsächlich ist auch die Urbedeutung von εἰκών (siehe εἰκάω): ‚Gleichbild‘. Aber man sollte sich nicht der Etymologie unterwerfen (die deutsche ist unklar). Ein ‚Ebenbild‘ jedenfalls verweist auf ein ‚Urbild‘. Gott aber „sieht nicht aus“. Und während ein Eben- oder Abbild ähnlich sein sollte, muss dies bei einem Bild nicht gelten. Statt

⁷ Im Gnadenstuhl freilich, der den Vater als alten Mann zeigt, sehe ich weniger eine „der genialsten Bildschöpfungen des Abendlandes“ (F. Buchheim, Der Gnadenstuhl. Darstellung der Dreifaltigkeit, Würzburg 1984, 11) als einen verhängnisvollen Abweg. – Meine Sympathie hat ein „bildtheologisches Modell“, wonach das Bild „in sich selbst den Kampf von sinnlicher Präsenz und ihrer Bestreitung“ austrägt. (R. Hoeps, Bild und Ikonoklasmus, in: *Dobmen/Sternberg* [Hgg.], 185–203, 193). So bei Gottes Hand über dem Menschgewordenen – in Bethlehem, am Jordan oder am Kreuz – und vor allem in jenem symbolischen Drei-Engel-Bild, das wir Andrej Rublev verdanken.

⁸ F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 525–533, 527. Siehe auch (besonders auf Spinoza abhebend) E. Jüngel, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, in: E. Jüngel/J. Wallmann/W. Werbeck (Hgg.), Verifikationen, Tübingen 1982, 500–521.

⁹ Rosenzweig, 528 (Anm. 8).

¹⁰ Ebd. 531.

¹¹ Ebd. 533.

abzubilden, zeigt es; es versichtbart.¹² – Das gilt schon von gemalten Bildern, gegen die gängige Meinung, es handle sich um Abbildungen der Realität.¹³ Höchst bedeutsam aber wird es für die Bild-Ontologie von Welt und Mensch. Vor allem nämlich gilt beim *ähnlichen Abbild*, dass es Abwesendes „ersetzt“ (wie das Foto in der Brieftasche des Reisenden), während Bild als *Bild* = *Erscheinung* eine Weise von Da-sein und Anwesenheit besagt.

Nun wusste selbstverständlich auch die Tradition, dass Endliches Unendlichem nur sehr von Ferne „ähneln“ könne. Berühmt ist die Formel des IV. Laterankonzils (1215), wonach sich zwischen Geschöpf und Schöpfer „keine noch so große Ähnlichkeit“ nennen lasse, ohne dass eine „noch größere Unähnlichkeit“ zwischen ihnen walte.¹⁴ Welchen Sinn indes hat dann noch die Rede von „Ähnlichkeit (*similitudo*)“?

Tatsächlich hebt in der Folge dies Verständnis die klassische Analogie-Lehre in Univozität auf. Denn „am Ende des 13. Jahrhunderts hat Duns Scotus und wenig später Wilhelm Ockham anerkannt, daß die [so gefasste!] Analogie selbst schon ein univokes Element voraussetzt.“¹⁵ So aber kommt es dazu, dass Gott entweder seiner Schöpfung eingegliedert wird, sei es anthropomorph, sei es – sozusagen anti-anthropisch – natural (als kosmische Energie, Urmusik o. ä.) – oder dass er – „nur“ zu „glauben“ – ins gänzlich Unsagbare entschwindet.

Im einen wie im anderen Fall gibt es keine Möglichkeit mehr, von Bild und Offenbarung zu reden. Damit aber wird das Christentum sprachlos. Wörtlich indes besagt ‚Analogie‘: Entsprechung – und dies ist vielleicht auch die Urbedeutung von ‚Bild‘.¹⁶

2. Doch verlassen wir jetzt den Streit um Gottesbilder und fragen nach dem Bild und seiner Wirklichkeit als solcher. Hier treffen wir auf die Erfahrung „Erwacher“, dass die sogenannte Wirklichkeit nur Vorstellung, Schein sei. Vom Maja-Schleier spricht der Osten, und im Westen sehnt sich ein John Henry Newman „aus Schatten und Bildern (ex umbris et imaginibus)“ in das wahre Licht.¹⁷

¹² Siehe auch *J. Splett*, Bild des Unsichtbaren. Eine christliche Ikonologie im Anschluss an Hans Urs von Balthasar, in: *G. Held/C. Hilmes/D. Mathy* (Hgg.), Unter Argusaugen, Würzburg 1997, 214–234. – *G. Boehm* (Hg.), Was ist ein Bild?, München ²1995, 16 f.: „Es ist leicht einzusehen, daß der sekundäre Status des Abbildes das Bildverständnis schwer belastet.“ Zur Etymologie: hier 184 (*W. Wackernagel*).

¹³ Das bekannte Klee-Wort „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar“ eröffnet seinen Beitrag zu *K. Edschmißs* Sammelband „Schöpferische Konfession“, Berlin 1920: *P. Klee*, Schriften. Rezensionen und Aufsätze, herausgegeben von *Chr. Geelhaar*, Köln 1976, 118.

¹⁴ DH 806: „... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“.

¹⁵ *W. Pannenberg*, Analogie und Doxologie, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 181–201, 191.

¹⁶ Vgl. *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. München ²2005, Kapitel 7 (besonders 117–127: Funktionsstruktur – Analogie – Entsprechung). – *Boehm* (Hg.), 276 (Anm. 12).

¹⁷ *J. Artz*, Newman-Lexikon, Mainz 1975, 1271: „1890: N. stirbt am 11. August. Beerdigt am 19. August (Ansprache Bisch. Clifford; Grab neben St-John auf d. Orat'friedh. Rednal), s'e

Das Misstrauen gegenüber den Bildern bezieht sich auf ihre eigentümliche Weise, zu sein. Seine wohl schlagendste Formulierung hat es in der berühmten Bildinschrift René Magrittes gefunden: „Ceci n’est pas une pipe.“¹⁸ – Man nennt das Abbild eines Würfels umstandslos Würfel – bis man aufgefordert wird, damit zu würfeln. Der Mensch ist auf Wirklichkeit und Wahrheit aus und begegnet im Bild nur dem Anschein. Das Bild der Pfeife, des Würfels, *ist* keine Pfeife, kein Würfel, sondern bloß deren Bild.

Hans Urs von Balthasar hat diesen Sachverhalt unter der Überschrift „Das Wesenlose“ bedacht.¹⁹ Für ihn schweben die Bilder – unfeststellbar – zwischen Sein und Nichts, so, wie sie unfeststellbar in einem Niemandsland zwischen Objekt und Subjekt schweben (I, 146): Instrumente? Albrecht Fabri: „Einen Pinsel eintauchen und mit etwas Braun, Grün und Schwarz ein Instrument entstehen lassen, in dem Zweck sich als Mittel, Tiefe sich als Oberfläche anschaut ...“²⁰ – von Balthasar:

Weil unser Geist so angelegt ist, dass er nicht umhin kann, die Sinnfrage zu stellen, darum hat er die Bilderwelt immer schon im Sinn eines Bedeutungszusammenhangs gedeutet. Er sieht in die Bilder immer schon eine perspektivische Tiefe hinein, die sie an sich nicht besitzen, er sieht aus ihnen eine Ganzheit der Gestalt heraus, die mehr ist als der bloße Umriss der nackten Erscheinung. Und die wesen- und daseinslose Bilderwelt [...] gibt es demnach im natürlichen Bewusstsein gar nicht (I, 147).

Umso größer der Schock, wenn einem dies aufgeht. Zunächst sieht das Bewusstsein hier keine Möglichkeit zum Brückenschlag und kommt dazu, „allen Sinn aus der Bilderwelt überhaupt hinauszulegen und ihn auf die nichterscheinende Wirklichkeit hinter den Bildern zu konzentrieren“ (I, 149). Das „ist der Weg des Rationalismus und der idealistischen Mystik“ (ebd.).

3. Doch kann es bei dieser ersten Reaktion nicht bleiben. Denn wie sollten wir anders zum Einen, Geistigen, zur Wirklichkeit gelangen außer auf dem Weg durch die Sinne? (Weg ist geradezu die Wurzelbedeutung von ‚Sinn‘.) So findet sich das Subjekt zurückverwiesen auf die Bilder, um das Wesen in deren Wesenlosigkeit aufzuspüren.

Damit aber schlägt die bisherige Einstellung in ihr Gegenteil um. Statt die Wahrheit hinter den Bildern (in einer „Hinterwelt“) zu suchen, erklärt das Subjekt Fülle und Fluss der Erscheinungen selbst zur Wahrheit. Einzig

Gedächtnistafel im Kreuzgang d. Orat. auf Wunsch N’s m. d. Spruch: Ex umbris et imaginibus in veritate (aus Schatten u. Bildern in die Wahrh.).“

¹⁸ Zum Beispiel *R. Magritte, Zeichen und Bilder* (H. Torczyner [Hg.], Köln 1977, 118 f. (siehe übrigens schon Carmina Burana (neue Ausg. 1930), Nr. 186, II: „Flos in pictura non est flos, immo figura ...“).

¹⁹ *H. U. v. Balthasar, Wahrheit der Welt* (1947), Neudruck als Theologik I (mit Vorwort zum Gesamtwerk) der dreibändigen Theologik, Einsiedeln 1985, 145–152. Im Folgenden wird daraus im Text zitiert durch I mit Seitenzahl.

²⁰ *A. Fabri, Der rote Faden*, München 1958, 112 (Der Kunst einen Sinn erfinden; in den Gesamelten Schriften: Der schmutzige Daumen [herausgegeben von *I. Fabri/M. Weinmann*], Frankfurt am Main 2000, 473). Dazu *Tb. W. Adorno* (Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1970–1986, 7, 283) über das „smarte Geschwätz von der Oberflächlichkeit aus Tiefe“. In der Tat ist Tiefe „dabei nicht dem Abgrund subjektiver Innerlichkeit gleichzusetzen“.

wirklich ist im Empirismus wie in unmittelbarer Erlebnismystik der Bilderstrom selbst. Die Bilder verweisen nicht mehr, sie *sind*, und eben ihre Wesenlosigkeit ist ihre Wirklichkeit, ihr Wesen.

Damit sind die Bilder zu *Idolen* geworden – und bestätigen so die Bild-Distanz von Religion und Metaphysik. Man könnte dazu die Götzenbilder-Kritik der biblischen Propheten zitieren (etwa Jes 44,9–17; Jer 10,3–5; Weish 13,10–16).

Denken die einen die Wahrheit ganz außerhalb der sinnleeren Bilder, so wird jetzt der Wahrheit selbst deren Sinn- = Bezugslosigkeit zugesprochen. Beide Versuche müssen notwendig misslingen, erklärt v. Balthasar (I, 150); „denn beide verkennen im letzten das Wesen der Wahrheit als der erscheinenden Offenbarung des nichterscheinenden Seienden selbst“.

Auf beiden Wegen scheidet der Versuch, eine Beziehung zwischen Erscheinung und Erscheinendem herzustellen. Das Geheimnis, um das es beide Male geht, bleibt beide Male leer. „Leer ist sowohl der reine Begriff des Rationalismus wie der Weltgrund der idealistischen Mystik, wie das unkennbare Ding an sich des Empirismus, wie die reine Bewegung und Vergänglichkeit der Erlebnis-Mystik“ (I, 150 f.). Gehaltlichkeit kann also einzig aus dem Subjekt kommen. Niemals aber „wird es gelingen, zwischen den Bildern und dem Subjekt die Beziehung von Erscheinung und Erscheinendem glaubhaft zu machen“ (ebd.). Sie muss nämlich ins Unbewusste verlegt werden, das aber „nichts erklärt, vielmehr alles verdunkelt“ (ebd.).

In den Bildern selbst kann die Wahrheit nicht liegen, da sie nur durch einen Bezugspunkt außerhalb ihrer selbst sinnvoll werden. Ebenso wenig kann sie hinter ihnen liegen; „denn der reine Hintergrund erscheint nicht“ (I, 152). Ihr Ort ist tatsächlich im Zwischen, doch nicht zwischen Bild und Betrachter, sondern (ebd.) „zwischen der Erscheinung und dem Erscheinenden selbst“. Dem betrachtenden Subjekt, sei es bewusst oder unbewusst, kann sie sich nicht verdanken. „Deutung des Objekts durch das Subjekt setzt Bedeutung des Objekts für das Subjekt voraus“ (ebd.).

Dies Zwischen aber ist der Raum der Sprache, des Wortes.²¹

II. Dienst des Worts

1. Zunächst geht es dem Wort kaum besser als dem Bild. Darum der Einstieg bei der falschen „Verbildlichung“ der Sprache im Deutschen, der zufolge das Bilderverbot zu einem Sprachverbot wird. Dabei kommt tiefere persönliche Rede nicht ohne Bilder und Metaphern aus, ist doch die Sprache durch und durch metaphorisch.²² Hinzu kommt die verbreitete Kritik an der Sprache

²¹ Korrektur des Minderwertigkeitsempfindens von bloßen Schreibern? B. Strauß, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, München 2013, 116: „Das geschriebene Wort kann sich gegenüber dem bildlichen Protz nur in der Reduktion auf seine semantische Moral behaupten: mehr zu sein als zu scheinen.“

²² Siehe für P. Ricœur's Arbeit hierzu: *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Mün-

von Seiten der Liebenden wie schreibender Autoren. – Sie entstammt meines Erachtens vor allem der Vorstellung, Sprache habe zu beschreiben.

Sprache schildert nicht ab. Es ist keineswegs ihres Amtes, Blinden Farben zu versichtbaren; sie liefert nicht Steckbriefe, sondern ruft auf. Was zum Beispiel ist an Farbnamen Beschreibung? „Lindgrün“, „moos-“, „jade-“, „grasgrün“ usw. beschreiben nicht, sondern erinnern an Erfahrungen. Gegen das bekannte Schiller-Distichon gesagt: „Spricht die Seele, so spricht“ sie sehr wohl – nämlich (anstatt sich beschreibend) sich aus – und sich jemandem zu.²³

Wenn aber Worte, anstatt nachzuzichnen, bezeugen, erinnern und vergegenwärtigen, dann muss man sie nicht als etwas verbieten, was der Menschlichkeit oder dem Göttlichen zu nahe tritt. – Natürlich sollte man nicht unaufhörlich reden. Schlicht schon darum hört, wer redet, tunlichst immer wieder auf, weil einer rasch nichts mehr zu sagen hat, wenn ihm seinerseits niemand und nichts etwas sagt. Doch geht es jetzt nicht um die Herkunft des Redens, sondern um sein Ziel: im Schweigen. Schweigen indes bedeutet anderes als Verstummen; es muss (er)klären, was es (v)erschweigt.

Wenigstens einige derer, die nach wie vor Satz 7 aus Ludwig Wittgensteins „Tractatus“ zitieren, sollte einmal der Anstoß erreichen, der im Nachlass Friedrich Waismanns begegnet (zu Martin Heidegger ausgerechnet): Das Anrennen gegen die Grenze der Sprache sei die Ethik. „Das hat schon der heilige Augustinus gewußt, wenn er sagt: Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!“²⁴

2. Menschen der Bibel wissen nicht bloß (wie die griechischen Philosophen) den Menschen als Wesen des Wortes, sondern vorher Gott als Redenden (der Mensch ist ihnen darum das Wesen der *Antwort*). Und Christen wissen, dass im Anfang das Wort nicht nur bei Gott war, sondern Gott war (Joh 1,1) – und ist. Es genügt nicht einmal ohne Weiteres, zu bekunden, mit dem Ereignis der Inkarnation habe Gott sein ewiges Schweigen gebrochen.²⁵ Denn in Jesus Christus wurde nicht das Schweigen Wort, vielmehr das ewige

chen 1974 und 1986, mit einer Einleitung von *P. Gisel* und dem Beitrag *E. Jüngels*: *Metaphorische Wahrheit* (Sonderdruck der Ztschr. f. Ev. Theologie).

²³ *F. Schiller*, *Sämtliche Werke*, herausgegeben von *G. Fricke/H. G. Göpfert*, München ⁵1973, I, 313: „Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! / *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr.“ (Aus solch zerreißendem Dualismus folgt für den *Glauben* entsprechend [307]: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! ,Und warum keine?‘ Aus Religion.“ Warum dann nicht gleichermaßen: „Welchen Menschen ich liebe ...?“)

²⁴ *L. Wittgenstein*, *Schriften 3* (= Wittgenstein und der Wiener Kreis), Frankfurt am Main 1967, 68 f. Gemeint ist wohl Conf. I, 4, 4: „et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt“. 1931 notiert er (Über Gewissheit [WA 8], Frankfurt am Main ⁴1990, 472): „Das Unaussprechbare [...] gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“ – Ein Hinweis *M. Heideggers* selbst: „Statt das oft gesagte ‚individuum est ineffabile‘ immer neu zu wiederholen, wäre es einmal an der Zeit, zu fragen, welchen Sinn denn dabei das ‚fari‘ haben soll, welche Art des Erfassens zum Ausdruck kommen soll und ob diesem dictum nicht eine bestimmte Weise des Auffassens des Individuums zugrundeliegt, die letztlich in einer ästhetischen Außenbetrachtung der ‚Gesamtpersönlichkeit‘ gründet [...]“. *M. Heidegger*, *Wegmarken* (GA 6), Frankfurt am Main 1976, 39 f. (Anmerkungen zu *K. Jaspers’ Psychologie der Weltanschauungen*).

²⁵ Vgl. *Ignatius v. Antiochien*, *Ad Magnesios* 8,2 (nach *Weish* 18,14 und *Röm* 16,25).

Wort Gottes Fleisch (Joh 1,14). Und dem zuvor bereits hat der Schöpfer sich keineswegs „unbezeugt gelassen“ (Apg 14,17). Nicht nur wurde alles Gewordene durch das Wort (Joh 1,3),²⁶ sondern obendrein hat Gott „viele Male und auf vielerlei Weise [...] zu den Vätern gesprochen“ (Hebr 1,1 – die Lehrer nennen dazu die Sibyllen, um außerbiblische Stimmen mit einzubeziehen).

So kann v. Balthasar entschieden klarstellen, „daß trotz vieler entgegensehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“; braucht Gott in seinem Wort sich doch „nirgendwo selbst zu negieren [...], um sich besser, göttlicher zu bekunden.“²⁷ Derlei kommt erst aus der Begegnung mit heidnisch religiöser Philosophie: dem Neuplatonismus, in die Theologie. – Gehen so umgekehrt wir nun von ihr in den innerphilosophischen Disput.

Beschreiben kann sich das *individuum ineffabile* tatsächlich nicht. Doch es vermag sich auszusprechen; und wird es ihm geschenkt, spricht es sich jemand zu. „Sprich, damit ich dich sehe“, soll Sokrates zu einem jungen Mann gesagt haben.²⁸ Hier kommt die Sprache zu sich – indem Menschen zueinander kommen. Und indem die Sprache zu sich selbst kommt, kann sie in einiges Schweigen münden. Sprechend behaupten, fragen, bitten, bestimmen, bekennen und versprechen wir. Und das gilt im „horizontalen“ wie im „vertikalen“ Interpersonalverhältnis.

Die folgenden Zeilen seien darum nicht bloß im religiösen Sinn gelesen, von dem sie wörtlich handeln. Bei Georges-Arthur Goldschmidt liest man:²⁹

Die Gottesidee ist stets mit der Idee der Wahrheit verknüpft. Wenn es aber ‚Wahrheit‘ gibt, ist sie unendlich, also unfassbar (weil sie ganz in sich aufgeht, alles in sich aufnimmt und alles in ihr aufgeht). Eine Wahrheit, die behauptet, eine zu sein, setzt die Idee Gottes herab, weil in ihr die Möglichkeit der Unwahrheit gegeben ist. [...] Wenn Gott existierte, gäbe es weder Wahrheit noch Zweifel, dann gäbe es nichts außer Gott.

Wichtige Worte; aber wodurch ausgewiesen? Ja, welchen Sinnes? Was wird hier unter „Wahrheit“ und „Gott“ verstanden? Wahr sind klassischerweise in der Erkenntnistheorie Sätze, die „sagen, was ist“.³⁰ Ontologisch ist Wahrheit die Wirklichkeit (das, was ist, auch als *Realität* bezeichnet), *insofern* sie sich zeigt beziehungsweise erkannt wird. Da Sich-Zeigen beziehungsweise Erkennen dialogisch geschieht, kommt Wahrheit stets durch beide Seiten zustande: durch das Wie des Sich-Zeigens wie das Wie der Auf- oder Entgegennahme (und heißt dann etwa „Wirklichkeit“ im *Unterschied* zur Realität). Sie ist also

²⁶ Vgl. W. Kern, Gott schafft durch das Wort, in: MySal, Einsiedeln 1965 ff., II, 467–477. Cusanus, De visione Dei, 10: „Es hört dich die Erde, und dieses ihr Hören ist das Werden des Menschen“, in: Philosophisch-Theologische Schriften (herausgegeben von L. Gabriel/D. und W. Dupré) I–III, Wien 1964–1966, III, 136 f.

²⁷ H. U. von Balthasar, Bibel und negative Theologie, in: W. Strolz (Hg.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg i. Br. 1984, 13–31, 13; vgl. *ders.*, Theologik II, Einsiedeln 1985–1987, 80–113.

²⁸ *Apuleius*, flor. 2.

²⁹ G.-A. Goldschmidt, In Gegenwart des abwesenden Gottes, Zürich 2003, 41 f.

³⁰ *Aristoteles*, Met. IV, 7 (1011b, 27).

kein platter Abdruck, weder Kopie noch Echo, sondern „ent-spricht“ (wie eine Ant-wort der Frage).³¹ – Für den Schöpfungsglauben ist Gott nicht jenes „Eigentliche“, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt“ (K. Rahner³²).

Im Christentum spitzt sich das zu. Es ist eine Credo-Religion, also wesentlich – heute fast nur noch abwertend gemeint – „dogmatisch“. Nach Paulus macht den Christen – gegen die weitverbreitete Meinung, die Bergpredigt sei die Mitte des Evangeliums³³ – das Bekenntnis „Jesus Christus ist der Herr“ (Röm 10,9; 1 Kor 8,6; 12,3; Phil 2,11). Darum haben hier Dass-Sätze und die Frage nach ihrer Wahrheit unersetzliches Gewicht. Luther:³⁴ Der Christ freue sich der Bekenntnis-Sätze, „aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti“. Wer allerdings „Herr, Herr“ nur sagt und ihm nicht auch in Tat und Wahrheit nachfolgt (Mt 7,21), wird, als schlechter Christ, die Folgen tragen müssen. Doch Christ als solcher wird man nicht durch Güte und Anständigkeit, sondern durch die Taufe – nach dem Glaubensbekenntnis.

Damit zeigt sich das hohe Gewicht (und zwar auch für den „horizontalen“ Bezug) von Friedrich Nietzsches Wort über die paradoxe Aufgabe“ der „Natur“:³⁵ „ein Thier heranzuzüchten, das versprechen darf“.

3. Informativ wie performativ ist das Wort, und in beidem ist es vor allem Verb: Tätigkeitswort. Noch nicht bedacht haben wir es als Nomen/Name. In der neunten von Rainer Maria Rilkes „Duineser Elegien“ ist von der Sehnsucht des Schwindenden die Rede, das „uns angeht“, die Dinge zu „sagen“. Ein durchgehendes Motiv in Doris Lessings „Golden Notebook“ (samt den eingefügten bunten Tagebüchern) ist die Erwartung, auf entsprechendem Niveau „benannt“ zu werden. Und in Michael Endes „Unendlicher Geschichte“ rettet Bastian eine bedrohte Welt durch Namengebung. Ein Name ist keine Beschreibung, darum auch nicht mehr oder weniger *ähnlich*, sondern, wenn „entsprechend“: „*treffend*“.³⁶

³¹ Fachlich: Sie ist analog (weder univok noch aequivok).

³² K. Rahner, Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln 1957 u. ö., 53; Fortsetzung: „... er ist nicht das esse omnium“. – An Gottes Stelle setzt Goldschmidt das eigene Seins- und Selbstgefühl: „Wieviel rätselhafter und erhabener als Gott ist doch für jedes Denken dieses unüberschreitbare, intime und anonyme Selbst, das jemand und niemand zugleich ist.“

³³ So beispielsweise V. Gerhardt, im Diskussionsband zu Ch. Taylor: Unerfüllte Moderne?, herausgegeben von M. Kühnlein/M. Lutz-Bachmann, Frankfurt am Main. 2011, 571.

³⁴ Martin Luther, De servo arbitrio (WA XVIII, 603).

³⁵ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 2. Abhandlung, 1 und 2, in: Ders., Sämtliche Werke (KStA), München 1980, 5, 291 u. 293.

³⁶ Was natürlich nicht für unsere heutigen (Vor- wie Nach-)Namen gilt, intensionsleere Hinweise, die man uns vor allem Tun und Lassen gibt, sondern solche, die man sich erwirbt: als Spitzname etwa (Familiennamen weisen zum Teil auf Berufe hin). Ordensnamen, auch anfangs gegeben, mögen ein Programm sein, junge Indianer haben ihren Namen erhalten nach ihrem Verhalten bei Bewährungsproben. Adams Namengebung (Gen 2,19f.) schafft die Tiere nicht, aber charakterisiert sie und vollendet damit, nach hebräischem Sinn für den Namen, ihr „Da-sein“ in der Welt (indem er ihr Was-sein „auf den Punkt bringt“).

Mit der Namengebung verwandt ist sodann die Möglichkeit der Sprache zur Evokation: zum Appell an die Bildkraft des Hörers. Einem Märchen zu lauschen ist etwas anderes, als es zu sehen. (Welche Enttäuschung bei einer Aufführung von „Schneeweißchen und Rosenrot“! Die Bühne wurde für Minuten finster, und dann stand dort statt des Bären ein dicklicher Prinz.) Welche Illustration reicht an das Wort „feuerspeiender Drache“ heran oder auch nur an das „silberne Band des Flusses in der besonnten Ebene“? Es ist wie die Kiste, die Antoine de Saint Exupéry für seinen „Kleinen Prinzen“ malt, nachdem die Schafe vorher keine Gnade fanden.

Bei Sigismund von Radecki lesen wir über Else Lasker-Schüler:³⁷ „Einmal erzählte sie mir, wie sie in einem Gedicht habe Ägypten erscheinen lassen wollen, es sei aber alles zu weitläufig geraten. ‚Da sagte ich einfach ‚Ägypten stand in goldnen Mantelfalten‘, und nun war Ägypten auf einmal da.“

Schließlich erhält nochmals der große Sprachdenker und Dialogiker Franz Rosenzweig das Wort, für den sich die Wechselrede des Gesprächs im Zwie- und Gemeinschaftsgesang vollendet.³⁸ – Bernhard Casper hat dies Gemeinsamkeits-Geschehen vor Jahren luzide vorgestellt, nach Inhalt und Form:³⁹

Der gemeinsame Inhalt ist ein Teil der erzählenden Sprache, von deren Stammwort, dem Ur-Ja herkommend. Aber er wird von beiden als das je von ihnen selbst her, als Offenbarung ihrer selbst zu Sagende gesagt. Schematisiert hat deshalb der Zwiegesang die Form:

I. Sprecher:	II. Sprecher:
Es ist so	Ja, es ist so
Ja, es ist so	Ja, es ist so
Ja, es ist so	Ja, es ist so,

wobei jedes ‚Ja, es ist so‘ für Ich oder Du, mich oder dich steht. Der den Zwiegesang beginnt, geht von dem Gemeinsamen bereits aus. Deshalb ist, wie der Indikativ die Form der erzählenden Sprache und der Imperativ die Form des Zwiegesprächs, so der *Kobortativ* die Form des Zwiegesangs:

I. Sprecher:	II. Sprecher:
Lasst uns singen, denn	
es ist so	Ja, es ist so.

Kommunikation: „Das Schweigen brechen, wie ein Stück Brot“ (Werner Kraft).⁴⁰

III. Person als Bild-Gegenwart⁴¹

1. Hat sich beim Wort just dessen „Un-Wirklichkeit“ und „abstrakte „Leere“ als seine Stärke gezeigt, dann lädt dies dazu ein, auch die Un-Wirklichkeit der Bilder, die zu deren Verbot geführt hat, neu in den Blick zu nehmen. Tatsäch-

³⁷ S. v. Radecki, Was ich sagen wollte, Hamburg 1958, 62.

³⁸ Vgl. F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Heidelberg ³1954, II, 181–193.

³⁹ B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg i. Br. 1967, 129.

⁴⁰ W. Kraft, Zeit aus den Fugen. Aufzeichnungen, Frankfurt am Main 1968, 208.

⁴¹ In aktualisierendem Rückgriff auf: J. Splitt, Person als Bild. Im Gespräch mit Johann Gottlieb

lich machen nicht Leinwand und Farbmaterien die Substanz = das Wesen des Bildes aus. Sein Wirklich-sein besteht vielmehr im „esse ad alterum“⁴², also seinem Her-von wie Hin-zu dem Gezeigten. Johann Gottlieb Fichte nennt es beherzt das „Durch“.⁴³ Das Nachdenken über das Bild hat sich darum zuerst nicht an „Bildwerken“ orientiert, sondern an Spiegelbildern – auf Wasser, Eis oder Metall –, denen jegliche Eigenstofflichkeit abgeht, oder am Schattenriss (siehe oben Newmans Grabspruch). Bezüglich des Anfangs der Malerei führt C. Plinius Secundus im Band 35 seiner Naturkunde als Überlieferung an,⁴⁴ man habe den Schatten eines Menschen mit Linien nachgezogen; deshalb sei die erste Malerei so beschaffen gewesen, die nächste habe nur je eine Farbe verwendet. Was ist weniger beständig und vergänglicher als ein Schatten? Und vom Spiegeln kommt man im Nu zur Vorspiegelung.

Tatsächlich gibt es täuschende Bilder: „trompe l’œil“ – Extrem der Abbildlichkeit, Schein anstatt Erscheinung – ja, geradezu Verdeckung. Veranschaulicht hat das wiederum René Magritte in seinem Bild „La condition humaine“⁴⁵: In einem Zimmer steht vor einem großen Fenster eine Staffelei; auf der Leinwand genau jener Garten-Ausschnitt, den sie verdeckt. Und das gibt es unlegubar auch unter Gottes „Ebenbildern“; besonders gefährdet (und gefährlich) im geistlichen Stand.

Uns aber geht es um wahre Bilder, und um deren Wahrheit. Statt sich selbst in Szene zu setzen, zeigt es (und zeigt sein Zeigen). Das Bild also *ist* nicht, was es zeigt, sondern lässt es sehen. Schein *als* Schein aber ist *Erscheinung*. Insofern ist das Bild „an und für sich“ nichts Eigenes außer dem, was es zeigt; damit jedoch ist auch dies Gezeigte nichts außer ihm, sondern „nichts als das Nicht-Sichtbare im Sichtbarsein des Bildes“.⁴⁶

Zuhöchst wird derart das Licht selber gegenwärtig – indem, hier nochmals ihm verdankt, uns das Beleuchtete aufgeht. Einzig in diesem, für sich selbst nicht zu sehen, ist es für uns da.

Das Ich aber ist nicht ein Gegenstand, auf welchen Licht fällt, sondern Freiheit. Es selbst bildet sich selbst zum Bild (beziehungsweise – wie ich besser fände⁴⁷ – lässt sich bilden). Aber nicht, als würde es nun dadurch

Fichte, in: Christusbild. Ikon und Ikone. Wege zu Theorie und Theologie des Bildes, herausgegeben von P. Hofmann/A. Matena, Paderborn 2010, 63–72.

⁴² Anselm v. Canterbury: „Verbum namque hoc ipsum quod verbum est aut imago, ad alterum est, quia non nisi alicuius verbum est aut imago – denn das Wort ist genau das, was es als Wort oder Bild ist, als Bezug auf ein anderes/einen anderen, weil es nur Wort oder Bild von irgend-etwas/jemandem ist“. Monologion (Ausgabe von F. S. Schmitt), Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Kapitel 38, 56.

⁴³ J. G. Fichte, Werke (1845/1846; 1834/1835), Berlin 1971, IX, 46 (Einleitung in die Wissenschaftslehre): „Ich spreche mit Bedacht so, mache Präpositionen zu Substantiven, indem diese in der That das Anzuschauende genau bezeichnen, und die von der Gewohnheit abweichende Redeweise die Einbildungskraft eben befremden und aufregen soll.“

⁴⁴ V, 15; in der Tusculum-Bücherei (R. König/G. Winkler), München 1978, 20–23.

⁴⁵ Siehe Magritte, 156 (Anm. 18).

⁴⁶ W. Janke, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970, 28.

⁴⁷ J. Splett, Gott-ergreifen, Köln 2006 (Einführung: Sich ergreifen lassen). – R. Lauth, Ethik

gegenständlich (ist doch, was an Bildern gegenstandhaft ist, gerade nicht das Bildhafte an ihnen). Um nochmals Wolfgang Janke zu zitieren:⁴⁸

Wissen als Bild eines Seins außer dem Bilde konstruiert nicht ein Verhältnis von zwei Seienden, der Sache und ihrem dinghaften Bilde, die nachträglich im Akte des Abbildens zusammenkommen [...] Bildheit ist das Durch oder Durcheinander von Sache und Bild. [...] So verstanden, lässt sich die Reflexion als der Akt aufklären, in dem das Ich als Bild auf ein Sein und Leben zurückgeht, das nicht Bild ist.

In der „Dialektik des Bildes“ unterscheidet das sich-bildende *Wissen* sich selbst vom Sein, während es in seinem *Sein* mit diesem eins ist: „nichts als dessen Sichtbarkeit“.⁴⁹

2. Was das Bild-sein von Ich und Freiheit ausmacht, ist das Selbstbewußtsein dessen. Geistige Erfahrung ist Wesenserfahrung; ihr begegnet nie bloß etwas, sondern stets auch das Was(-sein) dieses Etwas. „Die Mitte der Lehre vom Bild ist die Lehre vom Bild des Bildes [...] Erscheinung ist Erscheinung nur dadurch, dass sie Bild ihrer selbst ist, dass sie ein Bild ihrer selbst hat.“⁵⁰ „[D]as Sehen des Sehens als solches ist ein Denken“. Und Denken ist – „inneres Leben, Wandel“⁵¹ – ein Freiheitsvollzug.⁵² Vernunft wie Wahrheit sind allererst praktisch. Im Ich schaut sich vor allem der Wille an, und zwar als sittliches Wollen.

Derart erfasst das Ich sich selbst als Erscheinung. Doch nicht nur des (göttlichen) Seins (das es, wie erwogen, nicht ist), sondern auch dessen Erscheinens – was es darum auch nicht eigentlich sein kann: „Das Ich ist Erscheinung und doch nicht die Erscheinung [das Erscheinen] selbst als solche[s]; es ist nur Bild der Erscheinung.“⁵³ Was auf den ersten Blick paradox klingt, ist nichts als die Konsequenz der Rede vom Bild-Bild und dürfte bei näherem Hinblick auf das Wesen von Erscheinung einsichtig werden. – Ein *Abbild* schafft zwar seinen Gegenstand nicht; doch tritt es als sein „Konterfei“ (= Gegengemachtes) auf. Eben darum erscheint dieser auch nicht in ihm, sondern wird „in absentia“ durch es vertreten, in Erinnerung gerufen. Nicht so beim Bild als Erscheinung. Es „macht“ vielmehr auf eine Weise sichtbar, dass – „durch“ es und in ihm – das Erscheinende selbst

in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart/Berlin 1969, 31: „Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und -habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür [...] den Terminus *Saziienz* (von [mittellat.] *sacire*, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen.“ Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *lässt*, sie seinerseits aktiv ergreift.

⁴⁸ Anm. 46: 228 f.

⁴⁹ Janke, 304: (Anm. 46): „So vernichtet die philosophische Mystik den Schein, als wäre das Selbstbewußtsein die Quelle des Seins. Diese Vernichtung geschieht indessen in der Absicht, die Wahrheit des Bewusstseins als Bild oder Erscheinung des Seins wiederzugewinnen [...] So ist die Mystik Verklärung und Aufklärung.“

⁵⁰ J. Drechsler, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955, 300.

⁵¹ J. G. Fichte, IX, 66. (Anm. 43).

⁵² Wenn Fichte hier (IX, 66) die „Rezeptivität“ verwirft, dann darum, weil er darin nur „ein Todes, durchaus Leidendes“ (= Passives) sehen kann – anstatt des (Anm. 47) angesprochenen „medialen“ Sich-ergreifen-Lassens.

⁵³ Drechsler, 312 (Anm. 50).

„sich versichtbart“. Nicht bloß das Erscheinende also wird nicht von ihm „geschaffen“ (gegen aufklärerische Religionskritik), sondern nicht einmal dessen Erscheinen: Es [Er!] selbst erscheint – und ist derart *da*. Das Bild aber „dient“ dem Erscheinungsgeschehen.

Weiß nun das Bild um sich selbst, dann muss es nicht bloß um sein Erscheinung- (statt bloß Abbild-)-sein wissen, sondern auch um sein Unterschiedensein von diesem eigentlichen (Selbst-)Erscheinen des Erscheinenden. Man sieht, wie sich das „Durch“ bereichert: „ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges Durch.“⁵⁴

Wohl noch deutlicher wird dies Verhältnis, wenn wir aus der theoretisch-optischen Sprache ausdrücklich zur Sphäre von Wille, Freiheit, Sittlichkeit wechseln: Das sittliche Ich handelt gut, in eigenem Willen zum Guten – um des Guten willen. Und gerade darin handelt es keineswegs eigenmächtig, sondern folgt frei einem Sollen, gehorcht einem Imperativ, der an es ergeht (dessen es gewürdigt wird). – So erscheint in ihm das Gute dreifach: als sein (inhaltliches) Gut-tun; zugleich formal als Gehorsam, aus dem es so handelt, und schließlich als der es treffende und von ihm aufgenommene Ruf zu solch gutem Handeln/Gehorchen.

Und wie, wenn es zuletzt beim Gut-sein um gerade dies Erscheinen ginge? (Im Johannesevangelium erbittet Jesus für seine Jünger vom Vater, „dass auch sie in uns eins seien – damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21). Entsprechend mahnt Paulus: „Nehmt einander an – zur Ehre Gottes“ (Röm 15,7); der erste Petrusbrief: Lebt so unter den Heiden, „dass sie aufgrund eurer guten Werke Gott preisen“ (2,12).

Was aber erscheint nun hier?

3. Im Gut-sein erscheint das Gut-sein von Güte und Liebe. Es erscheint tiefer das Gut-sein der „Tat“ sache, dass wir gut sein sollen. Das ist zwar erst einmal schmerzlich – zeigt es uns doch, dass wir nicht gut sind (nicht so „zuvorkommend“ wie gehörig; denn dann *müssten* wir nicht erst ausdrücklich sollen). Aber zugleich ist schon dies gut und beglückend: obwohl man nicht gut ist, gut sein sollen zu *dürfen*; dieses Gebots „gewürdigt“ zu werden. – Damit aber erscheint nun ursprünglichst das Gut-sein des „Woher“ unseres Gut-sein-Sollens: Gott. Mit Emmanuel Levinas gesagt: „Er erfüllt mich nicht mit Gütern, sondern drängt mich zur Güte, die besser ist als alle Güter, die wir erhalten können.“⁵⁵

In diesem Sinn hat Reinhard Lauth nicht bloß für die „praktische Evidenz“, um die es hier geht, den Begriff „Sazienz“ geprägt, sondern auch für

⁵⁴ J. G. Fichte, IX, 46 (Anm. 43).

⁵⁵ E. Levinas, Gott und die Philosophie, in: B. Casper (Hg.), Gott nennen, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 107.

die Wirklichkeit, die uns ergreift, den Namen des „Doxischen“ vorgeschlagen.⁵⁶ – „Ubi caritas et amor, ibi Deus est“. – Hansjügen Verweyen:⁵⁷

„Das absolute Sein will durch dich erscheinen!“ ist eine wirkliche Einsicht der praktischen Vernunft, kein bloßer Glaube. Glaube innerhalb dieser Evidenz ist die Überwindung der Widerstände, die sich aus der Beobachtung meiner selbst und der Dinge, d. h. aus dem Bereich der theoretischen Vernunft, gegen jene Einsicht, dass das *Absolute erscheinen will* – und darum auch wirklich *erscheint* – erheben.

Ein letztes aber ist noch zu klären – um unserer- wie Gottes willen: Erscheint Gott erstlich hier durch uns? Oder gleich schärfer: Wäre noch Er es, der erscheint, wenn allererst unser Ich, ein endliches Bild, ihn versichtbaren würde?⁵⁸

Damit erhält sogar die schon eingangs kritisierte Rede von Ab- und Ebenbild ein gewisses Recht. Nur ein gewisses; denn der Unterschied von „ersatzhaftem“ Abbild und dem (nicht bloß imaginativ „vergegenwärtigenden“, sondern real-sakramentalen) Gegenwarts-Ereignis von Bild als Versichtbarung bleibt bestehen. Aber man kann nicht mehr einfachhin sagen, Gott sehe nicht aus (so sehr er uns unsichtbar bleibt – 1 Tim 6,16).

Von der Schöpfung hat das Vaticanum I als glaubens-verbindlich gelehrt, sie sei dem Ausgriff natürlichen Denkens keineswegs entzogen, vielmehr grundsätzlich mit Gewissheit erkennbar.⁵⁹ Verbinden wir dem nun die Auskunft des Aquinaten: „Die Kenntnis der göttlichen Personen ist notwendig [...] um über die Schöpfung richtig zu denken.“⁶⁰ Demgemäß schreibt Robert Spaemann:⁶¹

⁵⁶ Δόξα bedeutet außer Meinung, Anschein auch: Willensmeinung, Beschluss und schließlich Aufsehen, Ruhm und Herrlichkeit. – Und zur Wahrung dieser Herrlichkeit gehört auch die klare Selbstunterscheidung des Bildes vom Erscheinenden. Der Bildgedanke löst das Paradox des Zugleich von Absolutem und Endlichem, Gott und Von-ihm-Wissen(den). *Fichte* (Wissenschaftslehre 1810): „Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeussung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeussung ist ein Bild“ (II, 696).

⁵⁷ Einleitung zu: *J. G. Fichte*, Die Anweisung zum seligen Leben, Hamburg 1983, XIII–LXVI, XLIV.

⁵⁸ Diese Frage geht über Fichtes Programm hinaus, mit Blick auf Freiheit und Lebensfülle des Menschen (so sehr davon ständig die Rede ist) wie vor allem auf Gottes göttliches Gönnen. Sie besagt darum auch eine Frage an ihn. Dazu *F. v. Heereman*, Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814), Amsterdam/New York 2010.

⁵⁹ DH 3026.

⁶⁰ *Thomas von Aquin*, S.th. I, 32, 1 ad 3. – Bei G. Greshake steht der Text vor dem umfangreichen ersten Kapitel von Teil II seines großen Trinitäts-Werkes: *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997 [u. ö.], 219.

⁶¹ *R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, 36; 49: „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus.“ – Soviel zum Gnosis-Verdacht; siehe *J. Splett*, „Verstehst du auch, was du glaubst?“ Überlegungen zum Geheimnis der Dreieinigkeit, in: *LebZeug* 56 (2001) 305–317. (Obendrein wäre der Sinn von „Geheimnis“ neu zu denken: Es schließt nämlich gerade nicht – wie allermeist verstanden – aus, sondern – als Heimat – ein: ebd. und: *Splett*, Gott-ergriffen, Schlusskapitel).

Wenn später die Neuscholastik lehrte, die „natürliche Vernunft“ könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat.

Damit steht noch ein zweites an, angesichts der Dualität von Sein und Bild sowie der Rede von strenger Reziprozität: die Unterscheidung der Geister zum Zentral-Thema „Dreieinigkeit“. ⁶² – Lässt sich auch das vom Bild-Denken her vermitteln?

Mein Versuch: Das Bild, und gerade das „absolute“, in dem ganz und nur sein Du erscheint, lässt dieses Du nun *wem* erscheinen? Weder die Auskunft „eben diesem Du“ noch „sich selbst“ ist befriedigend. – Oder auch: Wo im Ganz-Bild des Erscheinenden erscheint zugleich auch dessen Erscheinen? Entweder gehört es nicht wesentlich zu ihm: Warum dann überhaupt dies Geschehen? Oder es gehört dazu: Wie könnte es dann fehlen?

Für eine Antwort wäre zunächst schon formal die „Dualität von Sein und Bild“ aufzubrechen. Bild ist ein *dreistelliges* Bezugsgeschehen. Im Ausgang von K. Rahners (eher zweistelligem) „Realsymbol“: „Selbstvollzug eines Seienden im anderen“ ⁶³ sei hier Bild bestimmt als Da(= Sichtbar-)sein von etwas/jemandem in etwas/jemandem für jemanden. Gehaltlich sodann wäre diese noch einsinnige Vollzugsrichtung auf ihre Innenspannung hin zu bedenken, um die gestellten Fragen zu beantworten. Die Spannung schwingt darin, dass das Ich-Du sich als solches vom Dritten als seinem Bild (an) erkannt sieht und zugleich sich selbst (als dessen Bild) im Wir auf ihn hin vollendet. ⁶⁴

Schließlich ruft die verlangte Reziprozität nach Dynamisierung – soll es nicht doch zuletzt bei der Ich-Du-Struktur bleiben. Dritter ist darin jeder der drei – wie ebenso jeder (doppelt) in einem Wir lebt. Das Bild-Gegenüber von Einem und Zweien erfüllt sich in der „Circumincessio“ kreisenden „Dreispiels“. ⁶⁵

⁶² Als Lebe-Wesen stehen wir in der Geschlechter-Polarität; auch der Ich-Du-Bezug ist ein Dualis, in dem die „dritte Person“ allein als „Besprochener“ auftritt. Ein Ansatz könnte sich im „Wir“ bieten, das ja nicht den Plural von „Ich“ meint (der hieße „Iche“), sondern die Gemeinschaft von Ich und Du – aber nicht ihrer für sich (da bliebe es beim Wechsel-Du), sondern im *Gegenüber* zum Dritten. Der wäre so nämlich nicht mehr, nach Sprecher und Angesprochenem, der besprochene Dritte (geschweige denn bloß das Wort zwischen ihnen – K. Hemmerle, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976; jetzt: Ausgewählte Schriften [R. Feiter], II, Freiburg i. Br. 1996, 124–161), sondern ihr gemeinsames Du. – Richard v. St. Victor, Die Dreieinigkeit (übertragen und mit Anmerkungen von H. U. v. Balthasar), Einsiedeln 1980; dazu: P. Hofmann, Analogie und Person, in: ThPh 59 (1984) 191–234; M. Schniertshauer, Consummatio Caritatis, Mainz 1996.

⁶³ K. Rabner, Zur Theologie des Symbols, in: Schriften zur Theologie 4, Einsiedeln 1960 [u. ö.], 275–311, 290 (278: „notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ‚ausdrückt‘“).

⁶⁴ Wie der Dritte Du des Wir, wird gegenläufig dieses Wir dessen Du (= Ihr). So wie der Dritte Bild des Wir, wird das Wir zu dessen (sozusagen stereometrischem) Bild. – Diese Struktur gilt dann auch für das „Vertikal-Horizontal“-Verhältnis im Bild-Geschehen: J. Splett, Freiheits-Erfahrung (1986), Köln ³2006, Kapitel 14: Ja zu Gott und Ja zum Menschen; *ders.* und I. Splett, Meditation der Gemeinsamkeit, ³Hamburg 1996, 25–37: Drei-Gefüge.

⁶⁵ R. Guardini, Welt und Person, Mainz 1988, 158 f.: „Wenn es möglich wäre, den Schritt in den Glauben ganz rein zu vollziehen, dann würde die Antwort auf die Frage, was Personalität

Summary

Image is defended against the primacy of the word. The image/picture prohibition is directed only against idols. Image is, instead of copy and likeness, appearance; the presence of the one appearing. Truth lies between the two. It becomes what we talk about. Even word gets forbidden (and yet, if God did not want to be named and addressed in a human way, he would not have created us). Or it is scorned, because (when image is seen as copy) it is understood as describing and not as expressing, acclaiming, and above all self-pledging. – Image and word become united in the created person as a conscious image-presence of her creator: the revelation of his (before-all-creation) inner divine love in the circling “three game” of Trinitarian life.

einfachhin sei, lauten: Gottes Dreieinigkeit.“ All dies gehörte nun mit in das Nachdenken über die Bilder, die wir schaffen können, weil wir Bilder sind. So zeigt zum Beispiel (was ich – sogar in Diskursen zu Präsenz und Repräsentation – meist übersprungen finde) im (Sich-)Zeigen eines Bildes 1. jemand – 2. etwas/jemanden (und sich selbst) – 3. jemandem.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershops24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Erinnerungsorte des Christentums. Ein Analysevorschlag

VON CHRISTOPH NEBGEN UND VEIT STRASSNER

1. Erinnerungsforschung – ein Entwicklungsfeld für Kirchengeschichte und Theologie

Als anamnestischer Religion ist dem Christentum das Erinnern ins Stammbuch geschrieben: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19). Aber nicht nur von ihrem Gründungsauftrag her nimmt das Erinnern in der Kirche einen zentralen Ort ein. Auch die Tradition, die für alle Kirchen von großer Bedeutung ist, ist ein Prozess des Vergegenwärtigens von Vergangenem sowie der Neudeutung und Sinnstiftung unter Berufung auf das, was die Gemeinschaft präsent hält (und woran sie sich erinnern möchte). Dass nun in den letzten Jahrzehnten von Frankreich ausgehend in den Kulturwissenschaften „Erinnerung und Erinnerungsort“ zu einem interdisziplinär ausgerichteten Forschungsfeld entwickelt wurde, bietet gerade für die Theologie zahlreiche Chancen: Hier könnte sie ihre methodischen und fachspezifischen Kompetenzen einbringen und somit zum wertvollen Gesprächspartner im Rund der akademischen Wissenschaften werden.¹

Blickt man jedoch auf die faktische Rezeption und Nutzung des Konzeptes „Erinnerungsorte“, muss *grosso modo* konstatiert werden, dass die Theologie – insbesondere aber die Kirchengeschichte – wertvolle Möglichkeiten vergibt, sich mit den ihr eigenen Kompetenzen und ihrer Expertise in den interdisziplinären Diskurs einzubringen: so etwa mit den religionshermeneutischen Kompetenzen, der Kompetenz im Umgang mit Symbolen und Ritualen, im Umgang mit Sakralem und Sakralisierungen, mit Vergegenwärtigungen von Vergangenem oder Materialisierungen von Immateriellem.

Über diese Beiträge zur allgemeinen Erinnerungsforschung hinaus bietet auch das Christentum selbst einen großen Reichtum an Erinnerungen und Erinnerungsorten, die es mit kirchenhistorischen und theologischen Methoden zu untersuchen gilt, die ihrerseits für weitere theologische Fragestellungen anschlussfähig sind.²

Die Durchsicht der einschlägigen Literatur legt nahe, dass bei zahlreichen Studien zu Erinnerungsorten eine konzeptionelle Unterbestimmtheit

¹ A. Assmann, Die Last der Vergangenheit, in: Zeithistorische Forschungen 4 (2007) 375–385, hier 375.

² C. Marksches/H. Wolf (Hgg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010; J. Bahleke/S. Rohdewald/T. Wunsch (Hgg.), Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff, Berlin 2013; A. Gąsior/A. Halemba/S. Troebst (Hgg.), Gebrochene Kontinuitäten. Transnationalität in den Erinnerungskulturen Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert, Köln/Weimar/Wien 2014. Darüber hinaus wurden christliche Erinnerungsorte allerdings nur sporadisch und häufig wenig systematisch wissenschaftlich behandelt.

zu beklagen ist, sodass etwa verschiedene Untersuchungsebenen vermischt (oder erst gar nicht beachtet) werden. Besonders bei Erinnerungsorten des Christentums wird häufig dem genuin Religiösen und dem theologisch Relevanten nur unzulänglich Rechnung getragen.

Das Ziel dieses Beitrags ist es mithin, einen Vorschlag zur systematischen Untersuchung von christlichen Erinnerungsorten zu präsentieren. Nach der Klärung grundlegender Kategorien, welche das komplexe Phänomen des Erinnerns beschreiben helfen, wird deshalb die Frage nach der fachlichen Expertise gestellt, welche die Theologie und die kirchengeschichtliche Forschung in die Erinnerungsforschung einbringen können. Im Anschluss daran wird ein Untersuchungskonzept vorgeschlagen, das vier Analyseebenen unterscheidet: (1) die historische Basis und den realgeschichtlichen Kern, (2) die Erinnerungsinhalte, (3) die Erinnerungsakteure, sowie (4) die Erinnerungspraktiken und -medien. Auf jeder dieser vier Ebenen können unterschiedliche historisch-kulturwissenschaftliche, theologische und kirchensoziologische beziehungsweise ekklesiologische Aspekte in den Blick genommen werden. Aus der Kombination der Analyseebenen und -aspekte ergibt sich ein Raster, das bei der Untersuchung christlicher Erinnerungsorte eine Hilfestellung bietet.

2. Erinnerung und Erinnerungsforschung: konzeptionelle Grundlagen

Um sich dem Themenfeld Erinnerungsorte systematisch und strukturiert nähern zu können, ist es zunächst erforderlich, die grundlegenden Konzepte und Forschungsansätze zum Verhältnis von Gedächtnis und Erinnerung vorzustellen. Aufbauend auf den Forschungen von Aleida und Jan Assmann soll zunächst der auf Konstruktion basierende Charakter von Erinnerung vorgestellt werden (2.1), dann die verschiedenen Formen der „Erinnerungsspeicher“ (2.2). In Abschnitt 2.3 wird schließlich eine Unterscheidung verschiedener Analyseebenen präsentiert. Auf dieser begrifflichen Basis kann dann die Verknüpfung zu den „Orten“ hergestellt werden (3.).

2.1 Die soziale Konstruktion von Erinnerung und Gedächtnis

Erinnerungen sind Vergegenwärtigungen des Vergangenen, Repräsentationen des „Gestern im Heute“³. Das Gedächtnis hat – so Jan Assmann – die Funktion, unsere Identität im Wandel und im Fortlaufen der Zeit festzuhalten und aufzuzeigen. Es verdeutlicht uns, was uns ausgemacht hat und was uns deshalb auch heute noch ausmacht. So schreiben Aleida und Jan Assmann: „[D]as Gedächtnis vermittelt uns ein Vorstellungsbild unserer selbst [...]. Das Gedächtnis ist das

³ A. Assmann/J. Assmann, Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis, in: K. Merten/S. J. Schmidt/S. Weischenberg (Hgg.), Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in Kommunikationswissenschaft, Opladen 1994, 114–140.

„Organ der Diachronie.“⁴ Dieses Organ muss ständig eine „Synthese aus Zeit und Selbst“⁵ zustande bringen. Denn, so hält Jan Assmann fest:

Sich in der Zeit orientieren können, heißt, zu wissen, wer man ist [...] und eine diachrone Identität auszubilden. So ließe sich auch der Sinn definieren, auf den wir angewiesen sind: als Synthese von Zeit und Selbst.⁶

Dies trifft sowohl auf Individuen als auch auf kollektive Erinnerungsgemeinschaften zu. Im Gedächtnis vollzieht sich somit ein Übermittlungs-, ein Traditionsprozess. Zugleich wird die Vergangenheit so gegenwartswirksam.

Allerdings gilt es zu bedenken: Ähnlich wie die Wahrnehmung selektiv ist, ist es auch die Erinnerung.⁷ Erinnerungen sind sozial (oder individuell) konstruiert. Sie sind zeit- und kontextabhängig, wie Sabine Moller schreibt:

Auch hier treten vor dem aktuellen Erfahrungshintergrund zum Zeitpunkt der Erinnerung bestimmte Aspekte des Geschehens in den Hintergrund, während andere, die jetzt sozial bedeutsam erscheinen, in der Erinnerung an Prägnanz gewinnen⁸.

Erinnerungen können aber auch intentional gesteuert und gestaltet werden. Dies alles macht die Erinnerung oder das Gedächtnis zu einem interessanten Forschungsfeld für die historischen Kulturwissenschaften.⁹ Thomas Großbölting spricht in diesem Zusammenhang von der Erinnerung als „Geschichte zweiten Grades“¹⁰. Es geht hierbei nicht mehr in erster Linie um die Ebene der vergangenen Ereignisse, sondern um das, was Aleida Assmann und Ute Frevert die „Geschichte vom Gedächtnis“ nennen, also um die „Nachwirkungen von Geschichte“. Erinnerungsforschung befasst sich also „mit der Gegenwart der Vergangenheit im Bewusstsein von Individuen, Gruppen und Nationen“. Denn – so Assmann und Frevert:

Geschichtliche Erfahrungen wirken als ein materieller und psychischer Fundus nach, sei es als traumatische Prägung, mentaler Habitus, politischer Problemüberhang oder ideologisches Kapital. Diese Nachwirkungen bestehen aber nicht einfach fort, sondern werden in einem permanenten Prozess der Auseinandersetzung zwischen Gegenwart und Vergangenheit erzeugt. Dabei entstehen Wechselwirkungen zwischen der aktiven Auswahl von Geschichtsdaten und dem nachwirkenden Gewicht der Geschichte.¹¹

⁴ Ebd. 115.

⁵ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis: Allgemeine Einführung, online unter: www.fb06.uni-mainz.de/aasw/pdf/Assman_Jan_das_kulturelle_Gedaechtnis.pdf, 8 [Abruf: 09.11.2014].

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. S. Moller, Erinnerung und Gedächtnis, Version: 1.0, online unter: Docupedia-Zeitgeschichte, (2010) http://docupedia.de/zg/Erinnerung_und_Gedaechtnis, 2 [Abruf: 09.11.2014].

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. etwa K. Lee Klein, On the Emergence of Memory in Historical Discourse, in: Representations 69 (2000) 127–150; J. K. Olick/J. Robbins, Social Memory Studies, From „Collective Memory“ to the Historical Sociology of Mnemonic Practices, in: Annual Review of Sociology 24 (1998) 105–140; J. K. Olick, „Collective memory“: A memoir and prospect, in: Memory Studies 1,1 (2008) 23–29.

¹⁰ T. Großbölting, Geschichtskonstruktion zwischen Wissenschaft und Populärkultur, in: APuZ 42–43 (2013) 19–26, hier 19.

¹¹ A. Assmann/U. Frevert, Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit: Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten, Stuttgart 1999, 30 f.

2.2 Formen der Erinnerung – erste analytische Annäherungen

Die kultur- und sozialwissenschaftliche Erinnerungs- und Gedächtnisforschung untersucht im Wesentlichen, in welcher Art und Weise Gruppen und Gemeinschaften Erinnerungen gegenwärtig halten und wie diese etwa durch soziale, politische, historische, kulturelle Umstände geprägt und beeinflusst werden. Neben den (nicht-)intentionalen Selektionsprozessen geht es weiterhin um die Sinngebung und Deutung der durch die Erinnerung vergegenwärtigten Vergangenheit. Dieser dialektische Prozess der Auseinandersetzung und Wiederaneignung von Vergangenheit in der Gegenwart vollzieht sich seinerseits in konkreten sozialen und kulturellen Kontexten.¹²

Als Wegbereiter der Forschungen zum kollektiven Erinnern gilt der 1945 im KZ Buchenwald ermordete französische Soziologe und Philosoph Maurice Halbwachs.¹³ In seinem 1925 erstmals erschienen Werk *Les cadres sociaux de la mémoire* zeigt er auf, dass sich auch das individuelle Erinnern innerhalb gesellschaftlicher Bezugsrahmen abspielt.¹⁴ Gedächtnis, Gedenken und Erinnerung sind also stets abhängig von konkreten gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen. Da aber diese ihrerseits ebenfalls dem Wandel unterworfen sind, wandeln sich auch die Art des Gedenkens sowie der Inhalt, dessen gedacht wird. Erinnerungsinhalte und ihre jeweiligen Deutungen sind somit nicht statisch. Sie wandeln sich mit der Zeit. Und sie wandeln sich in dem Maße, in dem sich auch ihre gesellschaftlichen Bezugsrahmen wandeln.

Eine wesentliche Differenzierung der unterschiedlichen Formen gemeinschaftlichen Erinnerns führten der Ägyptologe Jan Assmann und seine Frau, die Literaturwissenschaftlerin Aleida Assmann, in die wissenschaftliche Debatte ein.¹⁵ Abhängig von Zeithorizont, Dauerhaftigkeit und Trägern der Erinnerungen unterscheiden sie drei Formen des Gedächtnis: das *kommunikative*, das *kollektive* und das *kulturelle Gedächtnis*.¹⁶

¹² Vgl. grundlegend *M. Berek*, Kollektives Gedächtnis und die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Erinnerungskulturen, Wiesbaden 2009.

¹³ Vgl. *T. Robbe*, Historische Forschung und Geschichtsvermittlung. Erinnerungsorte in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft, Göttingen 2009, 49–53; *J. K. Olick*, From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products, in: *A. Erll/A. Nünning* (Hgg.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin 2008, 151–161, hier 155–157.

¹⁴ Vgl. *M. Halbwachs*, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Berlin [1925] 1966, 201.

¹⁵ Vgl. etwa *J. Assmann*, Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität, in: *Ders./T. Hölscher* (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988, 9–19; *ders.*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007; *A. Assmann/Frevert*, *Geschichtsvergessenheit*, 35–52.

¹⁶ Aleida Assmann unterscheidet weiter zwischen „sozialem“ und „kollektivem“ Gedächtnis. Das „soziale“ Gedächtnis sei durch eine geringere Dauer der Erinnerungsfähigkeit gekennzeichnet. Vgl. etwa *A. Assmann*, Soziales und kollektives Gedächtnis, online unter: www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/128665/panel-2-kollektives-und-soziales-gedaechtnis [Abruf: 19.01.2016].

Das *kommunikative Gedächtnis* ist das „Kurzzeitgedächtnis der Gesellschaft“¹⁷. Es umfasst jene Erinnerungen und jene Formen des Erinnerns, die mit der direkten kommunikativen Weitergabe von Erinnertem zusammenhängen. Dies setzt gemeinsame Erfahrungshorizonte, räumliche Nähe, gegenseitigen Austausch etc. voraus. Der Zeithorizont ist begrenzt, die Erinnerungen sind flüchtig und instabil. Sie enden mit dem Tod derjenigen, die mit den Zeitzeugen eine „Erfahrungs-, Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft“ bildeten.¹⁸

Dauerhafter hingegen ist das *kollektive Gedächtnis*: Durch die Ausbildung unterschiedlicher Erinnerungsmechanismen sowie die Herausbildung einer Gruppe, die sich der Tradierung der Erinnerungsinhalte verpflichtet fühlt, gelingt es, die Erinnerungen über die Generationengrenze und über das Ableben der Zeitzeugen hinaus zu vergegenwärtigen. Wichtig ist hierbei die Herausbildung eines Kollektivs beziehungsweise einer Erinnerungsgemeinschaft, die sich auch in Teilen über die Erinnerungen konstituiert und identifiziert:

Gedächtnis und Kollektiv unterstützen sich gegenseitig: Das Kollektiv ist der Träger des Gedächtnisses, das Gedächtnis stabilisiert das Kollektiv. [...] Im Gegensatz zum diffusen kommunikativen Gedächtnis, das sich von selbst herstellt und wieder auflöst, ist es außengesteuert und zeichnet sich durch starke Vereinheitlichung ab.¹⁹

Als gesellschaftliches „Langzeitgedächtnis“ wiederum ist das *kulturelle Gedächtnis* zu sehen, das seinerseits andere zeitliche und räumliche Dimensionen hat. Es hängt – anders als das kollektive Gedächtnis – nicht mehr von der Erinnerungs- oder Solidargemeinschaft ab. Vielmehr hat es sich durch bestimmte gesellschaftlich etablierte Erinnerungspraktiken verstetigt und wird „durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten“.²⁰ Es ist ein „Sammelbegriff für alles Wissen, das im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung ansteht.“²¹ Folglich spielen Sozialisation und Erziehung bei der kulturellen Verankerung dieser Erinnerungen eine wichtige Rolle. Bedeutend in diesem Zusammenhang sind auch Medien und Datenträger, die als externe Erinnerungsspeicher fungieren, sowie menschliche Artefakte wie Texte, Abbildungen, Gedenkstätten und -tage etc.²²

In der jüngeren Vergangenheit wurden diese auf den Ideen von Halbwachs und Assmann fußenden Überlegungen nachvollziehbar kritisiert, da sie von soziologischen Prämissen ausgehen, die den Bedingungen einer modernen, funktional differenzierten und pluralen Gesellschaft nicht mehr gerecht

¹⁷ Assmann, Kollektives Gedächtnis, 37.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd. 41 f.

²⁰ Ebd. 12.

²¹ Ebd. 9.

²² Vgl. A. Assmann/Frevert, Geschichtsvergessenheit, 49.

werden.²³ So ist es sicherlich zutreffend, dass in solchen Gesellschaften „an die Stelle einer Großerzählung eine Vielzahl von sozialen Gedächtnissen auf unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen und in unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionsbereichen tritt“²⁴. Nachvollziehbar ist auch der Einwand, dass unter solchen Bedingungen die allgemeine identitätsstiftende Funktion von Erinnerungsnarrativen nur noch eingeschränkt gegeben ist. Sehr wohl aber können Erinnerungen diese Funktion noch für jene unterschiedlichen Gruppen erfüllen, die sich bestimmten Erinnerungen verpflichtet fühlen. Diese Aspekte gilt es bei der näheren Untersuchung von Erinnerungen und Erinnerungsprozessen zu beachten.

2.3 Analyseebenen: Was untersuchen wir, wenn wir Erinnerungen untersuchen?

Der kulturhistorischen Erinnerungsforschung bietet sich bei der Untersuchung spezifischer Phänomene eine Vielzahl interessanter Aspekte. Da die konkrete Herangehensweise stets dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand angemessen sein muss, verbietet sich ein schematisierendes Prozedere von selbst. Dennoch lassen sich verschiedene Analyseebenen identifizieren, die bei der Untersuchung von Erinnerungsphänomenen beachtet werden sollten.

a) Die historische Basis: die Ebene des Geschehenen

Den Ausgangspunkt bilden stets die konkreten historischen Ereignisse, die in der Erinnerung gehalten werden. Allerdings stellt sich bereits hier das erste methodische Problem: Zum einen ist nämlich bereits die Auswahl der vermeintlich erinnerungswürdigen Ereignisse und Sachverhalte an Interessen und Traditionen gebunden und damit vermitteltes Konstrukt. Zum anderen unterliegt die Geschichtswissenschaft in ihrer Abhängigkeit von Quellenmaterial historischen Zufällen und Selektionsprozessen der Überlieferung, zu denen auch ein gezieltes Vergessen von Ereignissen, Akteuren und Orten gehören kann.²⁵ Eine quellenkritische Rekonstruktion des realhistorischen Erinnerungskerns ist also notwendig, um in den nächsten Schritten untersuchen zu können, welche Aspekte der Ebene des Geschehenen sich auf der Ebene des Erinnerungten wiederfinden.

b) Die Ebene der Erinnerungsinhalte

Das Vergangene beziehungsweise Geschehene selbst ist irreversibel und entzieht sich jeglicher Modifikation. Anders verhält es sich allerdings mit der Erinnerung an jenes Vergangene, mit seiner Interpretation und seiner Bewertung. Das Erinnern ist stets ein selektiver Prozess der Vergewärtigung

²³ Vgl. etwa G. Sebald/J. Weyand, Zur Formierung sozialer Gedächtnisse, in: Zfs 40/3 (2011) 174–189.

²⁴ Ebd. 179.

²⁵ Vgl. R. Koselleck, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt am Main 2000. Zum Aspekt des Vergessens: J. Fried, Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004.

sowie der Bewertung, Sinnggebung und (Um-)Deutung.²⁶ Die Erinnerung hängt dabei, wie die Soziologen Weyand und Sebald konstatieren, „nicht nur von der Vergangenheit ab, an der ihr Bild konstruiert wird, sondern auch von den sozialen Bedingungen, in denen dieses Bild in der fortlaufenden Gegenwart erinnert wird“²⁷. So, wie unter Rückgriff auf die Überlegungen von Maurice Halbwachs der jeweilige soziale Bezugsrahmen der Erinnerungen einem Wandel unterworfen sein kann, so wandeln sich entsprechend auch die Erinnerungsinhalte.

Allerdings gibt es gerade in pluralen Gesellschaften nicht *eine* Erinnerung, *ein* Meisternarrativ oder *eine* Sichtweise des Geschehenen, sondern mehrere. Gerade diese legitime Erinnerungsvielfalt zeichnet, so Bodo von Borries, moderne freiheitliche Gesellschaften aus.²⁸ Auf diese Art bilden sich häufig „dominante Meistererzählungen und gegenläufige Erinnerungs(sub)kulturen“ aus, die mit „jeweils eigenen geschichtspolitischen Strategien um die Kräfteverhältnisse historischer Deutungsmacht ringen.“²⁹ Interessant ist in diesem Zusammenhang, *was* erinnert wird (oder eben auch, *was nicht* erinnert, was ausgeblendet und damit dem Vergessen anheimgegeben wird). Bedeutsam ist ebenfalls, wie sich die Erinnerungen im Laufe der Zeit wandeln, wie Bedeutungsverschiebungen auftreten oder wie sich Neudeutungen durchsetzen. Thomas Wünsch formuliert dies sehr treffend, wenn er schreibt:

Man kann den Befund, daß Personen *post mortem*, Geschehnisse *post factum* greifbar werden und ihre Bedeutung somit als Resultat retrograd vermittelt wird, auch ins Positive wenden: indem man den Blick auf die Karriere jenseits der historischen Echtzeit lenkt, und deren Profil als Spiegel der gesellschaftlichen Verfaßtheit in bestimmten Räumen zu bestimmten Zeiten sieht.³⁰

c) Die Ebene der Erinnerungsakteure

Wichtig ist ebenfalls die Frage, wem es gelingt, in den gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen um die Erinnerungen, im Ringen von „*memoria contra memoria*“, wie es die argentinische Soziologin Elizabeth Jelin nennt, eine Hegemonialposition auszubauen und den Erinnerungsdiskurs zu dominieren.³¹ Deshalb ist die Ebene der Erinnerungsakteure, oder der

²⁶ Dazu Moller, Erinnerung und Gedächtnis, 2: „Der Vorgang des Erinnerns ist ähnlich selektiv wie die Wahrnehmung. Auch hier treten vor dem aktuellen Erfahrungshintergrund zum Zeitpunkt der Erinnerung bestimmte Aspekte des Geschehens in den Hintergrund, während andere, die jetzt sozial bedeutsam erscheinen, in der Erinnerung an Prägnanz gewinnen.“

²⁷ Sebald/Weyand, Formierung, 174.

²⁸ „Nicht der kommunikativ ausgetragene Streit über Geschichte („umkämpfte Geschichte“) ist ein Problem. Das ist ganz normal. Schlimmer ist etwaige Uniformität, wie sie in traditional hierarchischen Gesellschaften einerseits und modernen Diktaturen andererseits gewünscht und (teilweise) erzeugt wird.“ (B. von Borries, Zurück zu den Quellen? Plädoyer für eine Narrationsprüfung, in: APuZ 42–43 [2013] 12–18, hier 18.)

²⁹ B. Molden, Mnemohegemonics. Geschichtspolitik und Erinnerungskultur im Ringen um Hegemonie, in: Ders./D. Mayer (Hgg.), Vielstimmige Vergangenheiten. Geschichtspolitik in Lateinamerika, Wien 2009, 31–56, hier 41.

³⁰ T. Wünsch, Einleitung, in: Bahlcke/Rohdewald/Wünsch (Hgg.), Religiöse Erinnerungsorte, XV–XXXIII, hier XIX.

³¹ E. Jelin, Los trabajos de la memoria, Madrid 2002, 5 f.

„Agenten der *memoria*“ angesprochen, die darum wetteifern, ihre jeweiligen Erinnerungen und ihre Sichtweisen der Vergangenheit möglichst dauerhaft zu etablieren.³² Die erste Frage muss sein: Wer sind die relevanten Erinnerungsakteure, und welche Ziele verfolgen sie?

Wer etabliert welche Geschichtsdeutungen mit welchem Ziel und mit welchen [...] Interessen? Welche Verhältnisse entscheiden über die Wirkungsmacht und Überlieferungsmöglichkeiten jeweiliger Erinnerungen und Geschichtsdeutungen, über ihre Einschreibung in den Kanon, in die „kulturellen Gedächtnisse“?³³

Dies leitet über zu den Fragen nach ihrer Motivation: Vor welchem Werte-horizont handeln diese Erinnerungsakteure, und welche Werte wiederum wollen sie implizit oder explizit vermitteln?³⁴ Was macht ihr Weltbild aus? Welche (politischen) Absichten verfolgen sie? Günther Sandner nennt eine Reihe von Zielen, die mit einer bewussten Geschichts- und Erinnerungs-prägung verfolgt werden können:³⁵ Traditionsstiftung und Identitätsbildung durch den Aufweis einer historischen Kontinuität bis zur Gegenwart; (De-) Legitimierung bestimmter Positionen und Forderungen; Stärkung (kollektiver) Identitäten³⁶; Antizipation und Emanzipation³⁷; Integration durch das Konstatieren einer gemeinsamen Geschichte und Erinnerung. Bedeutend ist ebenso die Frage nach den realen Einflussmöglichkeiten und Machtressourcen, über die die einzelnen Erinnerungsakteure verfügen.³⁸

d) Die Ebene der Erinnerungspraktiken, -medien und -strategien

Um ihre Anliegen zu verwirklichen, stehen den Akteuren unterschiedliche Handlungsstrategien zur Verfügung. Mit welchen Mitteln versuchen die unterschiedlichen Akteure, ihre jeweiligen Erinnerungen wachzuhalten und weiterzugeben? Wie gelingt es etwa, die Erinnerungen der Zeitzeugen über deren Ableben hinaus zu sichern? Wie können Erinnerungen vom flüchtigen und instabilen kommunikativen Gedächtnis in dauerhaftere Formen wie das kollektive oder gar das kulturelle Gedächtnis überführt werden? Über welche Medien werden die Erinnerungen „gespeichert“? Wie werden sie im öffentlichen Diskurs, wie in der Erinnerung der Erinnerungsgemeinschaften verankert? Werden kulturelle Praktiken zur Stabilisierung der Erinnerungen

³² Vgl. G. Sandner, Hegemonie und Erinnerung: Zur Konzeption von Geschichts- und Vergangenheitspolitik, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1 (2001) 5–17, hier 11 ff.

³³ B. Molden/D. Mayer, Geschichtspolitik in Lateinamerika. Facetten und Produktionsbedingungen zweier Kategorien, in: Dies. (Hgg.), Vielstimmige Vergangenheiten. Geschichtspolitik in Lateinamerika, Wien, 11–27, hier 19.

³⁴ Vgl. E. Jelin/F. Guillermo Lorenz, Educación y memoria: Entre el pasado, el deber y la posibilidad, in: Dies. (Hgg.), Educación y memoria. La escuela elabora el pasado, Madrid 2004, 1–10, hier 3.

³⁵ Vgl. Sandner, Hegemonie und Erinnerung, 7–9.

³⁶ Vgl. J. R. Gillis, Memory and Identity: The History of a Relationship, in: Ders. (Hg.), Commemorations: The Politics of National Identity, Princeton 1994, 3–24.

³⁷ Geschichte dient „im politischen Sinn immer wieder als Reservoir gesellschaftlicher Gegenkonstruktionen und politischer Utopien. Aber nicht nur im quasi empirischen, sondern auch im normativen Sinn wird konstatiert, dass aus dem kollektiv erinnerten emanzipatorisches Potenzial gewonnen werden kann.“ Sandner, Hegemonie und Erinnerung, 9.

³⁸ Vgl. Jelin, trabajos, 39–51.

etabliert (Rituale, Gedenktage, Brauchtum etc.)? Welche Mittel werden im Konkurrenzkampf der Erinnerungen, im Ringen um die Erinnerungshegemonie eingesetzt, um andere Erinnerungen zu unterdrücken oder zu diskreditieren etc.? Zu diesen Medien oder Ankerplätzen, an die Erinnerungen angedockt werden, gehören auch Orte, die durch die mit ihnen verknüpften Erinnerungen zu „Erinnerungsorten“ werden.

3. Erinnerungen und Orte

In der Beschäftigung mit Erinnerungsorten verbinden sich in den historischen Kulturwissenschaften Fragestellungen, die auf den *memorial turn* zurückzuführen sind, mit der seit etlichen Jahren verstärkten Raumorientierung zahlreicher Disziplinen.³⁹ Der „Erinnerungsort“ erfreut sich als Forschungsperspektive seither wachsender Beliebtheit. Tilmann Robbe, der in seiner Dissertation dessen Rezeption in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft untersucht, hält fest, dass dieses Konzept jedoch inhaltlich unterbestimmt bleibe.⁴⁰ So kommt er zu dem Urteil: „Das Konzept der Erinnerungsorte gibt es nicht.“⁴¹ Vielmehr lägen unterschiedliche Konzeptadaptionen vor, die auf die grundlegenden Überlegungen Pierre Noras zurückgreifen und diese auf die jeweiligen Kontexte und Fragestellungen anpassen: In den 1980er Jahren hatte der französische Historiker Pierre Nora den Begriff „Erinnerungsorte“⁴² in die geschichtswissenschaftliche Debatte eingeführt und die Bedeutung von Orten in den Prozessen gemeinschaftlichen Erinnerns unterstrichen.⁴³ Nora definiert den Erinnerungsort als eine „bedeutungstragende Einheit, ideeller oder materieller Art, die durch menschlichen Willen oder durch das Werk der Zeiten zu einem symbolischen Element des Gedächtniserbes einer Gemeinschaft gemacht worden ist“⁴⁴. Zu Recht kritisiert Robbe, dass diese Definition so ausgreifend sei, dass sie dem Proprium der Erinnerungsorte (noch) nicht gerecht werde.⁴⁵

Konkreter und präziser fassten die Historiker Étienne François und Hagen Schulze das Konzept in ihrem dreibändigen Werk zu den „Deutschen Erinnerungsorten“, das maßgeblich zur Rezeption des Konzeptes in der deutsch-

³⁹ Siehe zum *spatial turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften die kritische Bestandsaufnahme bei J. Döring/T. Thielmann, Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen, in: Dies. (Hgg.), *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2009, 7–45.

⁴⁰ Vgl. Robbe, *Historische Forschung und Geschichtsvermittlung*, 31.

⁴¹ Ebd. 229.

⁴² P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Die Gedächtnisorte*, Berlin 1990. In der ersten deutschen Übersetzung wurde der Ausdruck *lieu de mémoire* mit „Gedächtnisort“ übersetzt; mittlerweile hat sich im Deutschen der Begriff „Erinnerungsort“ durchgesetzt.

⁴³ Vgl. zu Noras Konzept und seinen Vorläufern ausführlich Robbe, *Historische Forschung und Geschichtsvermittlung*, 81–112.

⁴⁴ Nora, zitiert und übersetzt von Robbe, *Historische Forschung und Geschichtsvermittlung*, 16.

⁴⁵ Vgl. Robbe, *Historische Forschung und Geschichtsvermittlung*, 16.

sprachigen Geschichtswissenschaft beigetragen hat: Nicht „dank ihrer materiellen Gegenständlichkeit“ würden Erinnerungsorte zu dem, was sie sind, sondern aufgrund „ihrer symbolischen Funktion“. Erinnerungsorte seien

langlebige, Generationen überdauernde Kristallisationspunkte kollektiver Erinnerung und Identität, die in gesellschaftliche, kulturelle und politische Ülichkeiten eingebunden sind und die sich in dem Maße verändern, in dem sich die Weise ihrer Wahrnehmung, Aneignung, Anwendung und Übertragung verändert⁴⁶.

Das Konzept des Erinnerungsortes geht also von der Vorstellung aus, dass sich Erinnerungen in besonderer Weise mit bestimmten Orten verbinden, an ihnen kristallisieren und greifbar werden. Die Bedeutung des Ortes und die an ihm angelagerten Erinnerungen sind für die jeweilige Erinnerungsgemeinschaft (oder -gemeinschaften) evident und werden durch bestimmte Erinnerungspraktiken gepflegt, wachgehalten, fortgeschrieben und weitergegeben. „Orte“ sind hier aber nicht nur reale Orte. Bereits Nora überstieg bewusst den Bereich des räumlich Materialisierbaren. Er definierte Erinnerungsorte funktional: Das gemeinschaftliche Gedächtnis von Gruppen manifestiert sich an konkreten Orten, diese reichen von geographischen Erinnerungsräumen über einzelne Erinnerungsorte bis hin zu Erinnerungstopoi, die dann sogar im immateriellen Bereich zu finden sein können.⁴⁷ Somit rücken neben geographischen Orten auch (mythische) Gestalten, Ereignisse, Begriffe oder Institutionen, Kunstwerke, Texte sowie begrifflich-konzeptionelle Topoi (wie etwa „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“) in den Fokus. Charakteristisch für diese Erinnerungs-„Orte“ ist, dass sie eine besondere symbolische Bedeutung haben und für die Erinnerungsgruppen eine identitätsstiftende Funktion ausfüllen. Ein Ort oder *Topos* wird für Nora dann zum Erinnerungsort, wenn neben den materiellen Aspekten auch eine funktionale und symbolische Dimension gegeben sind. So schreibt Nora: Auch „ein offenbar rein materieller Ort [...] ist erst dann ein Gedächtnisort, wenn er mit einer symbolischen Aura umgeben ist“.⁴⁸ Dieser symbolischen Funktion kommt eine große Bedeutung zu: Sie gibt den Erinnerungsorten die „Fähigkeit zur Metamorphose“.⁴⁹ Erinnerungsorte leben davon, dass sie von verschiedenen Erinnerungsgruppen in Anspruch genommen werden, die ihnen unterschiedliche Bedeutungen zuschreiben und unterschiedliche Erinnerungsnarrative mit ihnen verknüpfen.

Erinnerungsorte bilden in gewisser Weise Gefäße oder Speicher von Erinnerung aus, wie es Aleida Assmann formuliert.⁵⁰ Sie sind jedoch nicht nur

⁴⁶ É. François/H. Schulze, Einleitung, in: *Dies.* (Hgg.), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 Bände, München 2001; Band 1, 9–24, hier 17 f.

⁴⁷ Alle diese Ausführungen auf Deutsch zuletzt in: *P. Nora*, *Wie läßt sich heute eine Geschichte Frankreichs schreiben?*, in: *Ders.* (Hg.), *Erinnerungsorte Frankreichs*, München 2005, 15–23.

⁴⁸ *P. Nora*, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin 1990, 31.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. A. Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2010, v. a. 298–339.

Orte, an denen Erinnerungen angelagert werden. Zugleich sind sie „Orte“ des Gedenkens und der Erinnerungspraxis. Und es sind weiterhin „Orte“, die für bestimmte Erinnerungsgemeinschaften und -akteure eine identitätsbildende Funktion haben.

4. Erinnerungsorte und Christentum: Rezeption und Potenziale

Die genannten Impulse aus den historischen Kulturwissenschaften wurden im Gesamt der theologischen Teildisziplinen in unterschiedlicher Weise rezipiert. In der Kirchengeschichtsforschung, die eigentlich für diese Fragestellungen besonders offen sein sollte, gab es nur eine zögerliche Aufnahme des Konzeptes „Erinnerungsorte“. Im Vorwort zu „Erinnerungsorte des Christentums“ fragen die Herausgeber Hubert Wolf und Christoph Marksches durchaus selbstkritisch, ob nun – in Anbetracht der Hochkonjunktur der Erinnerungsdebatten – endlich auch die „christlichen Theologen auf den eigentlich schon längst abgefahrenen Zug der Erinnerungskultur aufspringen“⁵¹ wollen. Tatsächlich zeigt ein Blick auf die theologischen Publikationen der letzten Jahre, dass die Rezeption derjenigen Konzepte, welche auf den *iconic* und den *spatial turn* zurückgehen, eher zögerlich erfolgte.⁵²

Dies verwundert in mehrfacher Hinsicht: Als Offenbarungsreligion ist das Christentum eine Erinnerungsreligion. So schreiben Wolf und Marksches:

Erinnerung gehört zum Wesen des Christentums, und Erinnerungsorte waren im Christentum lange bekannt, bevor sie in den Geisteswissenschaften nach der sogenannten kulturalistischen Wende zu einer Mode wurden.

Das Christentum sei – so abermals Wolf und Marksches – „nichts anderes als eine große Topographie von Erinnerungsorten“.⁵³

Auch wissenschaftssoziologisch irritiert die zögerliche Rezeption der Erinnerungsforschung in Theologie und Kirchengeschichtsforschung – kamen doch zentrale Impulse aus der Religionsgeschichte und damit aus einer Diszi-

⁵¹ C. Marksches/H. Wolf, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“. Das Christentum als Erinnerungsreligion, in: Dies. (Hgg.), *Erinnerungsorte*, 10–37, hier 11.

⁵² Neben Marksches/Wolf (Hgg.), *Erinnerungsorte*, sind zu nennen: *Bahlcke/Rohdewald/Wünsch* (Hgg.), *Religiöse Erinnerungsorte*; sowie *Gastor/Halemba/Troebst* (Hgg.), *Gebrochene Kontinuitäten*. In seiner alttestamentlichen Habilitationsschrift verwendet E. Ballhorn, Israel am Jordan. Narrative Topographie im Buch Josua, Bonn 2011, Ort, Raum und Erinnerung als Untersuchungsebenen für seine exegetische Arbeit. Die Neutestamentlerin S. Hübenenthal untersucht in ihrer Habilitationsschrift unter einer Erinnerungsperspektive das Markusevangelium (*dies.*, Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis, Göttingen 2014). Als einzelne Aufsätze: V. Leppin, Dreifaches Gedächtnis: Elisabeth, Luther, Burschenschaften. Die Wartburg als deutscher Erinnerungsort, in: *ThZ* 63 (2007) 310–330; S. Laube, Der Kult um die Dinge an einem evangelischen Erinnerungsort, in: *Ders.* (Hg.), *Lutherinszenierung und Reformationserinnerung*, Leipzig 2002, 11–34; O. Janz, Das evangelische Pfarrhaus als deutscher Erinnerungsort, in: *JBBKG* 64 (2003) 86–103; H. D. Heimann, Brandenburgische Zisterzienserklöster als „Erinnerungsorte“ heute, in: *Das geistliche Erbe* (2003) 109–126. Optionen der Nutzbarmachung in transkonfessioneller Perspektive bieten: P. Ebert [u. a.], Wo finden wir uns? Evangelische und katholische Erinnerungsorte im Deutschland des 20. Jahrhunderts, in: *MKiZ* 6 (2012) 11–44.

⁵³ Marksches/Wolf, „Tut dies zu meinem Gedächtnis“, 11.

plin, die der Theologie sehr nahesteht.⁵⁴ Auch in anderen Disziplinen wurde der Zusammenhang von Sakralität, Erinnerung und Raumprägung weitaus intensiver aufgenommen und gewinnbringend eingesetzt. Zu nennen sind beispielsweise die Beiträge der historischen Geographie und hier besonders der Religionsgeographie.⁵⁵

Während das Konzept der Erinnerungsorte, wenn es ausschließlich auf Topoi zurückgreift, vor dem Problem einer gewissen hermeneutischen Beliebbarkeit steht,⁵⁶ sind aus theologischer Sicht gerade die Verknüpfungen von konkreten Orten und Landschaften einerseits und historisch zu Erinnerndem andererseits interessant, da sie thematisch und zeitlich breit anschlussfähig sind. Egbert Ballhorn zeigt dies in seiner alttestamentlichen Habilitationsschrift eindrücklich an der Bezeichnung „Verheißenes Land“ auf, die er als *locus classicus* biblischer Auseinandersetzung mit dem Raumthema identifiziert.⁵⁷ Christoph Dohmen formuliert bezüglich der traditionellen Zusammenhänge von Raum und Theologie:

Die Bibel entwickelt eine theologische Geographie, indem sie die theologische Sinnspitze eines bestimmten Ereignisses oder einer Erzählung in ihrem jeweiligen Ort verdichtet, und später dann diesen Sinn sozusagen über die Ortsangabe in neue Texte einspielen oder dort als Signal benutzen kann.⁵⁸

Biblische Ätiologien für Ortsnamen⁵⁹ finden in der Christentumsgeschichte ihre Fortsetzung in unterschiedlichster Form, etwa in den Gründungslegenden von Klöstern, die zu Namen mit Erinnerungscharakter beitrugen (beispielsweise die Klöster Eberbach und Nothgottes im Rheingau).⁶⁰

Die implizit religiöse Prägung ganzer Landschaften, wie sie dem Wirken einzelner Ordensgemeinschaften zu verdanken ist,⁶¹ besitzt diesbezüglich eine andere Qualität. Die Prägung der Kulturlandschaft erfolgte nicht primär mit einer religiös-erinnernden Absicht, sondern ist eine Folge der speziellen Voraussetzungen und Bedürfnisse klösterlichen beziehungsweise geistlichen

⁵⁴ So etwa J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, v. a. 34–66, *ders.*, *Religion und kulturelles Gedächtnis*. Zehn Studien, München 2007; oder M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* [1941] (deutsch: *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, herausgegeben und übersetzt von S. Egger, Konstanz 2003).

⁵⁵ Vgl. G. Rinschede, *Religionsgeographie*, Braunschweig 1999; M. Büttner, *Geographie und Theologie – zur Geschichte einer engen Beziehung*, Frankfurt am Main 1998; und das Themenheft „Religion und Kulturlandschaft“ in der Zeitschrift „Siedlungsforschung“; Band 20 (2002), hier v. a. W. Schenk, *Religion und Kulturlandschaft: Annäherungen an ein dialektisches Prozessfeld aus historisch-geographischer Perspektive*, 9–24; sowie die Seite des AK „Religionsgeographie“ der *Deutschen Gesellschaft für Geographie*: www.religionsgeographie.de.

⁵⁶ Vgl. K. Große Kracht, *Gedächtnis und Geschichte: Maurice Halbwachs – Pierre Nora*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 47 (1996) 21–31.

⁵⁷ Vgl. Ballhorn, *Israel*, 75.

⁵⁸ C. Dohmen, *Orte der Bibel. Geschichten, Entdeckungen, Deutungen*, Stuttgart 1998, 10.

⁵⁹ Beispiele liefert auch A. Assmann, *Erinnerungsräume*, 305 f.

⁶⁰ Zu Eberbach: L. Franz, *Wahre Wunder. Tiere als Funktions- und Bedeutungsträger in mittelalterlichen Gründungslegenden*, Heidelberg 2011.

⁶¹ Vgl. J. Meier (Hg.), *Klöster und Landschaft. Das kulturräumliche Erbe der Orden*, Münster 2010.

Lebens.⁶² Sakrale Topographie als Medium der Grenzbestimmung findet sich weiterhin als Resultat der Entstehung unterschiedlicher Konfessionskulturen nach dem Ende des ersten konfessionellen Zeitalters.⁶³

Für Michel Foucault war es gerade das Element von sakral konnotierter Wirklichkeit, das den Raum und damit auch den einzelnen Ort gegenüber einem in der Moderne weitestgehend säkularisierten Zeitbegriff qualitativ unterschied.⁶⁴ Zahlreiche Anknüpfungspunkte machen raumbezogene Forschungsansätze – auch jenseits des engeren Konzepts der Erinnerungsorte – zu wertvollen Gesprächspartnern für die Theologie; umgekehrt erweisen sich theologische Kompetenzen als wichtige Bestandteile kulturwissenschaftlicher Forschung.⁶⁵ Die Kenntnis der christlichen Ikonographie und Symbolik etwa kann für die anderen Wissenschaftszweige wertvolle und erhellende Ergänzung sein. So muss der Erinnerungsort selbst als Teil eines Zeichensystems verstanden werden, über das sich die beteiligten Kommunikanten des Erinnerungsprozesses verständigen müssen.⁶⁶ Die Akzeptanz und Verbindlichkeit der mit ihm verbundenen Erinnerung hängt zusammen mit der Homogenität und Größe der Gruppe der Kommunikanten und der aktuellen Relevanz, welche die Deutung des Erinnerungsortes für die Gruppe besitzt. Dass ein Zeichen und damit ein Erinnerungsort, abhängig vom Sprachcode der Beteiligten, völlig unterschiedlich gedeutet und damit erinnert werden kann, ist Aufweis für die historische Verwobenheit und Bedingtheit des kollektiven und kulturellen Gedächtnisses. Diese Gedächtnisse stehen in ihrem jeweiligen Anspruch damit aber nicht unbedingt in Konkurrenz zueinander. In theologischer Sicht bringen sie vielmehr in Erinnerung, dass Aussagen über

⁶² Sie beispielhaft *W. Schenk*, Zur Raumwirksamkeit einer Heilsidee: eine Forschungs- und Literaturübersicht zu historisch-geographischen Fragestellungen der Zisterziensenforschung, in: *Siedlungsforschung* 7 (1991) 249–262.

⁶³ Ein gut bearbeitetes Beispiel ist das katholische Eichsfeld, vgl. *C. Dubamelle*, Territoriale Grenze, konfessionelle Differenz und soziale Abgrenzung. Das Eichsfeld im 17. und 18. Jahrhundert, in: *É. François/J. Seifarth/B. Struck* (Hgg.), *Die Grenze als Raum, Erfahrung und Konstruktion. Deutschland, Frankreich und Polen vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2007, 33–51. Breit angelegte Studien zu „Topographien des Sakralen“ entstanden unter Anleitung von *S. Rau* (Erfurt), vgl. *S. Rau/G. Schwerhoff* (Hgg.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, Hamburg 2008.

⁶⁴ Vgl. *M. Foucault*, Von anderen Räumen. Schriften in vier Bänden. Frankfurt am Main 2005, hier Band 4, 23. Zu den theologischen Implikationen des Foucaultschen Raumbegriffs vgl. *C. Bauer*, Kritik der Pastoraltheologie. Nicht-Orte und Anders-Orte nach Michel de Certeau und Michel Foucault, in: *Ders./M. Hölzl* (Hgg.), *Gottes und der Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz 2003, 181–213.

⁶⁵ Hierzu die zahlreichen Beiträge in: *Bund Heimat und Umwelt in Deutschland* (Hg.), *Religion und Landschaft*, Bonn 2013.

⁶⁶ Zum Stellenwert der Semiotik für theologische und historiographische Austauschprozesse zuletzt vgl. *V. Leppin*, Auf der Grenze – auf einem weiten Raum. Kirchengeschichte interdisziplinär und ökumenisch, in: *B. Jaspert* (Hg.), *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013, 105–114; *ders.*, Kirchengeschichte zwischen historiographischem und theologischem Anspruch. Zur Bedeutung der Semiotik für das Selbstverständnis einer theologischen Disziplin, in: *W. Kinzig/V. Leppin/G. Wartenberg* (Hgg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2014, 223–234.

die geglaubte Wirklichkeit stets nur in Zeichenform möglich sind, die einer Abmachung bedürfen, und dass die damit verbundenen Aussagen stets nur Verweischarakter haben. Im interdisziplinären Diskurs können sich Theologen als Spezialisten für diese Codes und Zeichensysteme der christlichen Kommunikationsgemeinschaft erweisen, die helfen, die kontextgebundene Bedeutung und deren Wandel verstehbar zu machen. Der reiche Schatz an christlich geprägten Erinnerungsorten, der in vielen Bereichen der „abendländischen Kultur“ zum gemeinsamen, zeichenhaft tradierten kulturellen Erbe der Moderne gehört, ist ohne Hilfe religiöser Spezialisten letztlich kaum zu verstehen.

Zugleich ist für die Theologie, aber auch die kirchlichen Gemeinschaften selbst, ein verstärktes Wissen über und eine Annahme des räumlichen Erbes ein wichtiger identitätsbildender Faktor, gerade in Zeiten zunehmender Gemeindefusionen und damit zusammenhängendem selbstgesteuertem Abbau räumlicher Präsenz und Formung. Im Spektrum der theologischen Teildisziplinen weist das Fach Kirchengeschichte einen besonders stark identitätsbildenden und -reflektierenden Charakter auf. Die kanonisierten Bestandteile der fachtheologischen und amtskirchlichen Erinnerung bilden eine standortgebundene Auswahl, die in entsprechenden Publikationen (kirchengeschichtliche Handbücher, akademische Lehre etc.) tradiert wird und Grundbestandteil historischer Identitätsbildung darstellen. Ein schönes Beispiel hierfür stellt etwa der berühmte Thesenanschlag Luthers an die Tür der Schlosskirche zu Wittenberg dar, der als Topos so tief im kulturellen Gedächtnis verankert ist, dass die realhistorischen Umstände nur widerwillig Beachtung finden.⁶⁷ An Stellen wie dieser kann das Modell der Erinnerungsorte eine wertvolle Hilfe zur Erkenntnis der eigenen Standortgebundenheit sein. Es öffnet in gewisser Weise den Erinnerungsspeicher und erlaubt die Frage nach der Erinnerungsgenese in all ihren Dimensionen. Der Erinnerungsort wird also nicht nur zum Kristallisationspunkt kollektiver Erinnerung, sondern in umgekehrter Sichtweise lässt sich an ihm darstellen, wie diese kollektiven Erinnerungsprozesse funktionieren und worauf identitätsbildende Bestandteile dieser Erinnerung tatsächlich basieren.

5. Erinnerungsorte des Christentums – Forschungsperspektiven

5.1 Defizite der theologischen Erinnerungsort-Forschung

Das Konzept der Erinnerungsorte bietet eine Vielzahl interessanter Forschungsfragen und -perspektiven für die historischen Kulturwissenschaften. Wie deutlich wurde, können auch Theologie und Kirchengeschichte aus ihrer Fachexpertise heraus wertvolle Beiträge zur Erforschung von Erinnerungen und Erinnerungsorten leisten.

⁶⁷ Vgl. hierzu die Beiträge in: U. Wolff, Iserloh. Der Thesenanschlag fand nicht statt, Basel 2013.

Ein Blick in die einschlägige Literatur, die in den vergangenen Jahren des „Erinnerungsbooms“ veröffentlicht wurde, zeigt allerdings, dass viele Potenziale des Konzeptes im Allgemeinen und fachliche Potenziale der theologischen Perspektive im Besonderen nicht voll ausgeschöpft wurden.⁶⁸ Es trifft auch für die Theologie zu, was Tilmann Robbe im Fazit seiner Dissertation zur Rezeption des Konzeptes der Erinnerungsorte schreibt:

In kaum einem Fall wird darauf verzichtet, aus der Kritik an Vorgängerprojekten neue Entwicklungsmöglichkeiten abzuleiten, die bestehende Probleme lösen sollen, aber häufig genug zu neuen Fragen führen.⁶⁹

Da jedoch genau dies einen wissenschaftlichen Diskurs ausmacht, sollen im Folgenden in einem kursorischen Überblick einige Defizite beziehungsweise Desiderate benannt werden, um im Anschluss daran einen Vorschlag zur Untersuchung von Erinnerungsorten zu unterbreiten, der sich in besonderer Weise auf Erinnerungsorte des Christentums bezieht und deshalb die theologischen, ekklesiologischen und kirchensoziologischen Aspekte besonders in den Blick nimmt.

Konzeptionelle Unschärfen

Durch die Vielzahl der Veröffentlichungen zu unterschiedlichsten Erinnerungsorten scheint der Eindruck entstanden zu sein, dass es keiner näheren Klärung und Vergewisserung bedürfe, was unter einem Erinnerungsort zu verstehen ist. Dass diese Annahme nicht zutrifft, zeigt leicht ein Blick etwa in Sammelbände zu dieser Thematik. Bei einer fehlenden konzeptionellen Klärung sind die Beiträge häufig sehr disparat. Es wird nicht klar, was eigentlich unter einem Erinnerungsort verstanden wird, was einen Ort zum Erinnerungsort macht, und welche Aspekte bei der Untersuchung von Erinnerungsorten berücksichtigt werden müssen.⁷⁰

Vermischung der Analyseebenen

Ein weiteres Problem zahlreicher Studien ist die unklare Trennung von *Geschehenem* und *Erinnertem*. Vielfach wird in eher positivistisch-darlegender Weise die Geschichte des Ortes untersucht. Dies ist durchaus wichtig; jedoch darf die Beschäftigung mit Erinnerungsorten nicht an diesem Punkt stehen bleiben. Vielmehr müssen die Erinnerungskonstruktionen, die an dem jeweiligen Ort auskristallisieren, einer genaueren Analyse unterzogen werden. Hierbei scheint es geboten, einzelne Analyseebenen zu unterscheiden (etwa Inhalte, Akteure, Praktiken), wobei diese nicht schematisch zu verstehen

⁶⁸ Beispiele hierfür finden sich auch in dem von *Markschies* und *Wolf* herausgegebenen Band zu den „Erinnerungsorten des Christentums“: In zahlreichen Beiträgen finden sich sehr informative Ausführungen zur Geschichte des „Erinnerungsortes“. Die Erinnerungen selbst, die mit diesem Ort verbunden werden, ihre Veränderungen im Laufe der sich wandelnden historischen Kontexte sowie ihre theologische Ausdeutung bleiben oft hinter den Möglichkeiten zurück.

⁶⁹ *Robbe*, Historische Forschung und Geschichtsvermittlung, 229.

⁷⁰ Vgl. *V. Straßner*, Rez. zu *P. de Boer [u. a.]* (Hgg.), Europäische Erinnerungsorte, 3 Bände, München 2012, in: *ETSt* 3/1 (2012) 160–163.

sind. Vielmehr haben sie eine heuristische Funktion und sollen dazu dienen, den Blick auf wesentliche Aspekte zu lenken.

Statisch-monistische Sichtweise

Eine monistische Sichtweise wird den wenigsten Erinnerungsorten gerecht: Vielfach sind die Erinnerungen, die sich an einem Erinnerungsort versammeln, vielstimmig. Unterschiedliche Sichtweisen und Narrative konkurrieren miteinander oder ergänzen sich. Die Komplexität dieser synchronen Vielstimmigkeit wird durch die diachronen Vielstimmigkeiten noch erhöht. Erinnerungen sind nicht statisch. Sie verändern sich im Laufe der Zeit und im Wandel ihres Kontextes. Diese Vielschichtigkeit von Erinnerungsorten gilt es bei der Untersuchung zu berücksichtigen.

Erinnerungsorte und Erinnerungskonstruktion

Die Erhebung von Orten zu „Erinnerungsorten“ – oftmals verbunden mit der Aufnahme dieser Orte in Handbücher und Kompendien – ist selbst ein Prozess der Kanonbildung und der Geschichts- beziehungsweise Erinnerungskonstruktion, das dem Schema von Inklusion – Exklusion folgt.⁷¹ So betont Miroslav Hroch, dass die Auswahl von Erinnerungsorten selbst ein Akt der Erinnerungskonstruktion sei:

Jene Segmente der Vergangenheit, welche der Autor als Instrument einer politischen, kulturellen, religiösen Formierung seiner Gegenwart für richtig hält, werden als Orte der Erinnerung vorgestellt, und dadurch wird ihre Präsenz im kollektiven Geschichtsbewusstsein der Zeitgenossen verfestigt, während diejenigen Segmente, die dem ideologischen Konzept nicht entsprechen, in die Kategorie der Orte der Erinnerung nicht eingereiht werden und dadurch zur Vergessenheit verurteilt werden.⁷²

So gilt es, bei der Auswahl von Erinnerungsorten kritisch zu prüfen, welches Geschichtsbild und welches Selbstbild der Zusammenstellung zugrunde liegen. Dies trifft auch für christliche Erinnerungsorte zu: Welche Erinnerungen sollen gestärkt werden? Welches theologische Programm verbirgt sich dahinter? Welche ekklesiologischen oder kirchensoziologischen Prämissen scheinen für die Auswahl leitend gewesen zu sein?⁷³

Theologische Deutung und Reflexion

Gerade bei religiösen Erinnerungsorten kann die Theologie ihre Fachkompetenz voll einbringen. Oftmals bleiben die theologischen Beiträge hinter

⁷¹ Vgl. H. Uhl, Warum Gesellschaften sich erinnern, in: *Forum Politische Bildung* (Hg.), Informationen zur Politischen Bildung; Band 32: Erinnerungskulturen, Innsbruck/Wien/Bozen 2010, 5–14, hier 8 f.

⁷² M. Hroch, Zwischen nationaler und europäischer Identität, in: *de Boer [u. a.]* (Hgg.), Europäische Erinnerungsorte, hier Band 1: Mythen und Grundbegriffe des europäischen Selbstverständnisses, München 2012, 75–87, hier 80.

⁷³ So fällt etwa auf, dass in dem verdienstvollen Band von *Markschies/Wolf* (Hgg.), Erinnerungsorte, insgesamt 20 reale Orte behandelt werden, von denen jedoch nur drei bzw. vier außerhalb Europas liegen: Betlehem, Jerusalem, Sinai und Konstantinopel als Stadt auf zwei Kontinenten. Bedenkt man, dass die überwiegende Mehrheit der Christen außerhalb Europas lebt, wirft dies durchaus die Frage auf, welche Perspektive bei der Auswahl der Erinnerungsorte leitend war.

ihren Möglichkeiten zurück.⁷⁴ Vor allem auf der Ebene der Erinnerungsinhalte und der Erinnerungspraktiken sollte stets auch nach den theologischen Implikationen und Hintergründen der Erinnerungen gefragt werden. Es gilt herauszuarbeiten, welche theologischen Annahmen der spezifischen Erinnerungskonstruktion zugrunde liegen und vor welchem theologiegeschichtlichen Rahmen diese Erinnerungen zu deuten sind.

Ekklesiologische beziehungsweise kirchensoziologische Reflexion

Ähnliches gilt auf der Ebene der Erinnerungsakteure: Hier kann die Theologie ihre Kompetenzen verstärkt einbringen, indem sie aufzeigt, welches Kirchen- oder Christentumsverständnis die Akteure leitet beziehungsweise welche kirchenpolitischen Ziele sie verfolgen. Hier kann die Theologie einen wichtigen ideologiekritischen Beitrag zur Re- beziehungsweise Dekonstruktion von Selbstbildern leisten.⁷⁵

5.2 Erinnerungsorte des Christentums: ein Analyseschema

Um die bislang formulierten Gedanken in transparenterer und prägnanterer Form nutzbar zu machen, wird abschließend ein Analyse-Raster vorgeschlagen, das bei der Untersuchung christlicher Erinnerungsorte eine Hilfestellung bieten kann. Dieses Schema ist vorrangig als heuristisches Instrument gedacht, das den Blick auf mögliche interessante Aspekte lenken soll, freilich jedoch an den jeweiligen Erinnerungsort und seine Spezifika angepasst werden muss.

Zu Beginn einer jeden Betrachtung sollten die Beschreibung und Untersuchung der „materialen“ Seite des Erinnerungsorts selbst stehen: Um welche Art von Erinnerungsort handelt es sich? Folgende Kriterien können hierbei eine Hilfestellung bieten: Hinsichtlich der „Konkretheit“ beziehungsweise dem Abstraktionsgrad ist ein breites Spektrum vorstellbar: vom geographisch klar definierbaren Ort (Gebäude, Denkmal etc.) über abstrakte Topoi (Katholikentage, Kreuz) bis hin zu „utopischen“ Orten wie etwa das „neue Jerusalem“, der „Garten Eden“ oder auch das „Reich Gottes“, das ebenfalls als örtliche Metapher gesehen werden kann.

Hinsichtlich der Intentionalität des Erinnerungsortes ist ebenfalls ein breites Spektrum denkbar: Vom Ort, der zu speziellen memorialen Zwecken geschaffen wurde,⁷⁶ bis hin zum Ort, der durch quasi-naturwüchsige Voll-

⁷⁴ Oft genug wird der Begriff „Erinnerungsort“ lediglich als Etikett für essayistisch gehaltene Beiträge missbraucht, die auf ein breites Publikum zugeschnitten sind. Einen weitere Vertiefung lohnenden Ansatz bietet beispielsweise der ökumenische Blick auf „Sankt Martin“ als Erinnerungsort, den H. Wolf und C. Marksches in ihrem gemeinsamen Band wagen, vgl. ebd. 668–678 (Wolf) und 679–686 (Marksches), der sicherlich noch weiter durchdekliniert werden könnte.

⁷⁵ Zuletzt versuchte H. Wolf die kirchenpolitische Instrumentalisierung des Traditionsbegriffes mit zahlreichen kirchengeschichtlichen Beispielen zu thematisieren, vgl. H. Wolf, *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015.

⁷⁶ Bei solchen geplanten Erinnerungsorten sind auch die Debatten um die Entstehung, die in-

züge de facto zum Erinnerungsort wurde. Damit verbunden ist die Frage nach dem Grad der religiösen Funktionalisierung des Ortes: Ist die Prägung des Ortes eher Nebenprodukt christlichen Lebens (etwa eine Klosterlandschaft) oder elementares Element von gelebter Frömmigkeit (zum Beispiel ein Wallfahrtsort)? Ebenfalls sollte hier eine Beschreibung des Erinnerungsortes erfolgen (etwa Lage, Architektur, Beschaffenheit, bei immateriellen Orten: Motivgeschichte etc.).

In diesem Zusammenhang ist es auch bedeutsam, den zeichenhaften Charakter des Erinnerungsortes zu untersuchen: Erinnerungsorte haben stets Symbolcharakter, sodass die Deutung der Symbole und die Dechiffrierung der Codes von zentraler Bedeutung sind. Gerade bei religiösen Erinnerungsorten kommt häufig noch die spezifisch theologische Aufgabe hinzu, den möglichen transzendenten Sinnüberschuss zu identifizieren und zu deuten.

Auf die Beschreibung und Untersuchung der „materialen“ Seite des Erinnerungsortes sollte die Untersuchung der oben genannten (2.3) Analyseebenen erfolgen: historische Basis, Erinnerungsinhalte, Erinnerungsakteure sowie Erinnerungspraktiken/-medien etc. Dabei sollten drei Perspektiven zum Tragen kommen: Zunächst sollte der Erinnerungsort unter historisch-kulturwissenschaftlichen Fragestellungen betrachtet werden.

Darüber hinaus gilt es aber auch, die unterschiedlichen Ebenen auf ihren theologischen Gehalt hin zu untersuchen. Schließlich ist die christentums- oder kirchensoziologische Frage zu stellen, welche kirchlichen oder religiösen Selbstbilder den Erinnerungen und Erinnerungsorten zu Grunde liegen beziehungsweise durch sie gefördert werden. Die beiden letztgenannten Aspekte (theologisch und kirchensoziologisch) eröffnen wiederum Perspektiven und Anschlussmöglichkeiten zu verschiedenen theologischen Teildisziplinen wie etwa der Theologie- und Dogmengeschichte, der historischen Ekklesiologie, der Pastoraltheologie, der Kirchenrechtsgeschichte oder der historischen Liturgiewissenschaft.

haltliche Ausgestaltung, die ästhetischen Optionen etc. interessant (man denke an die Debatten um die Errichtung des Berliner Holocaust-Mahnmals). Vgl. E. Jelin/V. Langland, Introducción. Las marcas territoriales como nexos entre pasado y presente, in: *Dies*. (Hgg.), Monumentos, memoriales y marcas territoriales, Madrid 2003, 1–18.

Analyseraster zur Untersuchung christlicher Erinnerungsorte

	Perspektive/Aspekt		
	historisch-kulturwissenschaftlich	theologisch	kirchensoziologisch/ekklesiologisch*
Untersuchungsebene			
Historische Basis und realgeschichtlicher Kern	Untersuchung der historischen Fakten zum Erinnerungsort und Klärung seiner Bedeutung in Erinnerungsperspektive	Bewertung des Ortes bzw. des mit ihm verbundenen Ereignisses hinsichtlich der theologischen bzw. kirchengeschichtlichen Bedeutung	Untersuchung der Auswirkung des Ortes bzw. des Ereignisses auf die kirchliche Organisation
Erinnerungsinhalte	Untersuchung der Erinnerungsinhalte, ihrer Genese und ihrer Modifikationen	Untersuchung des theologischen Gehalts der Erinnerungsinhalte und ihrer Entwicklung	Untersuchung des Bezugs der Erinnerungsinhalte zum Kirchenbild und -(selbst-)verständnis
Erinnerungsakteure	Untersuchung der Erinnerungsakteure, ihrer Ressourcen, Motive etc.	Untersuchung der theologischen Aspekte des Handelns der Akteure, ihrer Motivation etc.	Untersuchung der kirchlichen Verortung der Akteure
Erinnerungspraktiken, -medien etc.	Untersuchung der Erinnerungsstrategien	Untersuchung religiös beeinflusster Erinnerungsvollzüge	Untersuchung der Erinnerungsstrategie innerhalb des kirchlichen Kontextes
	*In Abgrenzung zu allgemeinen theologischen Gesichtspunkten geht es bei den ekklesiologischen Aspekten in spezieller Weise um das theologisch begründete Selbstverständnis kirchlicher Gruppen beziehungsweise der jeweiligen Konfessionsgemeinschaft als Ganzer. Kirchensoziologisch bezeichnet in Abgrenzung zu dieser Binnenperspektive hingegen die objektiv beobachtbare Dimension kirchlicher Organisation.		

Die Ebene des realgeschichtlichen Kerns

Aus historisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich als erste Aufgabe die methodische Klärung der Sachlage durch die Erhebung und Auswertung der Quellen- und Informationsbasis. Der Charakter des Ortes ist zu klären: Ist der Erinnerungsort ein konkreter „Ort“ oder ein geschaffenes

Strukturelement des kulturellen Speicher- oder Funktionsgedächtnisses? Welche historische Bedeutung hat der konkrete „Ort“? Was macht den Ort zum „Erinnerungsort“? Welche kulturellen und zeitgebundenen Bedingungen beeinflussten die Herausbildung als „Erinnerungsort“?

Aus spezifisch theologischer Sicht geht es dann um eine Bewertung des „Ortes“ beziehungsweise des mit ihm verbundenen Ereignisses hinsichtlich seiner theologischen und kirchengeschichtlichen Bedeutung.

In kirchensoziologischer Hinsicht stellt sich die Frage, wie der „Ort“ beziehungsweise das mit ihm verbundene Ereignis das kirchliche Selbstverständnis geprägt hat. Zugleich sollte gefragt werden, welche ekklesiologischen oder kirchensoziologischen Voraussetzungen für die Prägung dieses Erinnerungsortes hier maßgeblich waren.

Die Ebene der Erinnerungsinhalte

Zunächst sollte aus historisch-kulturwissenschaftlicher Perspektive untersucht werden, was genau erinnert wird und was nicht. Lassen sich dabei Tendenzen feststellen? Wie wird die Erinnerung (re-)konstruiert? Ist ein Wandel beziehungsweise eine bestimmte Dynamik erkennbar? Wenn ja, wie ändert sich der soziale Bezugsrahmen der Erinnerungen und wie ändern sich die Erinnerungsinhalte selbst? Wie verlaufen die Prozesse der Bewertung, Sinngebung und (Um-)Deutung? Gibt es konträre oder konkurrierende Erinnerungsinhalte? Gibt es hegemoniale Erinnerungen? Wenn ja, in welchem Verhältnis stehen sie zu „Minderheiten-Erinnerungen“? Sind die Erinnerungsnarrative konsistent und kohärent? Was verbindet die Erinnerungsinhalte mit dem „Ort“?

In theologischer Perspektive stellt sich die Frage nach dem Referenzrahmen: Lässt sich bei den Inhalten eine theologische Tendenz feststellen? Welche theologischen Positionen beziehungsweise Forderungen werden mit den Erinnerungen legitimiert oder untermauert? (Wie) wird auf theologisch-diskursiver Ebene mit divergierenden Erinnerungsinhalten umgegangen?

Geht man dann über zu kirchensoziologisch/eklesiologischen Fragestellungen, muss geklärt werden, welches kirchliche beziehungsweise christliche Selbstverständnis diesen Erinnerungsinhalten zu Grunde liegt beziehungsweise durch sie gefördert wird. In welchem Verhältnis steht dieses Verständnis zum kirchlichen „Mainstream“ beziehungsweise zu anderen kirchlichen Gruppen – etwa als Gegenentwurf, Kritik oder Prophetie? (Wie) wird auf kirchenpolitischer Ebene mit divergierenden Erinnerungsinhalten umgegangen? (Wie) wird ein Bezug zur Gegenwart hergestellt? Dienen Erinnerungen als Argumente oder Rechtfertigungen für gegenwärtige Forderungen und Positionen?

Die Ebene der Erinnerungsakteure

Historisch/kulturwissenschaftlich stellt sich die Frage nach den individuellen und institutionellen Trägern der Erinnerung. Welche Ressourcen haben die

Akteure? Was motiviert sie? Vor welchem Weltbild oder Wertehintergrund agieren sie? Welche Funktion haben die Erinnerungen für die Akteure (Identitätsbildung, Abgrenzung, Legitimation für Forderungen, Traditionsbildung etc.)? In welchem Verhältnis stehen die unterschiedlichen Erinnerungsakteure zueinander? Was verbindet die Erinnerungsakteure beziehungsweise was verbinden sie mit dem „Ort“?

Die theologischen Aspekte dieser Untersuchungsebene können anhand folgender Fragen differenziert betrachtet werden: Welchen theologischen Annahmen folgen die Akteure? Welche theologischen Ziele verfolgen sie? Wie werden die Erinnerungen beziehungsweise wird das Erinnern theologisch begründet? Welche Theologie lässt sich in der Erinnerungsarbeit erkennen? Welche (zeitgebundenen) theologischen Haltungen prägen die Erinnerungsarbeit an diesem „Ort“? Konkurrieren unterschiedliche theologische Deutungslinien?

Hinsichtlich der kirchensoziologischen Aspekte gilt es zu untersuchen: Welches kirchliche Verständnis haben die Akteure? Wie positionieren sie sich zu anderen kirchlichen Gruppen und zum kirchlichen „Mainstream“? Was motiviert sie? Welchen Idealvorstellungen von Kirche folgen sie?

Die Ebene der Erinnerungspraktiken und -medien

Im Bereich der historischen und kulturwissenschaftlichen Fragestellungen sollten die Erinnerungsstrategien untersucht werden: Wie werden Erinnerungen „gespeichert“ und gesichert? Wie werden sie weitergegeben? Wie erfolgt die Umwandlung vom kommunikativen über das kollektive ins kulturelle Gedächtnis? Welche Funktion oder Bedeutung hat der „Ort“ für die Erinnerungspraktiken? Wie werden Jahrestage beziehungsweise besondere Daten an diesem „Ort“ begangen? Wie wandeln sich diese Praktiken im Laufe der Zeit?

In theologischer Hinsicht lohnt es zu untersuchen, ob und wenn ja, wie die Erinnerungen beziehungsweise das Erinnern in religiöse Vollzüge (Symbolisierung, Rituale, Festzeiten, etc.) eingebettet wurde. Wie werden diese Praktiken und Vollzüge religiös oder theologisch gerechtfertigt beziehungsweise begründet?

Kirchensoziologisch beziehungsweise ekklesiologisch interessant sind Fragen wie die nach dem Kirchenbild, das den Praktiken zu Grunde liegt und das durch sie vermittelt wird. In welchem Verhältnis stehen diese Praktiken zu denen anderer kirchlicher Gruppen oder der „Großkirche“?

Die hier angeführten Leitfragen sind exemplarisch zu verstehen und müssen auf den jeweiligen Untersuchungsgegenstand und die konkreten Kontexte angepasst werden. Sie sollen in heuristischer Hinsicht vor allem dazu dienen, auf mögliche blinde Flecken in der Anlage der Untersuchung hinzuweisen.

6. Fazit

Erinnerungsorte des Christentums stellen ein fruchtbares Forschungsfeld dar. Die Verbindung von Aspekten der kulturwissenschaftlichen Erinnerungsforschung, von gemeinschaftlich konstruierter Erinnerung und materialisierten, zeichenhaften „Orten“ mit theologischen und kirchengeschichtlichen Fragestellungen bietet vielfältige Potenziale. Diese Möglichkeiten liegen sowohl im interdisziplinären Diskurs als auch im innertheologischen und innerkirchlichen Bereich. Die Defizite des Konzepts im Hinblick auf eine häufig zu konstatierende Unschärfe der Begriffe, einer Vermischung der Analyseebenen und einer Vernachlässigung hermeneutischer Reflexion müssen hierzu jedoch weiterhin benannt, konstruktiv aufgearbeitet und auf den spezifischen Fragehorizont der (theologischen) Teildisziplin zugeschnitten werden. Hierzu bedarf es weiterer begrifflicher und methodischer Schärfung, aber auch der Berücksichtigung von Erfahrungswerten aus der inter- und innerdisziplinären Zusammenarbeit in der wissenschaftlichen Praxis. Das präsentierte Analyseschema gibt hierbei Orientierung, indem es versucht, durch die Unterscheidung von realgeschichtlichem Kern und Erinnerungsinhalten auf der einen sowie Erinnerungsakteuren und -praktiken auf der anderen Seite verschiedene Untersuchungsebenen zu identifizieren. Es bietet die Grundlage für transparentere und vergleichbarere wissenschaftliche Fragehorizonte, die sowohl für den kulturwissenschaftlichen als auch den ausschließlich theologischen Forschungsbereich nutzbar gemacht werden können. Die ekklesiologische beziehungsweise kirchensoziologische Komponente des Schemas eröffnet darüber hinaus neue analytische Zugangsweisen im Hinblick auf kirchliche Traditionsbildung und gezielte Erinnerungspolitik, auf die Akteure und ihre Motive.

Auch im interdisziplinären Diskurs kann und sollte die Theologie ihre christentums-, theologie- und kirchengeschichtliche Fachexpertise einbringen. Dies kann in vielerlei Hinsicht befruchtend wirken. Theologen können als Spezialisten und Übersetzer christlicher „Zeichensprache“ wertvolle Beiträge zum Verstehen vergangener christlich geprägter Denk- und Symbolsysteme leisten und sind somit Fachleute für hermeneutische Fragen. Eine weitere theologische Kompetenz liegt in der Vertrautheit der Disziplin mit Riten, religiösen Vollzügen, Inszenierungen sowie mit Fragen der (Sakral-) Ästhetik etwa des Kirchbaus, der Musik oder der Kunst. Theologie kann so ihre Position im universitären Wissenschaftsbetrieb verbessern und zu einem noch wichtigeren Gesprächspartner der kulturwissenschaftlich arbeitenden Disziplinen werden. Die geographischen Dimensionen weltkirchlicher Präsenz und die innertheologische Disziplinen- und Methodenvielfalt bieten hierfür zahlreiche Anknüpfungspunkte.

Aber auch innerhalb von Theologie und Kirche kann die Auseinandersetzung mit Erinnerungsorten wertvolle Beiträge leisten – stellt doch das Erinnern einen Grundvollzug in einer anamnestischen Offenbarungsreligion wie

dem Christentum dar. Erinnerungsorte bieten die Möglichkeit exemplarischer „Tiefenbohrungen“ in die Genesis christlicher beziehungsweise kirchlicher Identitätsbildungsprozesse (mit wichtigen Ausblicken auf interkonfessionelle und -kulturelle Zusammenhänge). Die Erinnerungsforschung im Allgemeinen und die Beschäftigung mit Erinnerungsorten im Speziellen können hier der kritischen Selbstvergewisserung dienen: Sie eröffnen durch Dekonstruktionen Möglichkeiten der Auseinandersetzung mit dem eigenen Geworden-Sein. Sie bieten so mögliche Ansatzpunkte für eine Ideologiekritik.

Darüber hinaus wirft die Erinnerungsforschung Fragen auf, die wiederum für andere theologische Disziplinen wie etwa die praktischen oder systematischen Fächer fruchtbar gemacht werden können. Zu denken ist etwa an ethische Fragen des Gedenkens und Erinnerns, an die memoriale Funktion der Liturgie und des Ritualen, an kirchliche Selbstkonzepte und Identitäten oder an den Zusammenhang von Erinnerungsmechanismen und von Kanonbildung. Aber auch kirchenpolitische Fragen stehen im Zusammenhang mit Erinnerungsstrategien und -orten. Um einen möglichen konkreten Forschungsgegenstand zu benennen: Der Kanon der Heiligen könnte als immaterieller Erinnerungsort unter Zuhilfenahme des Schemas im historischen Längsschnitt von Kirchenhistorikern, Liturgiewissenschaftlern oder Dogmatikern betrachtet werden, um so die Genesis des Phänomens selbst, das Spektrum theologischer und kirchensoziologischer Aspekte und Probleme, die liturgischen Formen der Erinnerungspraxis und die kirchenrechtliche Dimension etc. in ihren jeweiligen Abhängigkeiten voneinander strukturiert zu untersuchen. So geben etwa Selig- und Heiligsprechungsprozesse immer auch Auskunft darüber, welche Personen und, mit ihnen verbunden, welche Eigenschaften und Positionen, für erinnerungswürdig gehalten werden, sodass man ihnen einen institutionalisierten Ort innerhalb des Gedächtnisses der Kirche zuweist. Das Konzept der Erinnerungsorte kann somit auch den innerdisziplinären Austausch fördern und die theologischen Teildisziplinen stärker miteinander ins Gespräch bringen.

Summary

While in recent years social memory has been coming to the fore of cultural studies, much research has focused on better understanding the mechanisms of how communities remember and thereby construct their own past. One interesting focal point of such fruitful research are the Christian “*lieux de mémoire*” as spatial manifestations of social remembering. Despite this, theology and church history have hitherto dedicated only little attention to this topic. After summarizing the fundamental concepts of social memory this article focuses on the possible contribution of theology and church history to cultural memory studies and proposes an analytical framework to examine Christian “*lieux de mémoire*”.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershops24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Buchbesprechungen

1. Philosophie / Philosophiegeschichte

KÜHNLEIN, MICHAEL (HG.), *Das Politische und das Vropolitische*. Über die Wertgrundlagen der Demokratie. Baden-Baden: Nomos 2014. 604 S., ISBN 978-3-8329-6784-0.

In der Einleitung zu dem vorliegenden stattlichen und ohne Zweifel verdienstvollen Sammelband betont der Herausgeber *Michael Kühnlein*, dass in den gegenwärtigen de- und postsäkularen Vernunftdispositionen der Bedeutung des Vropolitischen anamnetisch, geltungslogisch und hermeneutisch eine Schlüsselfunktion zukomme. Anamnetisch ist für ihn das Vropolitische insofern, als es an die durch Geschichte, Ethos und Sitte bewahrten und befestigten Fundamente unserer Freiheit erinnert. Vropolitische Analysen werfen ihm zufolge zudem „die geltungslogische Frage auf, wie allein aus dem Legaltätsvokabular demokratischer Praxen und volkssouveräner Verfahren eine generelle Legitimation generiert werden kann“ (9). Und schließlich zielt für ihn das Vropolitische hermeneutisch auf einen „geschichtlich wertenden Verstehungszusammenhang“ (10), konkret auf grundbegriffliche Vorannahmen des Guten.

Der Sammelband wird eröffnet mit einem Beitrag von *Karl Kardinal Lehmann*, der, wie es in der Einleitung heißt, „die Publikation dieses Bandes mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss bedacht hat, sodass an Fülle und Umfang nicht gespart werden musste“ (ebd.). Lehmanns Beitrag widmet sich mit dem Thema ‚Menschen in der Politik‘ einem, wie Lehmann betont, „oft fehlenden Kapitel politischer Theorie“ (13). Für ihn ist zwar „verständlich, dass Heilsverheißungen [...] nicht unmittelbarer Gegenstand politischer Gestaltung sein können“ (29). Gleichwohl haben sie ihm zufolge eine dreifache Funktion im Blick auf die politische Gestaltung der Welt. Sie sind nämlich erstens „*inspirierend*, indem sie Beweggründe und Initiativkräfte für politisches Handeln werden“ (30). Lehmann erinnert hier an die mächtigen Impulse, die von der Bergpredigt ausgingen für die Suche nach einer besseren Gerechtigkeit und für das Problem der Friedensstiftung. Zweitens haben sie nach Lehmann als negative Leitlinien „eine *kritische Korrektiv-Funktion*“, indem sie „aufzeigen, wie es *nicht* sein und werden soll“ (ebd.). Drittens sind sie „*transzendierend-eschatologischer Natur*“, insofern sie „die Heillosigkeit des Menschen allein aus eigenen Kräften aufzeigen und wenigstens spurenweise mitten in der Unvollkommenheit und Verglebarkeit dieser Zeit eine ganz neue Welt ankündigen“ und damit gleichzeitig „die Sehnsucht wach[halten] nach dem, was uns selten oder nie gelingt: vollkommene Gerechtigkeit, selbstlose Liebe in reiner Form, am Ende Feindesliebe“ (ebd.).

Der erste Teil des Sammelbandes, der überschrieben ist mit ‚Das Politische, das Vropolitische und das Unpolitische‘, beginnt mit einem Beitrag von *Thomas Rentsch*, der davon ausgeht, dass der liberal-demokratische Rechtsstaat sowie Recht, Staat und Politik auf vropolitischen Voraussetzungen beruhen, deren Unverzichtbarkeit und Status er aus der philosophischen Sicht einer kritisch-hermeneutischen Geltungsanalyse mit Hilfe von 15 Thesen erläutert. *Micha Brumlik* setzt sich kritisch mit dem politischen Programm des „postmarxistischen Neoleninismus“ (65) auseinander, der im Kern „exakt jene Merkmale“ aufweise, „die die Philosophien des Faschismus und Nationalsozialismus auszeichnete“ (66). Daher ist es für ihn nicht verwunderlich, dass Slavo Zizek, der intellektuell anspruchsvollste Vertreter dieses Neoleninismus, „am Ende in aller Offenheit auf Terror und Denunziantentum setzt“ (ebd.). *Jean-Pierre Wils* plädiert angesichts der begrifflichen Schwierigkeiten, die sich bei der Unterscheidung vom Vropolitischen, dem Politischen und der Politik ergeben, für folgende genetische Sicht dieser drei Größen: „Das Vropolitische‘ betrifft die evolutionäre Phase der Ubiquität der Gewalt. ‚Das Politische‘ umfasst die spezifischen Mechanismen ihrer Transformation in Macht. ‚Die Politik‘ ist die Domäne der Ausübung der Macht mittels der Permanenz einer Normalisierung, einer Ordnung“ (87). Nach *Walter Lesch* sind Kultur, Macht und Religion Sphären des Vropolitischen, die heute konsequent im Plural zu denken sind. Nicht weiterführend hält

er es, „mit einer besessenen Suche nach Ursprünglichkeit die wahren Quellen des Politischen in einem der drei Bereiche identifizieren zu wollen“ (101). *Heinz Kleger* vertritt die These, „dass die Idee eines Vorpolitischen im Kontext der Politikwissenschaft und der politischen Theorie keinen Platz“ habe, da der Begriff des Vorpolitischen „ebenso unklar wie unfruchtbar“ (103) sei. *Gesine Schwan* hingegen würdigt das Vorpolitische „als Ort, aus dem heraus nachhaltige, sprich gemeinwohlorientierte Politik auf den Weg gebracht wird“ (132), das daher von ausschlaggebender Bedeutung für das Gelingen einer durch repräsentative Demokratie legitimierten Politik ist. Für *Claus Leggewie* ist in der gegenwärtigen Situation ein neuer Gesellschaftsvertrag angesagt, der die Grenzen des Wachstums respektiert. An die Stelle einer ‚unbegrenzten Freiheit von‘ hat ihm zufolge ein nachhaltiger Entwicklungsbegriff zu treten, der „freiwillige Options- und Handlungsverzichte als Chance zu neuen Freiheitsgewinnen versteht“ (136).

Der zweite Teil des Sammelbandes, der überschrieben ist mit ‚Staat, Recht und Religion‘, beginnt mit einem Beitrag von *Barbara Zehnppennig*, die „die schon oft gestellte Frage nach dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit“ (162) neu aufrollt. *Tine Stein* erinnert mit Blick auf Thomas Hobbes, für den Aussagen mit Wahrheitsanspruch nicht in die Politik gehören, an die normative Wirklichkeit der konstitutionellen Demokratie, der neben den prozeduralen Bedingungen „auch ein inhaltliches Kriterium eingeschrieben“ ist, „das zwar nicht paternalistisch den Weg in eine konkretistische Richtung weist, das aber doch eine normative Ausrichtung der Politik verlangt“ (196). Mit dem Thema ‚Staat und Religion‘ befassen sich die Beiträge von *Udo Di Fabio* und *Wolfgang Schäuble*. Nach Di Fabio ergeben sich neue Herausforderungen für die Beziehung von Staat und Religion. Er sieht diese a) in der stärkeren Fragmentierung der Gesellschaft, b) im Vorranschieben des Säkularisierungsprozesses, der freilich konterkariert werde von neuen oder sehr traditionellen Formen der Gottes- und Sinnsuche, und c) in einem Verlust an Identitätsgewissheit in den Demokratien des Westens, der dazu führe, dass man „fiebrhaft nach weltlichen Idealen und quasi-transzendenten Sinnangeboten“ sucht, „um Unsicherheit und Zukunftsangst zu mindern“ (206). Nach Schäuble ist heute „aus der bei uns traditionellen Dominanz einiger oder weniger Religionen eine Vielfalt von Religionen geworden“ was zu gesellschaftlichen Problemen führen könne; gleichzeitig können die Religionen nach Schäubles Meinung aber auch eine wichtige Basis individueller und gemeinsamer Werte sein, denn vieles, was sie in dieser Hinsicht leisten, sei bei ihnen „besser aufgehoben als beim Staat“ (219). *Friedo Ricken* macht in seinem Beitrag deutlich, dass die Basis der Kantischen Staatstheorie der Pflichtbegriff ist, denn es sei für Kant die Pflicht des Menschen, „den Naturzustand zu verlassen und sich in einer bürgerlichen Gesellschaft zu verbinden“ (225). Ausgehend von den systematisch-ideengeschichtlichen und spezifisch europäisch-situativen Grundlagen des katholischen Staatsverständnisses im ausgehenden 19. Jhd. rekonstruiert *Michael Hochgeschwender* die Entwicklung des Staatsdenkens im amerikanischen Katholizismus von 1860 bis 1960. Dabei werden „die sozialen und kulturellen Spezifika des amerikanischen Katholizismus und seine [...] Probleme im Kontext des amerikanischen vertragstheoretischen und aufgeklärt-naturrechtlichen Staatsdenkens erörtert“ (236). Abschließend geht er in vier Durchgängen auf binnenkatholische Lösungsperspektiven und deren Wirkungen bis in die Gegenwart ein. *Vasco Reuss* behandelt Fragen des Völkerstrafrechts, das als Strafrechtssystem der Völkergemeinschaft gilt, „hinter dem eine ‚Weltcivitas‘ mit ihrem originär eigenen Interesse am Schutz der ihr eigenen ‚Werte‘ oder ‚höchsten Güter‘ steht“ (284).

Der dritte Teil, der überschrieben ist mit ‚Politische Theologie, Exoduspolitik und Moderne‘, beginnt mit einem Beitrag von *Wilhelm Schmidt-Biggemann*. Er steuert „einige logische und theologische Erwägungen“ (313) bei zur Rede von einem absoluten Begriff der Politik. Ziel des Beitrags von *Wolfgang Palaver* ist eine kritische Auseinandersetzung mit Carl Schmitt. Gegen Schmitt macht Palaver geltend, dass uns heute kein Großinquisitor hilft, „eine Globalisierung in Solidarität zu verwirklichen“; was wir heute brauchten, sei vielmehr „gelebte Geschwisterlichkeit“ (337), die aus religiösen Quellen lebt, gründet sie doch, mit Papst Benedikt XVI. gesprochen, den Palaver hier bemüht, auf einer transzendenten Berufung durch Gott den Vater, der uns zuerst geliebt hat und uns durch den Sohn lehrt, was geschwisterliche Liebe ist. *Jürgen Manemann* plädiert in seinem Beitrag für eine „Politik ex memoria passionis“ (339), die seiner Meinung

nach der Zersetzung der politischen Phantasie und des politischen Handelns ins reine Geschäft der Planung widerstehen würde und die Möglichkeit humaner Zukunft eröffnen könnte. *Otfried Höffe* unternimmt eine Würdigung von Charles Taylors Werk ‚Ein säkulares Zeitalter‘, das für ihn „nach Umfang, geistesgeschichtlichem Horizont und gedanklicher Tiefe ein wahres *Opus magnum*“ (361) ist. Taylor erzählt nach Höffe „die Geschichte dessen, was man die ‚Säkularisierung‘ des neuzeitlichen Abendlandes zu nennen pflegt“ (362). Er räumt ein, dass, wer auch heute in Zeiten eines sich selbst genügenden Humanismus noch religiös sein wolle, zwar „die Kraft der Fülle nicht mehr als selbstverständliche Transzendenz erleben“ könne (365). Dennoch schließt er sich nicht der weitverbreiteten geistesgeschichtlichen These an, die Transzendenz habe heute jedes Recht verloren, sondern geht von folgenden drei Annahmen aus: „(1) Es gibt eine transhumane Vollkommenheit, im Christentum *Agape* [...] genannt; (2) es gibt einen transzendenten Gott; (3) das menschliche Leben reicht weiter als ‚dieses Leben‘“ (ebd.).

Das vierte Kap., das überschrieben ist mit ‚Sakralisierung, Ideen und Ideologien‘, beginnt mit einem Beitrag von *Volkhard Krech* über die politische Religion als „Fall von Sakralisierung“ (373). Im Unterschied zu „rekursiver Religion, die alles unter Heilsgesichtspunkten sieht“, werden nach Krech „in der Sakralisierung gesellschaftliche Bereiche mit religiösen Elementen angereichert, ohne zur Gänze oder auch nur primär religiös bestimmt zu sein“ (374). Im Prozess der Sakralisierung wird also „etwas auratisiert, was zugleich Gegenstand anderer Kommunikation bleibt“ (ebd.). Es werden sakralisierte Sachverhalte von anderen abgegrenzt, die dann ‚profan‘ erscheinen. Konkret erläutert Krech den Vorgang einer solchen Sakralisierung an zwei Beispielen, a) am Fall der neuen sozialen Bewegungen und b) anhand der Diskussion über Europa als Wertegemeinschaft. *Hans-Joachim Höhn* geht in seinem Beitrag der Frage nach, welche Bedingungen christliche Kirchen erfüllen müssen, wenn sie beanspruchen, auf politische Willens- und Entscheidungsprozesse Einfluss zu nehmen. Nach Höhn bedarf es in diesem Falle einer präzisen Kriteriologie für ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen von Glaube, Politik und politischer Vernunft. Zum einen geht es ihm zufolge darum, „Grundregeln einer sachgemäßen Unterscheidung des Christlichen vom Ethischen und Politischen bzw. der Unterscheidung von Glauben und politischer Vernunft innerhalb ihrer rechten Beziehung zueinander auszumachen und den Sinnhorizont kirchlicher Äußerungen zu politischen und sozialen Fragen aufzuzeigen“ (413). Zum anderen muss „innerhalb dieses Sinnhorizontes nach religiösen Bestimmungen des ‚Vorpolitischen‘ gefragt werden“, und insbesondere gilt es schließlich zu sondieren, „welche Zukunftsorientierung ethischen und politischen Handelns in diesem Horizont möglich wird“ (ebd.). *Gottfried Küenzlen* stellt die Frage nach der Macht der Ideen im Bereich des politischen Handelns und betont, wie jedes menschliche Handeln sei auch das politische Handeln „immer in ideelle, geistig-kulturelle Voraussetzungen hineinverwoben“ (425). Daher werde gerade eine realistische Analyse und Diagnose gegenwärtiger Politik und ihrer absehbaren künftigen Aufgaben „immer auch die Frage nach deren expliziten oder stillen geistig-kulturellen Vorannahmen stellen müssen“ (ebd.). Zur Verdeutlichung dieser These verweist Küenzlen auf das Leben von Alexander Herzen, der „Zentralgestalt der frühen russischen Intelligenzija“, der einerseits ein Radikaler war, „getrieben von der Macht der Ideen eines revolutionär-utopischen Sozialismus“, und zugleich „ein Skeptiker, der den Fortschrittsverheißungen seiner Zeit nicht traut“ (432). Für *Jürgen Goldstein* ist die gegenwärtige politische Philosophie „keine Leitwissenschaft, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorschreiben könnte, wie sie zu sein hat“, vielmehr ist sie „eine Reflexionswissenschaft, die bedenkt, was war, was ist und was sich abzeichnet“ (455). Erfahrungen hat sie aufzunehmen, ohne sich ihnen unterwerfen zu können. Insofern politische Philosophie sich an das vorausliegende Vorpolitische bindet, ist sie für Goldstein daher „eine schwache Disziplin, die der Übermacht der erfahrungsgeleiteten Handlungszusammenhänge stets zu unterliegen droht“ (ebd.). Gleichwohl, so fügt Goldstein hinzu, mag in manchen Momenten die Verzögerung, für die diese Disziplin einsteht, „das zeitgeschichtlich Notwendige sein“ (ebd.). *Detlef Horster* befasst sich in seinem Beitrag mit dem Thema „Ideologie und das Politische bei Hannah Arendt“. Dabei greift er zurück auf das „Beispiel des Eichmannprozesses [...], den Arendt in ihrem Aufsehen erregenden Report *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen* behandelt hat“ (457).

Das fünfte Kap. beginnt mit Überlegungen von *Volker Gerhardt* über die Öffentlichkeit des Bewusstseins. Die Frage, wie Bewusstsein beschaffen sein muss, um eine transzendente Begründung des Politischen zu leisten, lässt sich nach Gerhardt nur beantworten, wenn man sich verabschiedet „von der [...] Vorstellung eines gleichsam *privaten Bewusstseins*, das jeder für sich selbst hat“ (478). Denn die Öffentlichkeit ist, wie er betont, nicht nur die „nach Art einer Institution zu sichernde Sphäre ausdrücklicher Verständigung über alles, was das gesamtgesellschaftlich relevante Geschehen einer Gemeinschaft von Menschen betrifft“ (479). Sie ist vielmehr auch „die das *menschliche Handeln und Denken als ganze ermöglichende Atmosphäre wechselseitiger Verständigung über alles*, was im Kontext einer Kultur von sachlicher Bedeutung ist“ (479 f.). Folglich beginnt sie „nicht erst im Außenraum des familiären Lebens“; vielmehr reicht sie „bis in das Bewusstsein der Individuen hinein und fundiert bereits hier alles, was in der *zwischenmenschlichen Verständigung Sinn und Bedeutung haben kann*“ (480). Um eine Einordnung Machiavellis bemüht sich *Lothar Waas*. Seines Erachtens dürfte sich Machiavellis Position am ehesten mit derjenigen von Max Weber vergleichen lassen, der „zwischen einer ‚Gesinnungsethik‘ und einer ‚Verantwortungsethik‘ in einer Weise unterschied, die auf das Eingeständnis eines ‚unaustragbaren Gegensatzes‘ hinauslief“ (512). Gänzlich frei von dem Skandalösen und Dämonologischen, das Machiavelli seit jeher nachgesagt wird, ist nach Waas ein solcher „verantwortungsethisch geadelter Machiavellismus“ (ebd.) freilich nicht. Nach *Theo Stammen* lässt sich bei Goethes „Genealogie politischen Wissens“ eine „zeitkritische Ordnungsreflexion ausmachen“, die ausgelöst wurde „durch unterschiedliche Erfahrungen, die sich auf politische, soziale oder auch mentale Krisen- und Unordnungsphänomene der jeweiligen Gegenwart und Gesellschaft beziehen“ (535). Die Erfahrung von Krisen und Unordnungszuständen einer aus den Fugen geratenen Welt machten es für ihn notwendig, die aufgeworfenen Ordnungsprobleme „durch philosophische oder dichterische Reflexion im Lichte normativer Prämissen und Prinzipien“ (ebd.) zu überwinden. Goethes Ziel war es dabei, „in einem dichterisch-symbolischen Kommunikationsakt eine neue Ordnung zu stiften und vorzustellen“, welche die Gegenwart mit ihren aktuellen Ordnungsproblemen transzendiert „in Richtung auf ein neues Ordnungsmodell, das sowohl philosophischer als auch theologischer Begründung bedarf“ und auf diese Weise „eine gesellschaftliche Dauerreflexion stimuliert und wach hält“ (536). Insofern ist für Stammen – nicht nur im Blick auf Goethe und seine Dichtung – „Literatur und Dichtung stets ein substantielles Element der Genealogie des Politischen und des politischen Wissens“, und zwar „in zeitkritischer Absicht“ und „im Hinblick auf die gegenwärtige Ordnungsproblematik und deren produktive Überwindung“ (ebd.). *Reinhard Mehring* beleuchtet in seinem Beitrag die Rolle Hölderlins als politischer Dichter. Als ‚deutscher‘ Dichter wurde er ihm zufolge im nationalistischen Klima des späten Wilhelminismus und des Ersten Weltkriegs neu entdeckt. „(I)n ihrer künstlerischen, philosophischen, politischen und religiösen Bedeutung“ wurde seine Dichtung sodann „das ganze 20. Jahrhundert hindurch als ein zentrales Dokument der Selbstverständigung der Nation über ihre Identität und Rolle angesehen“ (554). Heute jedoch steht Hölderlin nach Mehring „vor allem als der avantgardistische Lyriker und Märtyrer individuellen Scheiterns da, als den ihn die expressionistische Krisenzeit nach 1910 auch entdeckte“ (556). Die ‚große Politik‘ des Nationendiskurses, so betont Mehring, sei jedoch „verschlissen“, Sport- und Popkultur überlagerten mittlerweile „die nationalgeschichtliche Bildung“ (557). Generell sei es derzeit um eine „vergangenheitspolitische Aktualisierung“ deutscher Mythen schlecht bestellt, denn das politische System könne heute „auf feste Geschichtsbilder kaum noch zählen“ (ebd.). Am Ende des Sammelbandes kommt noch einmal der Herausgeber zu Wort, der sich in seinem Beitrag mit den theologischen Implikationen von Hobbes’ ‚Leviathan‘ befasst. Die politische Ordnung, so betont *Kühnlein*, sei bei Hobbes „zwar autonom, aber nicht in Bezug auf Anfang und Ende ihrer Geschichte“ (583). Denn der Leviathan bleibe nur ein sterblicher Gott, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und unseren Schutz verdanken. Die Menschwerdung fällt also „mit dem Erscheinen des (sterblichen) Gottes zusammen“, die Erlösung des Menschen hingegen „erfolgt durch die Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag“ (ebd.). Daher ist die christliche Eschatologie, wie Kühnlein betont,

„das Alpha und Omega von Hobbes' Souveränitätslehre“ (ebd.). Im Übrigen hält er angesichts des aktuellen Desäkularisierungsprozesses die These nicht länger für haltbar, unter den nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne sei „die Entmächtigung der Religion reflexiv auf Dauer gestellt“ (559). Vielmehr geht er davon aus, dass derzeit der implizite Vernunfthegelianismus der modernen Säkularisierungstheorie „begriffstheoretisch zurückgestutzt“ (ebd.) werde. Denn es stehe derzeit nicht mehr die Aufgabe der Vernunft im Vordergrund, zu erkennen, „was im Ganzen an den Vorstellungen der Religion vernünftig ist“; umgekehrt obliegt es seiner Meinung nach der Religion, „ein ‚Bewusstsein von dem‘, was der Vernunft ‚fehlt‘“ (ebd.), zu artikulieren. Als Kronzeugen für eine solche Kehrtwende zieht Kühnlein Jürgen Habermas und Charles Taylor heran. Bei Habermas verweist er auf „die ‚konservativen‘ Implikationen des postsäkulareren Denkens, welche die Intention verfolgen, ‚mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen‘“ (562). Das Verdienst von Taylors späteren Arbeiten sieht er dagegen darin, „der Religion wieder den Weg zurück in das Herz der Moderne bereitet zu haben“ (563). Denn Taylor verbinde auf höchst ingeniose Weise eine „Kritik an der säkular ausgehärteten Vernunft mit einer historisch-hermeneutischen Analytik der Existenz, die zu einem Denken und Erleben von ‚Fülle‘ extrovertiert“ (ebd.). H.-L. OLLIG SJ

LÖSCHKE, JÖRG, *Solidarität als moralische Arbeitsteilung* (ethica; 30). Münster: mentis 2015. 221 S., ISBN 978-3-95743-002-1.

Wenn wir jemanden als solidarisch loben oder als unsolidarisch kritisieren, dann fallen wir, so der Ausgangspunkt dieser Bonner Dissertation, ein moralisches Urteil. Ein Blick in das politische Tagesgeschehen, etwa auf die Forderung der Solidarität mit den Armen dieser Welt, zeigt, dass der Solidaritätsbegriff ein wichtiger Teil unserer moralischen Praxis ist. Dennoch ist er, etwa im Unterschied zum Begriff der Gerechtigkeit, nur in geringem Maß Gegenstand der ethischen Theoriebildung geworden. Die Arbeit will zeigen, „dass Solidarität einen wohlbestimmten moralphilosophischen Begriff darstellt, der aus guten Gründen Teil unseres moralphilosophischen Vokabulars ist“ (13). Löschke (= L.) unterscheidet mit Rawls zwischen Konzept und Konzeption; das Konzept eines Begriffs enthält diejenigen Elemente, die allen seinen verschiedenen Interpretationen (den Konzeptionen) gemeinsam sind. Die Explikation des Solidaritätsbegriffs geht aus von drei Konzeptionen (Habermas, Rorty, Honneth) und fragt nach deren Konzept. Solidarität ist „als moralisches Konzept dadurch gekennzeichnet, dass es positive Pflichten impliziert, gruppenbezogen ist, einen Identitätsbezug aufweist und normativ abhängig ist, sich also auf moralisch qualifizierte Ziele richtet“. Solidarität ist den positiven oder „Hilfspflichten“ zuzurechnen; sie unterscheidet sich von anderen Hilfspflichten dadurch, dass ihre Forderungen nur innerhalb eines Kreises von Personen erhoben werden können, die „in einer besonderen, identitätsrelevanten Beziehung zueinander stehen. Solidarische Hilfe richtet sich auf die Beseitigung von moralischen Missständen, die die Identität von Personen betreffen: Wenn Arbeiter beispielsweise streiken, sind sie *als Arbeiter* von einem moralischen Missstand betroffen, und Solidarität dient dem Zweck, diesen moralischen Missstand zu beseitigen“ (76 f.). Diese Argumentation ist jedoch dem Einwand ausgesetzt, dass Solidarität ein redundanter Begriff ist. „Solidaritätsforderungen könnten also ohne Verlust in allgemeine Hilfeforderungen übersetzt werden“. Dieses Problem der „potentiellen Redundanz“ soll durch „Argumente der moralischen Arbeitsteilung“ gelöst werden (153). In der moralischen Arbeitsteilung werden positive Pflichten so aufgeteilt, dass nur bestimmten Akteuren bestimmte Pflichten zukommen. „Ein Akteur hat dann die Pflicht, seinen Teil der moralischen Arbeit zu erfüllen, und dies bedeutet, nur bestimmten Personen gegenüber Hilfspflichten zu erfüllen“ (154). L. geht aus von der Gefahr der moralischen Überforderung. Sie kann sich auf zweifache Weise ergeben. Erstens in der Form einer praktischen Überforderung: Personen verfügen nur über begrenzte Ressourcen und haben Anspruch auf eine autonome Lebensgestaltung, der nicht entsprochen werden könnte, wenn sie nur Mittel zur moralischen Pflichterfüllung wären. Zweitens in der Form der kognitiven Überforderung: Personen sind nicht in der Lage, „alle moralischen, Hilfspflichten generierenden Missstände [...] zu erkennen“ (194). Wenn

die zu erfüllenden Hilfspflichten zwischen Personen aufgeteilt werden, ist das Problem der praktischen Überforderung entschärft. Mitglieder von Solidaritätsgruppen können moralische Missstände besser erkennen; dadurch wird die kognitive Überforderung entschärft. Solidarität als moralisches Konzept liefert ein Kriterium für die Aufteilung des Teils der positiven Pflichten, die auf identitätskonstitutive Rollen bezogen sind; andere Hilfspflichten werden von dieser Aufteilung nicht berührt. F. RICKEN SJ

MOTIVATIONAL INTERNALISM. Herausgegeben von *Gunnar Björnsson* [u. a.]. Oxford: Oxford University Press 2015. IX/306 S., ISBN 978-0-19-936795-5.

„Motivational Internalism“ ist ein Sammelband mit 13 neuen Aufsätzen führender Forscher über den motivationstheoretischen Internalismus. Der motivationstheoretische Internalismus ist die These, dass eine intrinsische oder notwendige Verbindung zwischen moralischem Urteil und moralischer Motivation besteht. Trotz seiner zentralen Position in Debatten innerhalb der Metaethik und der Moralphyschologie wurde dem Internalismus bislang nicht die Aufmerksamkeit zuteil, die er verdient. Das vorliegende Buch ist ein wichtiger Beitrag, dieses Versäumnis nachzuholen. In einer ausführlichen Einleitung geben die *Herausgeber* einen ausgezeichneten Überblick über die gegenwärtige Diskussionslandschaft und stellen dem Interessierten eine umfangreiche Bibliographie zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema zur Verfügung. Die Aufsätze des Sammelbandes sind in drei Themenblöcke aufgeteilt, die jeweils durch eine eigene kurze Einführung durch die Herausgeber eingeleitet werden. Der erste Teil beschäftigt sich mit den Indizien für und gegen den motivationstheoretischen Internalismus, der zweite mit der Relevanz des Internalismus für die Metaethik, der dritte und letzte Teil mit Versuchen, die Opposition zwischen motivationstheoretischem Internalismus und Externalismus zu überwinden. Im Folgenden werde ich die einzelnen Beiträge zu diesen Themenbereichen kurz kommentieren.

Michael Smith untersucht in seinem Aufsatz „Evaluative Judgements, Judgements about Reasons, and Motivations“ ein Argument für den motivationstheoretischen Internalismus, das sich aus Thomas M. Scanlons Arbeiten über urteilsensitive Einstellungen und buck-passing speist. Dieses Argument ist jedoch mit Humes Theorie nicht-instrumenteller Wünsche unvereinbar und für Smith letztlich zum Scheitern verurteilt, insofern es sich auf keine überzeugende Theorie von Gründen stützen kann. Auch eine Modifikation des Arguments mit Hilfe von Judith Jarvis Thomsons neueren Arbeiten zur Normativität kann das Argument nicht retten, sodass man anderswo nach einer überzeugenden Verteidigung des Internalismus suchen muss. Smith bietet uns zwar selbst keine eigene positive Darstellung eines solchen Arguments, doch zeigt er anhand des Scheiterns der beiden anderen Argumentationen, auf welchem Weg seiner Meinung nach ein solches Argument gefunden werden könnte.

*Nick Zangwill*s Beitrag „Motivational Externalism: Formulation, Methodology, Rationality, and Indifference“ ist eine Verteidigung des motivationstheoretischen Externalismus – der These, die bestreitet, dass es eine intrinsische oder notwendige Verbindung zwischen moralischem Urteil und unserer Motivation gibt. Zangwill's Argument ist ein Schluss auf die beste Erklärung. Er argumentiert für die externalistische These, dass ein unabhängiger Wunsch ein notwendiger kausaler Bestandteil des rationalen Willensaktes einer Person ist, in Übereinstimmung mit ihrem moralischen Urteil zu handeln, indem er aufzuzeigen versucht, dass eine Erklärung, welche sich auf einen solchen Wunsch beruft, das Phänomen der moralischen Indifferenz bzw. von Variationen in unserer moralischen Motivation besser erklären kann als der Internalismus.

Jesse Prinz versteht den Internalismus in „An Empirical Case for Motivational Internalism“ als eine empirische, psychologische These, nicht wie Smith oder Zangwill als eine begriffliche These, deren Wahrheit oder Falschheit sich *a priori* erweisen lasse. Prinz kritisiert die Inadäquatheit solcher auf Intuitionen basierender Ansätze für die Klärung der Debatte zwischen Internalisten und Externalisten. Als Vertreter der experimentellen Philosophie hält er es daher für unverzichtbar, empirische Erkenntnisse heranzuziehen, um diese Frage zu klären. Er betrachtet dabei fünf empirische Argumente, welche für einen Internalismus in der Motivationstheorie sprechen. Obschon keines dieser Argumente

für sich genommen den Fall zu Gunsten des Internalismus klären kann, zeigten sie doch zusammen, so Prinz, dass moralische Urteile motivational wirksam sind. So interessant diese Studien und Ergebnisse auch sind, scheint es mir doch fraglich zu sein, inwiefern ein solcher *a posteriori* Internalismus philosophisch relevant sein kann, da er nicht dazu in der Lage ist, *a priori* Grenzen für Theorien des moralischen Urteils zu setzen. Der Internalismus als eine begriffliche, nicht als eine metaphysische oder psychologische Wahrheit funktioniert als eine *A-priori*-Bedingung hinsichtlich der Frage, was als ein moralisches Urteil gelten kann. Empirische Untersuchungen tragen zur Klärung dieser Frage nichts bei.

Daniel Eggers argumentiert in seinem Beitrag „Unconditional Motivational Internalism and Hume’s Lesson“ für einen unbedingten Internalismus, der sich dadurch auszeichnet, dass er im Gegensatz zum bedingten Internalismus auf die Angabe von Bedingungen (wie Tugendhaftigkeit, praktische Rationalität oder psychologische Normalität des Handelnden) verzichtet, unter welchen moralische Urteile motivational wirksam werden können. Für ihn stellt der unbedingte Internalismus, wenn er richtig verstanden wird, eine recht schwache These dar. So fordere er lediglich, dass der Handelnde durch sein moralisches Urteil eine gewisse Motivation hat, dem Urteil entsprechend zu handeln. Die Motivation müsse keineswegs die ausschlaggebende sein. Die externalistischen Gegenbeispiele wie das des Amoralisten, der zwar ein moralisches Urteil fälle, jedoch keine Motivation habe, entsprechend zu handeln, zeigten keineswegs, dass der Handelnde nicht zumindest über eine gewisse Motivation verfüge. Darüber hinaus entwickelt Eggers, ausgehend von Hume, auch ein neues, auf Intuitionen basierendes Argument für den unbedingten Internalismus.

Jeanette Kennett geht in „What’s Required for Motivation by Principle?“ der Frage nach, die Immanuel Kant als den „Stein der Weisen“ in der Ethik bezeichnet hat: Wie können moralische Prinzipien motivational wirksam werden? Für Kant ist moralisches Handeln bekanntlich rational und von Prinzipien bestimmt, unabhängig von allen Neigungen. Dennoch involviert moralische Motivation auch für Kant eine Art von Gefühl. Kennett bestimmt dieses Gefühl als das Unbehagen, welches sich im Falle kognitiver Dissonanz einstellt. Rationale Motivation hat ihr zufolge mit Konsistenz bzw. Inkonsistenz zwischen unseren Prinzipien und unseren Einstellungen und Handlungen zu tun. Tritt eine Inkonsistenz zwischen diesen beiden Faktoren auf, motiviert uns das daraus resultierende Unbehagen, ein konsistentes Verhältnis herzustellen und die kognitive Dissonanz zu beseitigen. Kennetts Überlegungen stellen eine interessante Interpretation Kants auf Basis neuester moralpsychologischer Forschung dar.

Michael Ridge eröffnet mit seinem Beitrag „Internalism: Cui Bono?“ den zweiten Teil des Sammelbandes, der sich mit der Relevanz des motivationstheoretischen Internalismus für die unterschiedlichen metaethischen Debatten beschäftigt. Ridge argumentiert, dass hybride Formen des Kognitivismus und des Expressivismus, welche die These vertreten, dass moralische Urteile Aspekte sowohl von Überzeugungen als auch von Wünschen enthalten, am meisten von der Wahrheit des Internalismus profitierten. Darüber hinaus setzt der Internalismus Ridge zufolge auch bestimmte Grenzen für plausible Formen des hybriden Kognitivismus. Demnach scheiterten insbesondere nicht-reduktionistische Formen des hybriden Kognitivismus daran, den Internalismus zu erklären. Da jedoch auch ein reduktionistischer hybrider Kognitivismus zu unplausiblen Konsequenzen und Problemen mit Moores ‚Argument der offenen Frage‘ und ‚Moral Twin Earth-Argumenten‘ führt, favorisiert Ridge selbst eine Form des hybriden bzw. ökumenischen Expressivismus.

Teemu Toppinen argumentiert in „Pure Expressivism and Motivational Internalism“ gegen Ridge, dass der reine Expressivismus durchaus dazu in der Lage sei, eine plausible und philosophisch interessante Form des Internalismus zu akzeptieren. Allerdings sollten Expressivisten in Bezug auf normative Urteile eine Theorie erster Ordnung vertreten, welche behauptet, dass normative Urteile zumindest zum Teil Zustände oder Einstellungen sind, die Wünschen ähnlich sind, d. h., dass das Urteil, dass es wünschenswert sei zu ϕ -en, ein Wunsch zu ϕ -en sei. Ein Expressivismus zweiter Ordnung könne dagegen keine plausible Erklärung des Internalismus bieten, da keine geeignete rationale Verbindung zwischen dem Wunsch zu wünschen zu ϕ -en, und dem Wunsch zu ϕ -en existiere. Daher

verdiene ein Expressivismus erster Ordnung den Vorzug. Wie schon Michael Ridge, so zeigt auch Teemu Toppinen, dass der motivationstheoretische Internalismus expressivistischen Theorien normativer Urteile gewisse Grenzen setzt.

Jamie Dreier formuliert in „Can Reasons Fundamentalism Answer the Normative Question?“ mit Hilfe der rationalitätsbedingten Spielart des motivationstheoretischen Internalismus ein schwieriges Problem für metanormative Realisten: Warum ist es irrational, nicht seinem normativen Urteil entsprechend motiviert zu sein? Metanormative Realisten haben Dreier zufolge keine Antwort auf diese Frage und können mithin die Normativität normativer Tatsachen nicht erklären. Der Internalismus setzt damit nicht nur wie in den beiden vorhergehenden Beiträgen Grenzen für plausible Theorien im Bereich der moralischen Semantik, sondern auch auf dem Feld der Moralontologie.

Auch *Jon Tresan* untersucht in seinem Beitrag „Naturalistic Moral Realism and Motivational Internalism: From Negative to Positive“ die Konsequenzen des motivationstheoretischen Internalismus für die Moralontologie. Tresan versucht zu zeigen, dass ein naturalistischer moralischer Realismus mit Hilfe eines metaethischen Funktionalismus sehr wohl mit einem motivationstheoretischen Internalismus vereinbar sei. Das moralische Urteil spielt für Tresan eine bestimmte praktische Rolle, wozu auch zählt, dass es Menschen zu entsprechendem Handeln motiviert. Diese motivationale Rolle des moralischen Urteils sei nicht nur notwendig, sondern auch hinreichend, um als ein solches zu gelten. Dies ermögliche es, zahlreichen internalistischen Intuitionen Rechnung zu tragen, ohne auf bestimmte Positionen hinsichtlich der Natur dieser Urteile festgelegt zu sein, wodurch auch ein naturalistischer moralischer Realismus, der annimmt, dass diese Urteile motivational wirkungslos, rein repräsentationale Überzeugungen über instanziierte, nicht-relative natürliche Eigenschaften sind, mit dem motivationstheoretischen Internalismus kompatibel sei. Der Beitrag dürfte vor allem für diejenigen interessant sein, die wissen möchten, welche philosophischen Entscheidungen ein naturalistischer moralischer Realismus wirklich mit sich bringt.

Sigrún Svavarsdóttir bietet mit ihrem Beitrag „Detecting Value with Motivational Responses“ einen ersten Versuch, den Graben zwischen Internalismus und Externalismus zu überbrücken – das Thema des dritten Teils des Sammelbandes. Svavarsdóttir verteidigt, wie bereits in ihren früheren Arbeiten, eine externalistische Position. Sie geht in ihren Überlegungen von der Beobachtung aus, dass wir eine starke Erwartung haben, dass eine Person, wenn sie etwas für wertvoll hält, unter bestimmten Umständen motiviert ist, es zu erlangen. Der Externalismus könne dieses Phänomen Svavarsdóttir zufolge durchaus erklären, da, obwohl die Verbindung zwischen Werturteil und Motivation nur kontingent bestehe, dennoch konative Haltungen, die motivationale Kraft besitzen, für das Erfassen von etwas Wertvollem wesentlich seien. Dies sucht sie anhand einer sogenannten ‚kanonischen Methode‘ zur Ermittlung des *pro tanto* intrinsischen Wertes eines Objekts aufzuzeigen. Svavarsdóttirs Beitrag ist daher nicht nur für die Motivationstheorie interessant, sondern dürfte auch Leser interessieren, die sich mit Wertfragen beschäftigen.

Antti Kauppinen vertritt in „Intuition and Belief in Moral Motivation“ die These, dass sowohl Externalisten als auch Internalisten etwas Richtiges erfassen, allerdings hinsichtlich je verschiedener Arten des moralischen Denkens. Kauppinens ‚Moral Thought Pluralism‘ zufolge gibt es zwei verschiedene Arten von psychischen Zuständen mit moralischem Inhalt: Moralische Urteile oder Überzeugungen und moralische Intuitionen. Unter moralischen Intuitionen versteht er „spontaneous and compelling non-doxastic appearances of right and wrong“, welche motivationale Kraft besitzen, da sie emotionale Manifestationen moralischer Gefühle sind. Daher ist hinsichtlich dieser Intuitionen der motivationstheoretische Internalismus wahr. Gehen moralische Überzeugungen aus moralischen Intuitionen hervor, sind jene kraft dieser auch motivational wirksam. Moralische Überzeugungen können jedoch auch auf andere Weise gebildet werden. Dann besitzen sie allerdings nur eine auf verschiedene Weise kontingente, wenn auch nicht zufällige Verbindung mit der Motivation, und der Externalismus ist wahr. Diese disjunktive Theorie moralischer Motivation hält auch zahlreichen Einwänden stand, die gegen internalistische bzw. externalistische Theorien vorgebracht werden. Um den Preis einer einheitlichen Erklärung moralischer Motivation vermag Kauppinen so, den Graben

zwischen Internalismus und Externalismus zu überbrücken. Möglicherweise verlangt die Komplexität des Phänomens diesen Preis. Doch sollte der Disjunktivismus eher als *ultima ratio* angesehen werden.

Kate Manne entwickelt in „Tempered Internalism and the Participatory Stance“ eine neue Position, welche die Divergenz zwischen moralischem Urteil und Motivation mit Hilfe der Art und Weise, wie das Urteil gefällt wurde, zu erklären und so die Opposition von Internalismus und Externalismus zu überwinden sucht. Dafür greift Manne auf Peter F. Strawsons Unterscheidung zwischen einer partizipatorischen und einer objektiven Haltung bzw. Zuschauerhaltung des Subjekts zurück. Die partizipatorische Haltung zeichnet sich dadurch aus, dass man sich als in Verbindung mit anderen Menschen begreift, was wiederum einen Sinn für Verantwortung und Verpflichtung einschließt. Diese partizipatorische Haltung beinhaltet eine Motivation, unseren moralischen Überzeugungen entsprechend zu handeln. Daher ist der motivationstheoretische Internalismus wahr, wenn der Handelnde eine partizipatorische Haltung sich selbst gegenüber einnimmt und seine moralischen Urteile von dieser Haltung aus fällt. Es ist jedoch auch möglich, dass der Handelnde sein Urteil von der Zuschauerhaltung aus fällt. In diesem Fall geht keine Motivation mit dem Urteil einher, was den externalistischen Intuitionen Rechnung trägt, denen zufolge moralisches Urteil und Motivation auseinandertreten können. Diese Unterscheidung der Haltungen, welche ein Handelnder sich gegenüber einnehmen und von welchen aus er moralische Urteile fällen kann, ermöglicht eine einheitliche Erklärung sowohl der Verbindung als auch der verschiedenen Divergenzen von moralischem Urteil und Motivation und hilft, zahlreiche unserer Intuitionen zu erklären.

Auch John Mumm versucht in „Two Functions of Moral Language: Rethinking the Amoralist“, die konfligierenden internalistischen und externalistischen Intuitionen zu erklären. Mumm nimmt dazu auf der Ebene der Moralsprache eine Unterscheidung vor. Ihm zufolge erfüllt die Moralsprache mindestens zwei unterschiedliche Funktionen: Ihre primäre Funktion ist sozialer Art und besteht darin, das Denken und Handeln von Menschen zu koordinieren und ihnen die Möglichkeit der gemeinsamen Deliberation zu eröffnen, indem moralische Urteile reaktive Einstellungen wie Tadel, Unmut oder Missbilligung ausdrücken; die zweite Funktion der Moralsprache ist es aber, die moralischen Überzeugungen und Wertestandards der Gemeinschaft, in der sie zu Hause ist, zu beobachten und einzufangen. Durch die Unterscheidung der beiden Funktionen ist es möglich, dass ein Handelnder ein echtes moralisches Urteil fällen kann, ohne motiviert zu sein, diesem Urteil entsprechend zu handeln. Ein solches Urteil erfüllt nur die zweite Funktion der Moralsprache, jedoch nicht ihre soziale Funktion, insofern es keine reaktiven Einstellungen ausdrückt und daher auch nicht motivational wirksam werden kann. Dies trägt der externalistischen Intuition Rechnung. Allerdings ist für Mumm ein solches Urteil dennoch fehlerhaft, da es eine seiner wesentlichen Funktionen nicht erfüllt, wodurch eine wichtige internalistische Intuition aufgegriffen wird.

Der Sammelband verdient, von allen gelesen zu werden, die über ein ernstes Interesse an der Grundlegung der Ethik sowie Fragen der Moralpsychologie verfügen. Die Beiträge sind klar und elegant geschrieben und diskutieren von unterschiedlichen Perspektiven eine Vielzahl von Themen, welche mit der Debatte um den motivationstheoretischen Internalismus in Verbindung stehen. Die ausführliche, differenzierte und klar geschriebene Einleitung sowie die kürzeren Einführungen zu den einzelnen Teilen ermöglichen Novizen einen guten und fundierten Einstieg in die Problematik des motivationstheoretischen Internalismus. Experten auf dem Feld der Motivationstheorie eröffnen die einzelnen Beiträge neue Perspektiven auf alte Fragen und bieten originelle Lösungen für zahlreiche festgefahrene Probleme. Für Philosophen, die sich auf angrenzenden Feldern der Metaethik bewegen, dürfte insbesondere der zweite Teil des Bandes von besonderem Interesse sein, der sich mit den metaethischen Implikationen des Internalismus für die moralische Semantik sowie die Moralontologie beschäftigt. Es wäre zu wünschen, dass dem motivationstheoretischen Internalismus künftig in den metaethischen Debatten, aber auch in der Moralpsychologie, die Aufmerksamkeit zuteil wird, die er verdient. Mit diesem Sammelband ist dazu auf jeden Fall ein guter Anfang gemacht.

M. S. HELD

THOMAS VON AQUIN, *Sententia libri Ethicorum I et X*. Kommentar zur Nikomachischen Ethik, Buch I und X. Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von *Matthias Perkams* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters; 33). Freiburg i. Br.: Herder 2014. 511 S., ISBN 978–3–451–34048–2.

Mit dem vorliegenden Band liegt erstmals eine lateinisch-deutsche Ausgabe der Bücher I und X jenes Kommentars vor, der für die Rezeption der *Nikomachischen Ethik* (= EN) als Grundtext der philosophischen Ethik und als eigenständiges ethisches Paradigma eine zentrale Rolle spielt. Die Bücher I und X können, mit Thomas von Aquin gesprochen, als ein ‚Glückstraktat‘ (*tractatus de felicitate*) angesehen werden (SLE, lib.1, l.19 n.224); sie bilden eine thematische Einheit und sind darüber hinaus für die Architektur der EN als einer philosophischen Ethik von besonderer Bedeutung. Es ist Matthias Perkams (= P.) zu verdanken, dass dieser Band aufgrund seiner profunden Einleitung, seiner sehr wörtlichen Übersetzung und seiner hilfreichen Anmerkungen ein Glanzlicht in der überaus verdienstvollen Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ ist. Im ersten Teil seiner Einleitung gibt P. einen kurzen historischen Überblick, wie die EN bis zum 13. Jhd. rezipiert wurde, warum sie gerade zu dieser Zeit wiederentdeckt wurde und was der Problemhorizont war, vor dem Thomas von Aquin seinen Kommentar schrieb: Im spätantiken Neuplatonismus, im Aristotelismus der Araber als auch im frühen lateinischen Christentum wird die EN einseitig von der Metaphysik her gelesen. Das Interesse gilt vorwiegend Aristoteles’ Lehre von der betrachtenden Tätigkeit (*theōria*) als dem vollkommenen Glück (EN X 7–9); die ethischen Tugenden treten bloß als Vorbereitung zur beseligenden Schau der höchsten Wahrheit in den Blick, werden aber nicht als solche reflektiert (13–15). Im 13. Jhd. ändert sich diese Situation grundlegend: Von den lateinischen Interpreten wurde die EN zunächst in Form der *ethica vetus* (Buch II und III), dann in Form der *ethica nova* (Ergänzung von Buch I und Schluss von Buch III) intensiv rezipiert und auch kommentiert. Diese frühe Phase der Rezeption findet ihr Ende durch Robert Grosseteste, der 1246/1247 eine vollständige lateinische Neubearbeitung der EN (*translatio Lincolniensis*) erstellt und damit die Grundlage schafft, auf der die gesamte EN in lateinischer Sprache interpretiert werden kann (16 f.). Einen ausführlichen Kommentar, der nicht nur eine Erklärung des Wortlauts ist, sondern auch Sachfragen (*quaestiones*) behandelt, legt als Erster Albert der Große vor. Thomas von Aquin hatte schon früh in seiner Ausbildung die Möglichkeit, sich mit der EN und den Schwierigkeiten ihrer Interpretation vertraut zu machen. Diese betreffen vor allem die Möglichkeit eines rein philosophischen Glücksideals (durch eigenes Tätigsein werden wir schon in diesem Leben glücklich und bereiten uns in bestmöglicher Weise auf das jenseitige Leben vor), wie es von den *magistri* der Pariser Artistenfakultät, die sich als ‚Philosophen‘ verstanden, vertreten und von Bonaventura massiv kritisiert wurde (24–28). Bonaventura betont nicht nur die Überlegenheit der Theologie, „sondern lehnt das gesamte Unterfangen, einen Begriff menschlichen Glücks auf der Grundlage aristotelischer Ethik zu gewinnen, aus religiöser Perspektive ab“ (28). Die Frage nach der Legitimität einer auf Aristoteles basierenden philosophischen Ethik im Rahmen eines christlichen Weltbilds entzweit somit Philosophen und Theologen, Dominikaner und Franziskaner. Eine Auslegung, die sich einerseits von der extremen Position der *magistri* der *artes*-Fakultät abgrenzt, andererseits aber der philosophischen Ethik eine gewisse Selbständigkeit zugesteht, ist ein Desiderat. Genau das ist die Problemlage am Beginn von Thomas’ zweitem Paris-Aufenthalt (29). Schon in seinem *Sentenzenkommentar* behandelt Thomas die Frage nach dem Glück unter Rückgriff auf Aristoteles: Nach Thomas hat Aristoteles gezeigt, „dass der Mensch von Natur aus nach einem Glück strebe, das 1. dauerhaft und unverlierbar sei, und 2. in einer intellektuellen Tätigkeit bestehe. Zugleich habe er aber verdeutlicht, dass sich das erste Kriterium in diesem Leben nicht erfüllen lasse; folglich sei ein vollkommenes Glück im aristotelischen Sinne in diesem Leben nicht erreichbar. Das ist jedoch dann problematisch, wenn man voraussetzt, dass ein natürliches Streben erfüllbar sein muss; wie könnte ein sinnloses, weil unerfüllbares, Streben natürlich sein?“ (34) Damit ist philosophisch eine Lücke aufgezeigt, die die christliche Theologie mit ihrer Lehre von der eschatologischen Vollendung des Menschen füllen kann; es gibt „nur eine wahre Glückseligkeit, die ausschließlich im

Ausgang von theologischen Prämissen positiv beschrieben werden kann“ (34). Eine solche, die philosophischen Ideen vom Glück relativierende Interpretation erlaubt es dem christlichen Theologen, „alle Teile der *Nikomachischen Ethik* als wertvolle Bestandteile einer philosophischen Theorie eines guten Lebens in der Welt ernstzunehmen und zu interpretieren“ (34 f.). Genau eine solche Möglichkeit eröffnet Thomas' Kommentar zur EN, die *Sententia libri Ethicorum*, auf den P. im zweiten Teil seiner Einleitung genauer eingeht. P. schließt sich der Spätdatierung Gauthiers an, räumt aber ein, dass es keineswegs sicher sei, dass Thomas den vollständigen Kommentar erst während seines zweiten Paris-Aufenthalts verfasste, es sei aber naheliegend, zumindest eine Überarbeitung und Endredaktion während dieser Periode (um 1271/1272) anzunehmen (36 f.). Der Kommentar als solcher ist immer wieder Gegenstand von Kontroversen: (1) Welchen Wert hat er für das Verständnis des aristotelischen Textes? Kann man Thomas als einen ernst zu nehmenden Interpreten des Aristoteles ansehen oder hat er ihn in entscheidenden Punkten fehlinterpretiert, vielleicht sogar verfälscht? (2) Geht es Thomas lediglich um ein objektives Referat, oder lässt er auch seinen eigenen Standpunkt erkennen, sodass wir den Kommentar auch für ein besseres Verständnis seiner eigenen Moralphilosophie oder -theologie heranziehen können? (3) Welche Stellung nimmt der Kommentar im *Corpus Thomisticum* selbst ein? Haben wir es hier mit einer christlichen Theologie, mit einer philosophischen Ethik oder mit einer bloßen Aristoteles-Exegese, der es lediglich um die *intentio Aristotelis* geht, zu tun (38 f.)? Anhand von Beispielen aus dem vorliegenden Kommentar zeigt P. sehr schön auf, wie das Verhältnis von Thomas' Aristoteles-Interpretation zu seiner eigenen Position in der Glücksthematik verstanden werden sollte; damit gibt er dem Leser einige nützliche Hinweise zur Interpretation des Textes. P. macht hier zu Recht auf diejenigen Stellen aufmerksam, an denen Thomas enge Paraphrasen des Textes mit zum Teil umfangreichen inhaltlichen Erläuterungen verknüpft: Hier werden die philosophischen Voraussetzungen eines Arguments des Aristoteles offengelegt, „die Thomas' Meinung zufolge für das richtige Verständnis des aristotelischen Textes notwendig sind. Sie benennen Prämissen, von denen er meint, dass eine gut ausgearbeitete aristotelisch-philosophische Position sie impliziert, selbst dann, wenn Aristoteles selbst sie nicht ausspricht“ (43). Die Debatten um die Einschätzung des Kommentars liegen, so P., im Wesentlichen in seinem philosophischen Anspruch begründet: Thomas möchte mehr als eine bloße Darstellung von Lehrmeinungen liefern. Sein Ziel liegt vielmehr darin, „die *intentio auctoris* in der Hinsicht herauszuarbeiten, wie sie eine wahre philosophische Theorie enthält. Daher versucht Thomas stets, aus dem Wortlaut des aristotelischen Textes eine möglichst starke philosophische Position zu erarbeiten. Hierzu ist er durchaus bereit, die direkt im Text erhaltenen Aussagen zu ergänzen, wenn ihm dies für sein Ziel erforderlich scheint. In dieser Hinsicht kann man seinen Kommentar eine wohlwollende philosophische Lektüre des aristotelischen Textes nennen“ (50). Abschließend seien noch folgende minimale kritische Anmerkungen gestattet, die aber in keiner Weise die hohe Qualität der von P. vorgelegten Ausgabe schmälern: (i) Thomas schließt seine Interpretation des Abschnitts EN I 1, 1094a18–b11 ab, indem er darauf hinweist, dass Aristoteles die Politik „nicht schlechthin die maßgebendste nennt, sondern in der Gattung der praktischen Wissenschaften, die die menschlichen Angelegenheiten behandeln, deren letztes Ziel die Politik untersucht.“ Schlechthin am maßgebendsten (*principalissima*), d. h. in Bezug auf alle Wissenschaften, ist die „göttliche Wissenschaft“ (*scientia divina*), da diese „das letzte Ziel des ganzen Universums untersucht“ (87; n.31). Hier wäre zumindest ein kurzer Hinweis auf Met. I 2, 982b4–7 und 983a4–11 (mit EN VI 7; VI 13, 1145a6–11) angebracht gewesen: Ein Merkmal der „gesuchten Wissenschaft“ (983a21), d. h. der Weisheit oder der ‚Ersten Philosophie‘, ist nach Aristoteles, dass sie „die gebietendste“ (*archikôtatê*) unter den Wissenschaften ist: Indem sie „das Beste in der ganzen Natur“ betrachtet, kann sie dasjenige Gut, worum willen ein jedes getan werden muss, reflektieren, d. h. in einen Bezug zum absolut letzten Ziel, zu Gott (Met. XII 7, 1072b1–3), setzen. (ii) P. weist zu Recht an mehreren Stellen auf die neuplatonischen Hintergrundannahmen hin, u. a. auch dort, wo Aristoteles den Vorrang der betrachtenden Tätigkeit durch die ontologische Höherrangigkeit der unveränderlichen und ewigen intelligiblen Objekte vor den veränderlichen und vergänglichen Dingen begründet (EN X 7, 1177a20 f.). Ich würde hier aber nicht nur davon sprechen, dass diese

Annahme aufgrund einiger textlicher Indizien „auch Aristoteles zugeschrieben“ wurde (413, Fn. 203), sondern dass dies Aristoteles' Lehre ist (vgl. etwa Part. an. I 5, 644b22–645a4; Met. VI 1, 1026a10–23; EN VI 7). (iii) Hilfreich wären für den Leser auch Anmerkungen zu denjenigen Passagen gewesen, an denen Thomas besonders deutlich über den Text hinausgeht und die daher in der Forschung umstritten sind (z. B. der Beweis der Existenz eines einzigen höchsten Strebensziels [n.21]; der Abschnitt über die „Ursache des Glücklichs“ und die Kooperation von Gott und Mensch [n.165–176]; die erläuternde Hinzufügung des Terminus *providentia*, wo es um die ‚Sorge‘ der Götter um die menschlichen Angelegenheiten geht [n.2133; zu EN X 9, 1179a24 f.]). ST.HERZBERG

THOMAS VON AQUIN, *Kommentar zur Politik des Aristoteles, Buch I. Sententia libri Politicorum I*. Lateinisch – Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von *Anselm Spindler* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters; 34). Freiburg i. Br.: Herder 2015. 279 S., ISBN 978–3–451–34049–9.

Thomas' Kommentar zur „Politik“ des Aristoteles ist ein Spätwerk. Er wurde zwischen 1268 und 1272 begonnen und nicht vollendet. Thomas benutzt die Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke, die erste vollständige Übersetzung der „Politik“ ins Lateinische; sein Kommentar ist somit „– gemeinsam mit dem Kommentar Alberts des Großen – der früheste Kommentar zur *Politik* im lateinischen Mittelalter“ (8). Der lateinische Text und dessen Gliederung sind die von Band XLVIII der Editio Leonina (Rom 1971). Das Buch umfasst elf *capitula*; am Anfang steht jeweils der zu kommentierende Text des Aristoteles mit Angabe der Stelle in der Ausgabe von Bekker; es folgt der Kommentar des Thomas. – Die Kommentare des Thomas dienen dem Ziel, „die eigene philosophische Arbeit an bestimmten Themen durch eine systematisch ausgerichtete Beschäftigung mit den Texten eines anderen Autors weiterzuentwickeln“ (9). Es sind zwei Formen zu unterscheiden. (a) Kommentare in Quaestionsform; der zu kommentierende Text dient als Aufhänger für eine eigenständige Diskussion bestimmter Probleme. (b) Kommentare, in denen Thomas „sich in erster Linie um eine argumentative Rekonstruktion des zu kommentierenden Textes bemüht“ (10). Der Kommentar zur „Politik“ zählt zu Typ b. Die vier klassischen Elemente dieses Typs sind die Erklärung des Wortlauts, die argumentative Rekonstruktion, die Gliederung des Textes und die Anmerkungen. Die Textgliederung steht im Dienste der argumentativen Rekonstruktion; sie erlaubt es, „den Argumentationsverlauf des Textes insgesamt und der jeweiligen Teilschritte in den einzelnen Büchern, Kapiteln und Unterabschnitten zu identifizieren“ (15). Dementsprechend gibt die Einleitung einen prägnanten Überblick über Thomas' Gliederung und argumentative Rekonstruktion des ersten Buches der „Politik“ (15–28).

Kann man Thomas' Kommentar zur „Politik“ für eine Rekonstruktion seines politischen Denkens heranziehen? Es geht, so Spindlers (= Sp.) These, in erster Linie um eine argumentative Rekonstruktion des Aristoteles-Textes. „Daraus folgt jedoch nicht, dass eine Beschäftigung mit dem *Politik*-Kommentar für ein Verständnis des politischen Denkens von Thomas nicht überaus aufschlussreich wäre“ (29). Die von Aristoteles im ersten Buch der „Politik“ entwickelte Unterscheidung zwischen politischer und despotischer Leitung, so die Begründung, ist auch für Thomas' „eigenes politisches Denken fundamental“ (34). Dafür beruft Sp. sich auf die zeitgleich mit dem *Politik*-Kommentar entstandene Schrift „Über die Herrschaft der Fürsten“. Dort „entwickelt Thomas im zweiten Kapitel des ersten Buches eine Typologie von Regierungsformen, für die eine von Aristoteles inspirierte Unterscheidung zwischen ‚politischer‘ und ‚despotischer‘ Leitung von entscheidender Bedeutung ist“ (37). „Es zeigt sich somit, dass Thomas für seine Typologie von Regierungsformen mit einer Unterscheidung von politischer und despotischer Leitung arbeitet, bei der er auf bestimmte Motive zurückgreift, die er in der *Politik* des Aristoteles vorfindet und die er sich im Zuge seiner kritischen Auseinandersetzung mit diesem Text für seine eigene politische Theorie aneignet“ (41). Dazu ist zu sagen: Die Typologie (sie ist im ersten und nicht im „zweiten“ Kapitel) und die ihr entsprechende politische Theorie findet sich bereits in Platons „Politikos“, wo Zwang und Freiwilligkeit ein Kriterium für die Unterscheidung und Bewertung von Verfassungen sind (291de), und sie ist weiter entwickelt bei Aristoteles, *Politik* III 6–8. Thomas

steht also in einer Tradition, und es kann nicht die Rede davon sein, dass er sich für seine „eigene“ politische Theorie etwas „aneignet“.

Sp. betont, dass es sich bei der Übersetzung des Aristoteles-Textes „um die Übersetzung einer Übersetzung handelt: Es ist eine deutsche Übersetzung von Wilhelm von Moerbeke lateinischer Übersetzung des griechischen Textes“ (41). Der erste Satz der „Politik“ lautet: „Alles, was *polis* heißt, ist ersichtlich eine Art von Gemeinschaft, und jede Gemeinschaft bildet sich zu dem Zweck, irgendein Gut zu erlangen“ (1252a1–3). Wie sollen wir das Wort *polis* übersetzen? Mit „Staat“ (Susemihl) oder „staatlicher Verband“ (Schütrumpf)? Moerbeke gebraucht „*civitas*“. „Quoniam omnem civitatem videmus communitatem quamdam existentem“. Sp. übersetzt: „Da wir sehen, dass jede Bürgerschaft eine Gemeinschaft ist“ (53). Der griechische Leser wusste, welche Gemeinschaft gemeint war, wenn von der *polis* die Rede ist. Eine deutsche Übersetzung hat die Aufgabe, einem Leserkreis, der kein Griechisch und kein Latein kann, die Sache zu vermitteln, um die es Aristoteles und Thomas geht. Aber was ist eine „Bürgerschaft“? Die Auskunft des Duden – Deutsches Universalwörterbuch (2011) lautet: „1. Gesamtheit der Bürger[innen] eines Gemeinwesens. 2.a) Parlament [...] b) Stadtrat“. Das meint Aristoteles jedoch offensichtlich nicht. Der Zusammenhang zeigt eindeutig, dass Aristoteles an dieser Stelle unter *polis* das versteht, was wir heute unter „Staat“ verstehen. Er nennt ein eindeutiges Kriterium: Die Polis ist Ursprung und Garant der Rechtsordnung. Gerechtigkeit wird erst im Staat verwirklicht, denn das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft; das Recht aber ist die Entscheidung darüber, was gerecht ist (vgl. 1253a37–39). Aber wir haben es, so könnte man einwenden, mit der Übersetzung einer Übersetzung zu tun; vielleicht hat *civitas* eine andere Bedeutung als *polis*, sodass der Fehler bei Wilhelm von Moerbeke liegt. Das trifft nicht zu, denn bereits das klassische Latein kennt die Bedeutung ‚Staat‘; vgl. H. Georges, Ausführliches lat.-dt. Handwörterbuch, 9Tübingen 1951, s. v. *civitas*: „die zu einer Gemeinde vereinigte Bürgerschaft und, insofern sie den Staat bildet, der Staat“. Für den christlichen Sprachgebrauch dürfte der Hinweis auf Augustins Titel *De civitate Dei* genügen.

F. RICKEN SJ

KNAPP, MARKUS, *Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion*. Blaise Pascal und die Moderne. Paderborn: Schöningh 2014. 226 S., ISBN 978–3–506–77256–5.

Pascal und die Moderne zusammenzubringen, ist nicht ganz einfach. Der Jansenismus, dem man ihn meist zuschlägt, gilt nicht als modern – übrigens war er es in vielem doch: Volkssprachliche Übersetzungen der Liturgie, Entwicklung einer modernen Pastoral, Bildungsinitiativen u. a. m. standen auf dem Programm der Anhänger Port-Royals (das Schlagwort „Jansenismus“ ist historisch ja eine Verengung). Diese „Moderne“ ist nun aber nicht im Blick (obwohl Pascal auch hier an manchem beteiligt war).

Was Pascal anbelangt, so ist der deutsche Beitrag zu seiner Erforschung gegenüber den fundamentalen Leistungen in Frankreich – aber merkwürdigerweise auch in Japan und in den USA – seit längerem eher gering gewesen. Das betrifft auch die Rezeption der philologischen Erkenntnisse. In der deutschen Romanistik steht Pascal m. W. nicht so sehr im Brennpunkt. Es gibt aber doch eine Reihe grundlegender systematischer Interpretationen in den letzten Jahrzehnten, allerdings eher aus dem philosophischen und theologischen Bereich. In diese Reihe stellt sich M. Knapp (= K.).

K.s. Perspektive ist mit den Worten „Vernunft und Religion“ zu bezeichnen. Er setzt mit einer breiten Darstellung der Vernunftkonzeption aus philosophie- und theologiegeschichtlicher Hinsicht ein – von der „Achszeit“ bis Habermas und Honneth. Kritische Leitidee der Darstellung für die Neuzeit ist deren „Mentalismus“ (Es sei angemerkt, dass es in Frankreich vor und nach Pascal eine starke nichtmentalistische Tradition gibt: Montaigne, Cabanis, Maine de Biran, Blondel, die französische Phänomenologie ...). Ein kleiner Passus leitet zu Pascal über, in dem dessen Vernunftkonzeption als „nicht-mentalistisch“ bezeichnet wird. Anzeigend dafür ist die Metapher des „Herzens“ (*le cœur a ses raisons* ...).

Das gibt Anlass zu Ausführungen über das Herz im alten Ägypten (nach J. Assmann), im alten Israel, im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern – für Pascal ein sehr weiter Anweg; relevant sind dabei natürlich die letzten Stationen, besonders Augustinus.

Im Folgenden wird dann das „Herz“ bei Pascal interpretiert, die „Personmitte“, seine vernunfthafte bzw. begründende Funktion, das Herz als Antidotum gegen den „Mentalismus“. Die anthropologische Grundlegung als Voraussetzung der Zuwendung zur Religion wird sodann breit durchgeführt – auch mit ihren kryptotheologischen Voraussetzungen (die Verhärtung des Herzens durch den Sündenfall – bei Pascal an dieser Stelle freilich „phänomenologisch“ aufgewiesen, nicht theologisch). Einzelinterpretationen gelten dem *Mémorial* und der sog. Wette.

Die Arbeit steht im Gefolge vieler Interpretationen, die Pascals Anthropologie des ersten Teils (in der Anordnung der Kopien) der *Pensées* philosophisch relevant machen wollen. Auf die größeren neueren Versuche dazu – vor allem etwa H. Rombach – bezieht sich auch K. In der französischen Tradition gibt es das ja ebenfalls in sehr fruchtbarer Weise – M. Blondels „Pascalismus“ etwa sei erwähnt. Aber damit wird freilich der historische (zweite) Teil der Apologie Pascals ausgeblendet – sachlich für eine systematische Adaptation der Pascalschen Anthropologie durchaus vertretbar, aber für eine *historische* Rekonstruktion Pascals wäre das natürlich nicht korrekt. In seiner vorkritischen Exegese ist Pascal schwieriger auf die „Moderne“ beziehbar. Seine Behandlung würde aber das Problem der Vernunftgründe bei Pascal und ihr Verhältnis zum Glauben nochmals in eine andere Perspektive rücken und Pascals ebenfalls vorhandenen „Rationalismus“ verdeutlichen, der durch die Konzentration auf die „Herzengründe“ etwas verdeckt wird.

K. lässt sich auch mehrfach durch das Schweigen der unendlichen Räume erschrecken – Pascal schreibt an der ausformulierten Stelle dieser Notiz: „*Qui souhaiterait d'avoir pour ami un homme qui discours de cette manière?*“ (Laf. 427). Auch hier zeigt sich das Problem einer Abtrennung des ersten Teils der *Pensées* aus dem Gesamtprojekt Pascals. Es ist jedem unbenommen, diesen Teil systematisch zu interpretieren, aber es fehlt ein klein wenig an historischem Pascal dabei.

Ein weiterer Punkt des Fehlens der biblischen Perspektive Pascals ist, dass die richtige Gotteserkenntnis bei Pascal allein durch Jesus Christus möglich ist. In der Interpretation des *Mémorial* durch K. fehlt der vielfache Christusbezug entsprechend, in der Interpretation der Wette der Hinweis auf die „Schrift und das Übrige“. Zur Wette noch: Im strikt theologischen Sinne ist wohl nicht das „Übernatürliche“ Ziel der Wette, sondern das Unendliche, die Transzendenz, das ewige Leben.

Die Bemerkungen aus dem Blickwinkel einer historischen Interpretation zeigen eher ein generelles Problem der Pascal-Deutung auf, das auf der fragmentarischen Überlieferung beruht, die ganz besonders die biblischen Teile der Argumentation betrifft. Sie sollen nicht verdecken, dass hier eine schöne, gut lesbare Studie vorliegt, die Pascals philosophisch interpretierten Ansatz in die Diskussion der Postmoderne um Vernunft und Religion – den Gegenwartskontext – einbringt und darin höchst lesenswert ist.

Kleine Anmerkung für den Verlag: Positiv ist, dass die Anmerkungen als Fußnoten beigegeben werden. Durch die Zitationsweise wird allerdings deren Gehalt bei Literaturangaben völlig entwertet. Was soll man mit „*R. Descartes* (1990), VI,2.“ anfangen (212)? Wenn bei jeder Literaturangabe das Vorblättern auf das Literaturverzeichnis erforderlich wird, erschwert man unsinnigerweise den Lektürefluss. Das Allermindeste wären Kurztitel. Bei E-Books wäre das Verfahren nur halbwegs erträglich, wenn Sprungmarken integriert wären.

A. RAFFELT

HANDBUCH EUROPÄISCHE AUFKLÄRUNG. Begriffe – Konzepte – Wirkung. Herausgegeben von *Heinz Thoma*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2015. V/608 S., ISBN 978–3–476–02054–3.

Die fünfzig alphabetisch geordneten Artikel geben einen Überblick über die Geschichte, das Anliegen und die Rezeption der Aufklärung. Der Band ist ein Projekt des Interdisziplinären Zentrums für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; vertreten sind Anglistik, Germanistik, Geschichtswissenschaft, Komparatistik, Literaturwissenschaft, Musikgeschichte, Geschichte der Naturwissenschaften, Pädagogik, Philosophie, Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft, Romanistik, Slavische Philologie, Sprachwissenschaft, Theologie. „Der fachliche Zugang ist in der Regel mit dem Sinn für interdisziplinäre Zusammenhänge

verbunden.“ Das Anliegen des Bandes ist, „sowohl manche frühere Enge der politisch-ideengeschichtlichen Sicht auf die Aufklärung zu überwinden wie auch die wohlfeil gewordene Vernunftkritik der Überprüfung auszusetzen“ (2). Der europäischen Perspektive wird dadurch Rechnung getragen, dass die Artikel ihren Gegenstand am Beispiel der Hauptländer England, Frankreich und Deutschland darstellen. Unter dem Lemma „Aufklärungen“ (86–122) werden von jeweils verschiedenen Autorinnen und Autoren die deutsche, englische, französische, italienische, jüdische, niederländische, polnische, schweizerische und spanische Aufklärung charakterisiert. – Vier Artikel seien (in alphabetischer Reihenfolge) kurz vorgestellt.

Aufklärung (67–85; *Heinz Thoma*). Es ist jene Epoche, in der in Europa die tradierten Verkehrs- und Denkformen „dysfunktional“ werden; „eine auf Freiheit, politische Gleichheit und Selbständigkeit der Individuen abhebende Weltsicht“ schafft sich Platz. „Die Aufklärung war sich ihrer geschichtlichen Besonderheit bewusst.“ In den Mittelpunkt rückt der Mensch; Aufklärung ist „eine ausgeprägte anthropologische Reflexion“ (67). „England gebührt chronologisch und z. T. auch sachlich auf zentralen gedanklichen Feldern der Aufklärung der Primat“ (68); Frankreich eignet eine „prononciierter vorgebrachte Aufklärung“ (71). „Die deutschsprachige Aufklärung nährt sich stark aus dem gelehrten Milieu der Universitäten wie aus dem Geist der Pfarrhäuser“ (72). Aus dem Widerstreit von Kulturkritik (Rousseau) und zeitgleichen zivilisatorisch basierten Fortschrittstheorien „entsteht die Selbstaufklärung der Aufklärung“ (77). Für ihre Kritiker ist „das Vorurteil ein legitimes Produkt der Erfahrung und die Aufklärung ein erfahrungsleerer Denkraum“ (79). Horkheimer und Adorno kritisieren den instrumentellen Charakter der Vernunft; denselben Vorwurf erheben Foucault und Lyotard; im „Unterschied zur Frankfurter Schule ist Foucaults Wirkung in der konkreten Aufklärungsforschung direkter und beträchtlich“ (80). Insgesamt könne es so aussehen, dass Vernunft und Freiheit als Schlüsselbegriffe der Aufklärung heute ohne Geltung dastünden; dagegen spreche jedoch, dass Foucault und Lyotard gegen Ende ihres Werkes eine Nähe zu Kant suchen.

Freiheit/Gleichheit (222–231; *Matthias Kaufmann*). Die Aufklärungsdebatte beginnt mit Hobbes. Da im Naturzustand jeder jeden töten kann, sind die Menschen von Natur aus gleich; da alle rechtlichen Ungleichheiten auf der Autorität des Souveräns beruhen, dem alle Bürger gleichermaßen untertan sind, liegt zudem *prima facie* eine Rechtsgleichheit aller Bürger vor. Bei Rousseau und Kant kommt die „positive“ Freiheit (Isaiah Berlin) zum Tragen: das Recht, seine Selbstbestimmung dadurch zu bewahren, dass man institutionell an der politischen Entscheidungsfindung beteiligt wird. Eine wesentliche Errungenschaft der Aufklärung ist die Anerkennung der Freiheit der Religion. Hegel, Marx und Engels insistieren auf den Grenzen der Freiheit. Im Gegensatz dazu setzt John Stuart Mill sich für den auch in der Demokratie nicht selbstverständlichen Schutz der individuellen Freiheit ein. Mill steht in der Tradition der Aufklärung, aber er greift auch Elemente romantischer Kritik an einem zu vordergründigen Vernunftglauben auf. Während der Zeit des Kalten Krieges betonten beide Seiten den Gegensatz von Freiheit und Gleichheit. Neoliberale Autoren hoben hervor, dass es bei Herstellung der Gleichheit notwendig zu massiven Verletzungen individueller Freiheiten komme. Hier bedarf es einer Differenzierung der Begriffe Freiheit und Gleichheit, wie sie vor allem John Rawls vorgenommen hat. Die Kritik an Rawls durch den Kommunitarismus und die radikalen Liberterians (Robert Nozick u. a.) zeigt, dass dieser Prozess noch nicht abgeschlossen ist. Gegenwärtig geht es primär um Probleme der internationalen Verteilungsgerechtigkeit. Die Abriegelung der wohlhabenden Teile der Welt wird auf der südlichen Hemisphäre oft als despotisch empfunden.

Religion (439–449; *Ulrich Barth*). Edward Herbert von Cherbury (1581–1648) war Zeitgenosse der frühneuzeitlichen Religionskriege. Er setzte auf eine Verständigung auf der Grundlage der universellen und unzweifelhaften Wahrheiten der Vernunft: (1) die Existenz eines höchsten Wesens; (2) das Gebot seiner gläubigen Verehrung; (3) die Pflicht zum tugendhaften Leben; (4) die Bereitschaft zur Wiedergutmachung eigener Verfehlungen durch innere Reue; (5) der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit durch einen jenseitigen Richter. Diesen rationalen Kern bezeichnete er als *religio naturalis*. Damit verband er eine Kritik der Offenbarung und der Institution des Priesters, der ein Deutungsmonopol der Offenbarung und damit ein Herrschaftswissen beansprucht; die

eigentlichen Träger aufgeklärter Religion sind die mündigen Laien. Repräsentativ für Frankreich ist Voltaire. Er ist zunächst literarischer Kämpfer für die natürliche Religion und für religiöse Toleranz. In einem zweijährigen Aufenthalt in England (ab 1726) lernt er das Werk von Locke und Newton kennen; der dort praktizierte religiöse Pluralismus ist für ihn vorbildlich. Das Studium der Kirchengeschichte und des Alten Testaments sowie Rechtsskandale und Justizmorde radikalisieren in den 1750er und 1760er Jahren sein Urteil über Kirche und Christentum; er wird „zu einem erbitterten Gegner der unheiligen Allianz von frommer Indoktrination und staatlichem Gewaltapparat“ (443). Dennoch schreibt er 1768: „Es ist nichts Gutes im Atheismus. Dieses System ist schlecht in der Physik und in der Moral“ (443). In Deutschland verlief die Ausarbeitung des neuen Religionsbegriffs weithin innerhalb der Theologie; die maßgeblichen Autoren sind Johann Salomo Semler (1725–1791) und Johann Joachim Spalding (1714–1804). „In allen Religionstheorien der Aufklärung“, so das Fazit, „spielt das Element der Kritik eine zentrale Rolle. Aber man muss genauer hinschauen, um zu erfassen, welche Art von Kritik jeweils gemeint ist. Radikale Atheismusooptionen begegnen vergleichsweise selten. In der überwiegenden Mehrzahl zielen die Forderungen auf eine Entkonfessionalisierung, Entklerikalisierung und Entdogmatisierung von Religion. Deren kulturelle Transformation steht zur Diskussion, nicht ihre generelle Abschaffung“ (447).

Vernunft (536–547; *Oliver R. Scholz*). Die Epoche der Aufklärung ist nicht das Zeitalter naiver Vernunftgläubigkeit, als das sie oft dargestellt wurde: „Ein monolithisches Verständnis oder gar eine einheitliche Bewertung der Vernunft gab es in der Aufklärung so wenig wie zu anderen Zeiten“ (536). Es bestand, jedenfalls für die klassischen Fragen der Metaphysik und Theologie, mehr Einigkeit über die kritischen und destruktiven Leistungen der Vernunft als über ihr konstruktives Potenzial. Im Bereich der praktischen Philosophie traute man der konstruierenden Vernunft erheblich mehr zu. Mit der Antike geht die Aufklärung davon aus, dass es die Vernunft ist, die den Menschen vom Tier unterscheidet; dass sie das Beste im Menschen ist; dass sie das Vermögen der obersten Ideen und Prinzipien und das Vermögen, zu schließen ist. Die Einsicht in die Schwäche der Vernunft führt bei Bayle (1647–1706) zu einem Fideismus, vor allem aber zur Forderung religiöser Toleranz. Während für Bayle Glaube und Vernunft unvereinbar sind, gehen Locke und Leibniz davon aus, dass sie schon deshalb nicht einander widersprechen können, weil sie denselben Urheber haben. „Mit seinen Bestimmungen der wechselseitigen Grenzen von Vernunft, Erfahrung und Glauben schuf John Locke ein attraktives Modell einer moderaten Vernunftorientierung“ (541). Leibniz traute der Vernunft mehr zu als die meisten seiner Zeitgenossen. Kants Projekt einer Selbstkritik der Vernunft sollte der Vermeidung von zwei Gefahren seines Zeitalters, des Dogmatismus und eines allgemeinen Skeptizismus, dienen. Der Überblick über neuere Entwicklungen erwähnt die Kritik durch Sturm und Drang und die Romantik, den „extremen Vernunftenthusiasmus“ (543) des Deutschen Idealismus und die unterschiedlichen Formen einer radikalen Vernunftskepsis, die darauf reagieren; genannt werden Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger und die Infragestellung des traditionellen Selbstverständnisses des Menschen als *animal rationale* in der Anthropologie des 20. Jhdts. Kennzeichen der weiteren Entwicklung, die mit Max Weber beginnt, ist die „Depotenzierung der Vernunft durch Kontextualisierung, Pluralisierung, Relativierung“ bis hin „zu einem globalen Relativismus von Rationalitätsstandards“. Die postmoderne Vernunftkritik ruft den „Tod des Menschen“ (Foucault) aus, d. h. des Ideals „eines einheitlichen Vernunftsubjekts als des archimedischen Punktes aller theoretischen und praktischen Orientierung und Sinnstiftung“ (544). Dagegen stehen die Versuche, einen moderaten Begriff von Vernunft zu rehabilitieren, um die ethischen und rechtlichen Grundlagen moderner Demokratien zu verteidigen. Auch in der Analytischen Philosophie zeigen sich Tendenzen der Pluralisierung der Rationalitäten; neuerdings interessieren manche Vertreter sich jedoch wieder für starke Vernunftkonzepte.

Der Band vermittelt ein differenziertes Bild der Aufklärung und entzieht damit jeder plakativen Vernunftkritik die Grundlage. Die Wirkungsgeschichte der Fragestellungen und Begriffe wird bis zur gegenwärtigen Debatte hin verfolgt. Dadurch sind die Artikel ein anregender Beitrag zur Diskussion der durch die Lemmata angezeigten Sachprobleme.

F. RICKEN SJ

VERNUNFTRELIGION UND OFFENBARUNGSGLAUBE. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik. Herausgegeben von *Norbert Fischer* und *Jakub Sirovátko* (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte; 16). Freiburg i. Br.: Herder 2015. XIII/570 S., ISBN 978-3-451-34198-4.

Das auf Kant zurückgehende Bild zweier konzentrischer Kreise mag zwar das Verhältnis von Vernunftreligion und Offenbarungsglaube nicht in allem befriedigend klären können; dennoch lassen sich darin zentrale Elemente einer für das abendländische Denken grundlegenden Fragestellung bündeln. Trotz der historischen Anlage des Bandes, die Kants Fragestellung in einen breiteren Diskussionszusammenhang rückt, verfolgen die Herausgeber ein im Kern systematisches Interesse. Angesichts des Wegfallens lehramtlicher Maßgaben und der Vielfalt philosophischer Strömungen sehen sie eine christliche Theologie in der Pflicht, sich erneut ihrer nicht immer friktionsfreien, dabei aber durchaus fruchtbaren Begegnungen mit der griechischen Metaphysik ebenso wie mit deren postmoderner Kritik zu vergewissern (vgl. 3–4). Nur eine Theologie, die sich auf diesen schwierigen Dialog einlässt und ihn als Lernort begreift, darf hoffen, den christlichen Glauben auf eine für moderne Menschen verständliche und gehaltvolle Weise präsentieren zu können.

In seiner Hinführung (vgl. 5–34) macht *N. Fischer* (= F.) darauf aufmerksam, wie zentral die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in den Augen Kants für unseren Lebensvollzug sind. Sie sind für dessen Konzeption menschlicher Verantwortung ebenso bestimmend wie für den Endzweck unseres Seins und Handelns, ohne deshalb die von Kant positiv ins Spiel gebrachte theologische Trias von Glaube / Gnade / Schrift allein auf die Autorität des ersteren gründen zu dürfen (vgl. 13). Offenbarung müsste im Gegenteil „unserer endlichen Vernunft und Freiheit [...] Platz lassen“ (6), führt das Denken aber gerade darin unweigerlich in die grundlegende Spannung von Offenbarungsglaube und Vernunftreligion hinein. Selbst die heute vielbeschworene Menschenwürde hat – ebenso wie die Autonomie – tiefere Wurzeln (vgl. 8; 30), die erst „in der geschichtlichen Begegnung mit Anderen als ‚Personen‘“ (11), die nach Kant als Zweck an sich selbst bestimmt werden, fassbar und einsichtig werden (vgl. 31). Wenn Moral unweigerlich zur Religion führen soll, hätten auch Dankbarkeit und vernehmendes Hören in einer Philosophie als Weisheitslehre – die klar von philodoxer Autarkie zu unterscheiden ist – entsprechend berücksichtigt zu werden (vgl. 28). Über diesen Umweg ließen sich die Marginalisierung der Theologie und die Ausklammerung der Gottesfrage, die als geistige Signatur der Gegenwart gelten können, konstruktiv aufbrechen (vgl. 30). In seinem zweiten Beitrag (vgl. 52–83) knüpft F. an Augustins *Confessiones* als exemplarisches Grundlagenwerk für einen vernunftgeleiteten Weg zum Glauben an. Er treibt die Grundfrage, wie sich das faktische Leben bejahen ließe (vgl. 55; 63), über die für Eckharts Denken zentrale Figur der Gottesgeburt in der Seele (vgl. 63) bis hin zu Kants mehrstufigem Ringen (vgl. 73 f.) um die Wahrheit des christlichen Glaubens an den lebendigen Gott voran – wobei das Verhältnis der Seele zu Gott (vgl. 61) bei allen drei Denkern im Zentrum steht (vgl. 63). Der wenig beachtete und von F. kommentierte Abschnitt über Offenbarung (vgl. 35–51) aus den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1783/84) rundet den an Kant orientierten Problemauftritt ab.

Mit Blick auf die Antike wäre zum einen auf das Verhältnis von Mythos und Logos (vgl. *M. Forscher*, 87–102) in der nur schwer systematisierbaren kosmologischen Theologie der Stoa und ihren Hymnen als Ausdruck der Gottesbeziehung des Menschen zu verweisen. Zum anderen ist an das fruchtbare Zusammenspiel von Philosophie und Exegese, wie sie insbesondere von Origenes in seiner Widerlegung des Celsus meisterhaft praktiziert wird, zu erinnern (vgl. *L. Schwienborst-Schönberger*, 103–116). Nur wenn die Schriftauslegung selbst rationalen Prinzipien entspricht, wird sich auch die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens erweisen lassen (vgl. 105). Aus diesem Grund wäre auch jede allegorische Schriftauslegung erst im Kontext eines geduldigen, um Einsicht ringenden Lesens (vgl. 113) und aufmerksamen Fragens nach dem tieferen, sozusagen pädagogischen Sinn des biblischen Textes für uns (vgl. 116) zu verstehen.

Wo das Verhältnis von Glaube und Vernunft nach dem klassischen Modell des Aquinaten als Verhältnis der Anfangsgründe zweier Wissenschaften bestimmt wird, droht

aus Sicht von *G. Pöltner* (vgl. 119–135) die Irreduzibilität des Offenbarungswissens auf Grund der damit einhergehenden Unterbelichtung seines vernunftkritischen Charakters unterlaufen zu werden. Eine Zuspitzung der Frage auf das theoretisch Erkennbare lässt keinen Raum für das sich selbst frei Eröffnende der Selbstmitteilung Gottes (vgl. 134). Vor diesem Hintergrund gewinnt auch der Begriff der Gottessohnschaft in Meister Eckhardts Architektonik der Vernunft (vgl. *M. Roesner*, 136–152), die jede Heterogenität von historischen Glaubenswahrheiten und natürlicher Vernunft strikt zurückweist (vgl. 140), seine spezifische Schärfe (vgl. 142; 144 u. 149). Diese „extrem vernunftbetonte, auf Autonomie des Menschen abzielende Deutung des Christentums“ (152) steht der Kantischen Vernunftreligion nur auf den ersten Blick nahe. Bei genauerer Betrachtung erweist sich der gelassene Mensch aufgrund seiner Fähigkeit, die verschiedenen Weisen des Wahrheitsvollzuges zu integrieren, auch als der philosophisch konsequentere. Die bei Pascal aufbrechende Spannung zwischen Geschichte und Exegese sowie die Debatten zwischen Leibniz und Bayle markieren zwei weitere Etappen auf dem Weg von einem frühneuzeitlichen Denken hin zur kritischen Religionsphilosophie.

F. Ricken (vgl. 189–202) rekonstruiert das Verhältnis von Offenbarung und Vernunftglaube anhand des Kantischen Bildes zweier konzentrischer Kreise als „vielfach differenziertes Verhältnis von Mittel und Zweck“ (189). Wenn Kant in der Religionschrift auf die Einigkeit von Vernunft und Schrift abzielt, so ist der Offenbarungsglaube als Mittel der natürlichen Religion zu deuten. Er ermöglicht ihr nicht nur, in der sichtbaren Kirche konkrete Gestalt zu gewinnen, sondern verleiht darüber hinaus dem „Vernunftglauben Faßlichkeit, Ausbreitung und Beharrlichkeit“ (201). Die Bibel wäre demnach als probates Mittel einer dynamischen Einübung in den Vernunftglauben (vgl. 202) zu lesen, wobei der Prozess einer kritischen Aneignung der Offenbarung durch die Vernunft für Kant unabgeschlossen bliebe. Angesichts der Erschütterung der *theologia naturalis* im Gefolge des Erdbebens von Lissabon versucht *J. G. Hartmann* die Tiefen der Kantischen Labyrinth des Denkens zu durchbrechen und über die existenzielle Erfahrung der eigenen Sterblichkeit bzw. der Unverfügbarkeit des Todes zu einer durchaus modern anmutenden christlichen Anthropologie vorzustoßen (vgl. *Th. Brose*, 203–218). Der Appell an den inneren Menschen und damit die authentische, praktische und existenzielle Dimension des Glaubens steht auch bei Spaldings Bemühungen um ein modernitätsfähiges Christentum im Fokus des Interesses (vgl. *L. A. Macor*, 377–395). Dabei wäre mit *B. Dörflinger* (vgl. 219–230) bei aller Kritik an der Vernunftreligion doch daran zu erinnern, dass Kant selbst in der *Kritik der Urteilskraft* auf drei legitime religiöse Gefühle – Dankbarkeit, Gehorsam und Demut – verweist (vgl. 224–226).

Mit seinem Verweis auf die kritisch-reflektierende Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft (vgl. 240) bringt *R. Langthaler* (= L.) einen neuen Aspekt in die Debatte ein (vgl. 232–276). Im Kontext der späten *Preisschrift* (1791) kann der biblische *fides*-Glaube im Sinne eines Vertrauens auf die Verheißung des moralischen Gesetzes ausgelegt werden (vgl. 232–234). L. versucht in seiner Rekonstruktion der Kantischen Argumentation, die Würdigung des besonderen Rangs des Christentums als historischer Glaubensart (vgl. 260–269) ebenso wie die im reflektierenden Glauben als moralischem Glauben unbegriffene Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung der Dynamik der Hoffnungsfrage (vgl. 242–248) zur Geltung zu bringen. Offenbarung lässt sich im Anschluss an Kants ästhetisch-reflektierende Urteilskraft in religionsphilosophischer Perspektive auch als profilierter Symbolisierungsprozess ausdeuten (vgl. *Th. Hanke*, 277–296). Wie eine negative Theologie und ein Analogiedenken im Kontext der Restriktionen eines transzendentalen Idealismus mit Blick auf das klassische Analogiedenken von Thomas zu verstehen wäre und welche Folgerungen sich daraus für die jeweilige Gotteskonzeption ergeben, ist Gegenstand eines spannenden Beitrags von *R. Schneider* (vgl. 297–317). Dass Kants kritische Religionsphilosophie nicht überall freundlich aufgenommen wurde, zeigt die durchwachsene Rezeptionsgeschichte im Raum der Orthodoxie. So wird Kant etwa von *A. K. Sudakow* (vgl. 328–347) vorgehalten, die religiöse Erfahrung (vgl. 344 f.) und damit auch die letztlich entscheidende Frage nach der Besserung des Herzens (vgl. 338) auszuklammern – weshalb sie in einen für die lateinische Kultur typischen kritischen Nihilismus mit einem starken Hang zum Atheismus verfallende (vgl. 328; 346).

Mit Blick auf die nachkantische Bearbeitung des Themas lassen sich keine einheitlichen Linien ausmachen. Die Bandbreite reicht von Schellings vielschichtiger und durchaus kontrovers diskutierter Philosophie der Offenbarung (vgl. *G. Strummiello*, 399–420) über Heideggers frühe Überlegungen zum spannungsreichen Verhältnis von Offenbarungsglauben und rationaler Ontologie (vgl. *F.-W. v. Herrmann*, 463–473) bis hin zu Ricœurs radikal hermeneutischer Religionsphilosophie ohne Absolutes (vgl. *J. Sirovátka*, 504–521). Mit seiner *philosophie d'action* hat M. Blondel einen originellen Ansatz von metaphysischer Sprengkraft entwickelt, dessen Nachhall bis in jüngere lehramtliche Dokumente – wie etwa *Fides et Ratio* (1998) – hinein zu vernehmen ist (vgl. *P. Reifenberg*, 442–462). Die dort entfaltete Immanenzmethode geht von einem explizit laikalen Standpunkt aus. Sie vermittelt zwischen Vernunft und Glaube (vgl. 455–457) und versucht, darin auch den Anforderungen einer Logik der *action* bzw. des konkreten Lebens (vgl. 454 f.; 461 f.) gerecht zu werden. Die von Levinas inspirierte Denkbewegung von der Ethik hin zur Exegese, die den Sinnüberschuss biblischer Texte in einem ganzheitlichen Verständnis eines hörenden Lesens (vgl. 502 f.) praktisch fruchtbar zu machen versucht, könnte nach *R. Dausner* (vgl. 482–503) kreative Impulse für eine fundamentaltheologisch unterfütterte Bibelhermeneutik liefern – was insbesondere mit Blick auf das Verständnis von Offenbarung, Inspiration und Humanität sowie hinsichtlich ihres vielschichtigen, ja vielstimmigen Zusammenklanges konkret auszuarbeiten wäre (vgl. 495–501).

Die in diesem Band versammelten Beiträge machen in eindrucksvoller Weise bewusst, wie intensiv sich Philosophen bis in unsere Gegenwart hinein auf die Frage der Religion und insbesondere den christlichen Offenbarungsglauben eingelassen haben. Ihr Ringen ist von höchst unterschiedlichen kulturellen Kontexten geprägt und eröffnet eine große Bandbreite von Lösungsansätzen. Zugleich erinnern die Autorinnen und Autoren an eine lange, nicht immer konfliktfreie und dennoch fruchtbare Tradition der christlichen Glaubensreflexion, die aktiv auf die Herausforderungen ihres jeweiligen kulturell-geistigen Umfeldes zugeht und den Dialog sucht oder sich gegebenenfalls auf eine Konfrontation mit ihren Kritikern einlässt. In einem weithin säkularen und pluralen Umfeld scheinen diese Kompetenzen, die nicht ohne entsprechende philosophische Bildung zu haben sind, weithin in Vergessenheit zu geraten oder gar aus einer ambivalenten Sehnsucht nach Authentizität bzw. Radikalität, die etwas naiv und einseitig auf das christliche Zeugnis rekurriert, vernachlässigt zu werden. Insofern ist dieser Band auch eine Mahnung, neben den spirituell-praktischen auch die philosophisch-kritischen Ressourcen der theologischen Tradition für die Glaubensvermittlung zu nutzen – nicht zuletzt deshalb, weil die menschliche Vernunft selbst eine Gabe Gottes ist. P. SCHROFNER SJ

BULGAKOV, SERGIJ, *Philosophie der Wirtschaft*. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen (Moskau 1912). Aus dem Russischen von Katharina A. Breckner und Anita Schlüchter. Herausgegeben von Barbara Hallensleben und Regula M. Zwahlen (Sergij Bulgakov: Werke; Band 1 / Epiphania; Band 5). Münster: Aschendorff 2014. 388 S., ISBN 978–3–402–12030–9.

In der Philosophiegeschichte haben verschiedene Begebenheiten Anlass für ein philosophisches Staunen gegeben, das dann zur Ausarbeitung großer Werke geführt hat: das denkende Selbstbewusstsein, die Verzweigung oder auch die Begegnung mit dem Anderen. Bei dem russischen Ökonomen und Theologen Sergij Bulgakov (= B.) hat die alltägliche Tatsache, dass Menschen wirtschaften und wirtschaften müssen, dies geleistet und ihn zu Anfang des 20. Jhdts. zur Ausarbeitung einer „Philosophie der Wirtschaft“ veranlasst.

Für heutige Zeitgenossen ist dies zunächst ein ungewöhnliches Unterfangen. Die Wirtschaftstheorie ist weitgehend mit formal-mathematischen, empirischen oder institutionellen Fragen beschäftigt, während die philosophische Befassung mit der Wirtschaft sich weitgehend auf das Feld der Wirtschaftsethik beschränkt. Für Niklas Luhmann ist Wirtschaft beispielsweise in rein formaler Perspektive dasjenige soziale System, bei dem Handlungen sich vorrangig an den Zahlungsfolgen orientieren, etwa bei Transaktionen auf Märkten oder in Unternehmen durch die Zahlung von

Löhnen. In der neoklassischen Ökonomie ist wirtschaftliches Handeln all dasjenige Handeln, welches danach strebt, mit möglichst geringem Aufwand eine möglichst große Bandbreite an ??? oder einen möglichst großen Nutzen zu erzielen. Angesichts von Wirtschaftskrisen und der Klimakatastrophe sorgt diese rein formale Befassung mit Wirtschaft in breiten Teilen der Bevölkerung zunehmend für Unbehagen. Dies war sicherlich auch ein Grund für das Institut für Ökumenische Studien der Universität Fribourg/Schweiz und das Ostkirchliche Institut Regensburg, B.s „Philosophie der Wirtschaft“ über 100 Jahre nach seinem Erscheinen erstmalig auf Deutsch herauszugeben.

Ob dies jenseits des historischen Interesses ein lohnendes Unterfangen ist, hat letztlich die Leserschaft zu entscheiden. Der Verf. dieser Rez. ist skeptisch. Tatsächlich führt B.s philosophische Zugangsweise zunächst zu einer wesentlich gehaltvolleren Auffassung von Wirtschaft. „Die Wirtschaft ist also der Kampf der Menschheit mit den elementaren Kräften der Natur und hat das Ziel, das Leben zu verteidigen und auszuweiten, die Natur zu unterwerfen und zu vermenschlichen, sie in einen potentiell menschlichen Organismus umzuwandeln.“ (37)

Um diesen Gedanken nachvollziehen zu können, ist allerdings tief in die philosophischen und ökonomischen Diskurse im Russland des späten 19. Jhdts. einzutauchen. B.s Anliegen ist es, eine Philosophie der Wirtschaft zu erstellen, die zum einen dem ökonomischen Materialismus eine tragfähige philosophische Grundlage gibt, und die zum anderen auch für christliches Gedankengut anschlussfähig ist. Dazu allerdings grenzt er sich umständlich von zwei Polen ab, die uns heute eher fremd sind: Auf der einen Seite drohe ein vulgärer Materialismus bzw. „Ökonomismus“ (6), der sich naiv vor jeglichen grundlegenden (Seins-)Fragen verschließt. Auf der anderen Seite verführe ein lebensferner und damit lebensfeindlicher Idealismus im Gefolge von Kant und Hegel dazu, von substantziellen Antworten abzusehen und sich in der „Geschlossenheit der Philosophie eines vermeintlich absoluten Geistes“ (11) einzunisten. Die Lösung sieht B. in der Naturphilosophie Schellings. Dessen Ontologismus erlaube es, die Objektivität der Natur für das menschliche Handeln genauso wie den wirtschaftlichen Akt als kreatürliches und kreatives Handeln ernst zu nehmen. Durch sein Handeln schreibe der Mensch dem Mechanismus der Natur eine Teleologie ein. Der Prozess, der gemeinhin Unterwerfung der Natur genannt werde, zeige sich damit als fortschreitende Umwandlung der Natur in einen gestalteten Zielmechanismus (43). Die Natur sei nach Schelling der bewusstlose Geist, in der sich der Geist (der Menschheit) schrittweise verwirkliche. In Marxscher Perspektive findet B. schließlich nicht nur in der Kunst jene Tätigkeit, die kreative Entwürfe von Wirklichkeit hervorbringt und damit Ideen verobjektiviert, sondern ebenfalls und wesentlich häufiger in der Arbeit. Diese stelle die alltägliche und lebendige Verbindung zwischen Subjekt und Objekt dar, in der sich die menschliche Realität in der Außenwelt verobjektiviere und dadurch diese Welt vermenschliche (79–85).

Besonders vorteilhaft hat auf Bulgakov offenbar die Anschlussfähigkeit von Schelling zur christlichen Lehre gewirkt. Denn Schelling habe „in der philosophischen Sprache seiner Zeit eine der grundlegenden Wahrheiten des Christentums ausgedrückt: Das Christentum [...] hebt die Entgegensetzung von Fleisch und Geist auf in seiner Lehre vom Menschen als fleischgewordenem Geist, als lebendiger Einheit beider.“ (53–54) Wichtig hierbei ist, dass das einzig wirkliche Subjekt der Wirtschaft nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit ist (91). Sie schreibt im Vollzug des Wirtschaftsprozesses der Natur und dem Weltgeschehen ein von ihr selbst noch unvollständig erkanntes Ideal ein: die Liebe, die die Vereinzelung überwindet und zur Harmonie aktiver Individuen führt (105). „Auf dem Weg der Wirtschaft erkennt die Natur sich selbst im Menschen.“ (106) Erst vor dem Hintergrund dieser Teleologie wird die eingangs angeführte Definition von Wirtschaft verständlich: Die Verteidigung und Ausweitung des Lebens durch die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen führt idealiter, jedoch nicht zwangsläufig, zu einer „paradiesischen Wirtschaft“. Die menschliche Wirtschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach ein Abbild der göttlichen Schöpfung. Freilich steht diesem Ziel (noch) der Sündenfall des Menschen entgegen, der die Subjekt-Objekt-Spaltung im Bewusstsein der Menschen erklärt und auf den B. die wirtschaftliche Not und die Zwänge des Daseins zurückführt (123).

Was aber ist nun mit der Aufnahme des Vermittlungsgedankens von Chalcedon, des Sündenfalls und der durch Schelling geklärten Marxschen Bestimmung von Wirtschaft gewonnen? Für den steinbruchartigen Exegeten bietet sich hier eine reiche Halde von Eindrücken, die gegen den jeweils in der Kritik stehenden Mainstream in Anschlag gebracht werden könnte: Wachstumskritiker könnte die Idealisierung natürlicher Phänomene ansprechen; Befürworter nachholender Entwicklung im Süden des Planeten werden hingegen ebenfalls fündig in einer euphorischen Bejahung der Verwandlung der Natur durch die Wirtschaft; Kritiker des Neoliberalismus schließlich könnten eine philosophische Wissenschaftskritik am rein formalen Denken mancher Wirtschaftstheorien entdecken etc. Doch für den systematisch interessierten Leser machen genau diese widerspruchsvollen Gedanken den Ertrag des Buches fraglich.

Im beigelegten und zur Begleitlektüre empfohlenen Sammelband, in dem sich zu jedem Kapitel namhafte Ökonomen und Philosophen äußern, bemerkt *Anne Reichold* in einem der lesenswertesten Beiträge: „Die Mischung aus transzendent-religiöser Letztbegründung und Reflexionen über Wirtschaft als lebendige Tätigkeit der Transformation des Erstarrens zum Lebendigen führt bei der Leserin 2013 zu einem immer wiederkehrenden Oszillieren zwischen widersprüchlichen Eindrücken.“ (Begleitheft: 52)

Mit Reichold (Begleitheft: 57–60) können folgende Kritikpunkte angeführt werden: Erstens verschließt sich der Kern von B.s Denken einem unvoreingenommenen Verstehen. Letztlich stellt für ihn Schelling lediglich das Sprungbrett dar, um von ökonomischen und philosophischen Gedankenspielen zu den metaphysischen Mysterien vorzustoßen. „Über der Natur liegt eine tote Maske der Dinghaftigkeit, der Fremdheit, der Undurchdringlichkeit für den Menschen. Nur wenige Auserwählte sind in das Geheimnis eingeweiht [...]. Doch auch ihnen eröffnet sich diese Einsicht nur in Augenblicken poetischer Erleuchtung.“ (36) Selbst Heideggers Denken ist transparenter und diskursoffener als B.s Ansatz, der beansprucht, die „Grundfragen des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens unter neuem Aspekt und von neuen Seiten her [vorzulegen]“ (261).

Zweitens öffnet B.s Kritik an den mechanistischen Theorien der Ökonomie einen Raum für kreatives Handeln in Bezug auf eine Natur, die nicht mehr nur als Ressource, sondern zugleich auch als Lebensraum begriffen wird. Doch statt diesen Raum handlungs- und kommunikationstheoretisch zu erschließen, negiert B. die Autonomie des Menschen und identifiziert ausschließlich die Menschheit als Subjekt von Wirtschaft. Wiederum geht es ihm letztlich ausschließlich um Metaphysik. Damit zusammenhängend ist drittens der Schelling-Marx-Zugang so umfassend, dass B. jegliche menschliche Tätigkeit als Wirtschaft begreifen muss. Damit wird aber die in sozialetischer und ökonomischer Perspektive wirklich relevante Frage nach den Regulationsmöglichkeiten von wirtschaftlichem Handeln zur Seite gewischt. Denn wenn alles Wirtschaft ist, dann sind auch Recht und Politik lediglich unbedeutende und unwirksame Epiphänomene.

Viertens schließlich gehen bei B. die christliche Heilsökonomie und die materialistische Ökonomie eine verwirrende Synthese ein. Wenn Wirtschaft der Weg ist, auf dem sich die Menschheit vom Sündenfall befreien und die Natur so umgestalten kann, dass Not und Ausbeutung überwunden werden, dann wohnt ihr eine teleologische Komponente inne, die eine extreme Nähe zur Erlösung im paulinischen Sinne aufweist. Dann nämlich kommt die Schöpfung zu sich selbst, die „bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22).

Ein solcher Gedanke könnte auch in der Tradition der politischen Theologie à la Metz oder der Befreiungstheologie formuliert und in das vielstimmige Konzert des zivilgesellschaftlichen Spektrums als Kritik an der herrschenden Wirtschaftsweise eingebracht werden. Doch B.s Bestreben ist weniger das Schmieden von Allianzen mit ähnlich Gesinnten, sondern vielmehr der vereinnahmende Aufweis von Wahrheit, auch in der Wirtschaft. Vermutlich wäre ersteres von einem Denker des beginnenden 20. Jhdts. zu viel verlangt. Aber vielleicht liegt darin ein gewisser Ertrag der Lektüre – nämlich sich ermunert zu fühlen, voraussetzungsfreier auch religiöse Gedanken zu verflüssigen und in den zivilgesellschaftlichen und politischen Diskurs einspeisen, wenn es um die zukunftsfähige Gestaltung von Wirtschaft geht. Ob freilich das Erscheinen von B.s Buch in deutscher Sprache ausreichend Anlass ist, zu einem philosophischen Staunen über Wirtschaft in diesem Sinne zu inspirieren, sei dahingestellt.

W.-G. REICHERT

THE TRACE OF GOD. Derrida and Religion. Herausgegeben von *Edward Baring* und *Peter E. Gordon*. New York: Fordham University Press 2015. 286 S., ISBN 978–0–8232–6209–0.

Im März 2010 fand an der Harvard University eine Konferenz über Derridas Religionsbegriff statt. Die meisten Beiträge des vorliegenden Bandes sind auf dieser Konferenz gehaltene Vorträge, einige Artikel wurden in der Folgezeit hinzugefügt. In der Einleitung heben die Herausgeber die große Relevanz dieses Themas hervor, das auch neue Perspektiven für die Erforschung des politischen und theoretischen Denken Derridas eröffnen soll. Die Beschäftigung mit dem Religionsbegriff Derridas, so die Herausgeber, müsse grundsätzlich dessen Zweideutigkeit berücksichtigen, die oszilliere zwischen seiner jüdischen Herkunft auf der einen Seite und seinem Bekenntnis, Atheist zu sein, auf der anderen Seite – wohlwissend, dass ein Atheismus nicht immer unterscheidbar sei von einem Ikonoklasmus. Neben den jüdischen und christlichen Bezügen geht es den Herausgebern darum, Derridas Verhältnis zum Islam, das bislang in der Forschung wenig berücksichtigt wurde, in den Fokus zu rücken.

Das religiöse Denken Derridas lässt sich nicht einfangen mit dem klassischen Gegensatz des philosophischen Theismus und einem Atheismus, der in einem modernen säkularem Humanismus verankert ist. Jenseits dieser Kategorien will *Hent de Vries* (= V.) in seinem Beitrag „Et Iterum de Deo: Jacques Derrida and the Tradition of Divine Names“ ein „Archiv“ der Religion (13) anbieten, in dem die gleichzeitige Nähe und Distanz Derridas zur Religion sichtbar wird. Anhand des lateinischen Zitats – das ursprünglich auf Descartes zurückgeht –, stellt V. mit Derrida die Frage, in welchem Verhältnis die religiöse Tradition als iterables Geschehen zu ihrem Grund steht. V. stützt sich hierbei insbesondere auf Derridas Werk *Limited Inc.* von 1988, in dem dieser auf die Kritik von J. Searle reagiert hatte, und stellt Derridas Analyse des göttlichen Namens vor. Dieser Name, so führt V. aus, hat ein großes Reservoir („Archiv“) von Figurationen und Metaphern geschaffen, das zu einer messianischen Religiosität führt.

Ethan Kleinbergs (= K.s) Beitrag „Not Yet Marrano: Levinas, Derrida, and the Ontology of Being Jewish“ lenkt den Blick auf die Frage, was Lévinas und Derrida unter „Jüdisch-Sein“ verstehen. Während der Holocaust Lévinas von einer eher epistemologischen hin zu einer offenbarungstheologischen Definition führte, die das Leiden des jüdischen Volkes als Zeichen der Erwählung deutete, setzt Derrida bei der Unterscheidung einer subjektiven und objektiven Dimension des „Jüdisch-Seins“ an. Neben Lévinas stellt K. Freud als wichtige Quelle für Derrida dar, wenn dieser dessen Moses-Interpretation auf Abraham überträgt. Die jüdische Identität, so führt K. aus, besteht für Derrida in der Erfahrung des Angerufenseins und der „verantworteten Antwort“ darauf, also in einem der Dekonstruktion vergleichbaren Geschehen, das schließlich in der Aussage gipfelt, dass die jüdische Existenz durch die „Erfahrung der Dekonstruktion“ (54) gebildet werde. Die Marranos – historisch: iberische Juden, die zwangsgetauft wurden – sind für Derrida, so K., das Modell des Juden, der in der Spannung von Identität und Auflösung der Identität steht, zwischen dem „noch“ und dem „noch nicht“.

In ihrem Beitrag „Poetics of the Broken Tablet“ untersucht *Sarah Hammerschlag* (= H.), inwiefern die religiöse Sprache bei Derrida sich von der nichtreligiösen Sprache abgrenzt. H. stellt Paul Celan und Edmond Jabès mit ihrer Unterscheidung von Rabbi und Dichter als wichtige Ansprechpartner Derridas dar. Der Unterschied von Religion und Literatur, so führt H. aus, liegt für Derrida nicht im Auserwähltsein, sondern in dem Anspruch, der im Erzählen der Geschichte deutlich wird. Hieraus ergibt sich notwendigerweise eine politische Dimension, die H. anhand von Jacques Rancières Derrida-Interpretation aufzeigt.

Edward Baring (= B.) geht in seinem Beitrag „Theism and Atheism at Play: Jacques Derrida and Christian Heideggerianism“ dem Verhältnis Derridas zum Christentum Heideggers nach. Hierzu arbeitet B. historisch die Ankunft der Philosophie Heideggers in Frankreich auf. Einen Schwerpunkt legt er auf den in Deutschland eher unbekanntem Philosophen Henri Birault, welcher in seinen Schriften sowohl die positiv-theologischen als auch die atheistischen Gründe Heideggers zusammenführte und dessen großen Einfluss auf Derrida B. nachweist.

In ihrem Beitrag „Called to Bear Witness: Derrida, Muslims, and Islam“ lenkt *Anne Norton* (= N.) den Blick auf das Islam-Bild Derridas. 2002, also nach den Anschlägen von New York, bezeichnete Derrida in seinem Werk *Rogues* den Islam als „das Andere der Demokratie“. N. arbeitet einerseits heraus, aufgrund welcher Erfahrungen Derrida zu dieser Aussage gelangte, stellt aber auch die positiven Bezüge Derridas zum Islam heraus, der anhand der Erzählung von Isaak und Ismael im Islam das verstoßene und wandernde Volk erkannt hat, das er – als Marrano – auch selbst ist.

Peter E. Gordon (= G.) bearbeitet in seinem Beitrag „Habermas, Derrida, and the Question of Religion“ ein im engeren Sinne systematisch-philosophisches Thema. G. geht es nicht darum, die Philosophie Derridas und Habermas' auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, sondern im Gegenteil darum, diese in ihrer Unterschiedenheit und Unversöhnlichkeit darzustellen (111). G. beginnt mit der frühen Kritik Habermas' an Derrida in den 80er Jahren und gelangt schließlich in die 90er Jahre, die auf Seiten Derridas geprägt sind von seinem „Adieu“ anlässlich des Todes von Lévinas 1995. Auf den ersten Blick scheint es mit dem gemeinsamen Stichwort des Messianismus eine größere Nähe von Habermas und Derrida zu geben, die aber, so führt G. aus, nur sehr oberflächlich ist. Letztlich, so G., erweist sich das Denken Habermas' als nicht vereinbar mit der Dekonstruktion Derridas. Als Ursache macht G. ein unterschiedliches Verständnis der Metaphysik bzw. ihrer Überwindung aus.

Joseph Coben und *Raphael Zagury-Orly* nehmen in ihrem gemeinsamen Beitrag „Abraham, the Settling Foreigner“ die Figur Abrahams in den Blick. Dieser gilt in der Philosophiegeschichte als Symbol des der Philosophie entgegenstehenden Religiösen. Er gilt, so die beiden Verf., als heimatloser Wanderer, der sich nicht nur einer geographischen, sondern auch einer rationalen Vereinnahmung entzieht, was ihn für Derrida interessant machte. Die beiden Verf. gehen in ihrem Artikel allerdings nur am Rande auf Derrida selbst ein. Ihr Anliegen ist in der Analyse zu sehen, inwiefern sich bei Hegel und Kierkegaard wichtige Elemente finden lassen, die auf Derrida hindeuten. Beide Autoren werden ausführlich dargestellt in ihrem (unterschiedlichen) christlichen Grundverständnis, von dem aus sie Abraham beschreiben.

Im Beitrag „Unprotected Religion: Radical Theology, Radical Atheism, and the Return of Anti-Religion“ wendet sich *John D. Caputo* (= C.) gegen zentrale Thesen von Martin Häggglunds Werk *Radical Atheism*. Ausführlich stellt C. dessen Konzept des „radikalen Atheismus“ vor, das dieser bei Derrida erkannt haben will. Dessen Hauptfehler, so C., besteht darin, mit den klassischen ontologischen Kategorien auf die Dekonstruktion Derridas zu blicken, dessen Gedanke der Differenz einen Zustand der Erfahrung beschreiben würde, kein metaphysisches Prinzip. Bei der Darstellung seines eigenen Konzeptes stützt sich C. vor allem auf sein Buch *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* und versucht, grundlegend sein Verständnis von Theologie und Dekonstruktion zu erklären, indem er programmatisch formuliert: „I'm not theologizing deconstruction but deconstructing theology.“ (171) Von hier aus entwirft er sein Modell einer „schwachen Theologie“, die – im Unterschied zu Häggglund – jenseits einer einander ausschließenden Differenzierung von Theismus und Atheismus liegt.

In seinem Beitrag „The Autoimmunity of Religion“, der vermutlich später dem Band hinzugefügt wurde, reagiert *Martin Häggglund* (= H.) unmittelbar auf Caputo. Er wehrt sich gegen dessen Vorwurf der Ontologisierung und versucht, die einzelnen Argumente Caputos zu entkräften. Im Kern dieser Debatte steht die „Autoimmunität“ aus dem Spätwerk Derridas. Derrida hatte unter der Autoimmunität einen Mechanismus der Religion (auch der Gesellschaft) verstanden, externe Einflüsse aufzunehmen und sich durch diese Aufnahme gleichzeitig immun gegen sie zu machen. Die zwischen Häggglund und Caputo diskutierte Frage ist nun diejenige, ob diese Struktur eine zeitliche ist oder nicht. Wenn sie eine zeitliche ist, wie H. ausführt, dann führt sie zu einem „radikalen Atheismus“; wenn nicht, wie C. erläutert, ist sie eine stabile Struktur, die nicht notwendigerweise zum Atheismus führt. H. nennt als Beleg für seine These die „Spur“ Derridas, die zeitlich zu deuten sei. Dem hält C. in seinem Beitrag entgegen, dass H. bei der Beschreibung dieser Veränderungen der „Spur“ bzw. der „Autoimmunität“ von Veränderungen metaphysischer Größen ausgehe, auf die sich Derrida nicht bezogen hätte.

Die beiden Beiträge von Hägglund und Caputo stellen eine sehr interessante Diskussion dar, die in vorliegendem Band offen bleiben muss, die aber zentrale Punkte einer zukünftigen Interpretation Derridas berührt – vorrangig die Frage, wie die Religiosität in Derridas Spätwerk zu verstehen ist, die letztlich die Frage ist, ob, und wenn ja, inwiefern das Spätwerk Derridas unabhängig von seinen Frühwerken zu lesen ist.

Der letzte Beitrag des Bandes, „Derrida and Messianic Atheism“, stammt von *Richard Kearney* (= Ky.) und stellt ebenfalls die Frage nach dem Verständnis des Atheismus Derridas, den er auf seine messianische Dimension hin befragt. Ky. deutet Derridas Atheismus als einen „mystischen Atheismus“, der nicht zu verwechseln sei mit einer Ablehnung der Existenz Gottes (201). Gleichzeitig sei dieser aber auch kein Bekenntnis zu einem Theismus. Ky. spricht von einem „Ana-Theismus“, in dem er Derridas Messianismus verankert.

Fazit: Der vorliegende Band „The Trace of God. Derrida and Religion“ von Edward Baring und Peter E. Gordon ist eine Sammlung sehr gut recherchierter Beiträge, in denen teilweise Neuland betreten wird – etwa in Bezug auf den Islam – oder der aktuelle Forschungsstand komprimiert und für die zukünftige Diskussion fruchtbar gemacht wird – so etwa das Gespräch zwischen Hägglund und Caputo. Die Beiträge sind Zeichen eines sehr intensiv geführten Derrida-Diskurses im englischen Sprachraum, an den der deutschsprachige Diskurs noch anknüpfen muss, und geeignet für Leser, die bereits Vorkenntnisse über Derrida besitzen und mögliche neue Perspektiven der Diskussion erfahren wollen.

M. RASCHE

WENDEL, SASKIA/SCHÄRTL, THOMAS (HGG.), *Gott – Selbst – Bewusstsein*. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie von Klaus Müller. Regensburg: Pustet 2015. 318 S., ISBN 978-3-7917-2739-4.

Die vorliegende Festschrift für Klaus Müller hat eine Auseinandersetzung mit Themen zum Ziel, „denen Müller in den systematisch-theologischen Gegenwartsdebatten unverkennbar seinen Stempel aufgebracht hat“ (1) und versteht sich ausdrücklich als Streitschrift im Sinne der klassischen Disputatio.

Der erste Bereich des Buches widmet sich erkenntnistheoretischen, hermeneutischen und ästhetischen Themen. *Jürgen Werbick* beschäftigt sich in seinem Eröffnungsbeitrag mit der Frage nach der Notwendigkeit einer Rückbindung des von Klaus Müller vertretenen transzendentalen Begründungsdenkens an die Hermeneutik und richtet an Klaus Müller die Frage, „ob er die Beziehung von Hermeneutik und transzendentalen Begründungsdenken als wechselseitig denkt – oder mit welchen Gründen er diese Wechselseitigkeit eben doch erstphilosophisch meint überholen zu können“ (26). Im Gegensatz zu Klaus Müller, der in seinen früheren Aufsätzen die Notwendigkeit eines Junktims von Rationalität und Begründetheit vehement verteidigt hat, votiert *Thomas Schärtl* für einen „Rationalitätsbegriff ohne Begründungsanspruch“ (2). Schärtl schließt dabei nicht aus, dass „(einige) religiös signifikante Sätze [...] gerechtfertigt werden können“ (56). Er denkt hier an bestimmte Formen des Kontingenzarguments, denen er durchaus die Begründung für den Satz ‚Gott existiert‘ zutraut. Anders sieht das ihm zufolge aus bei Sätzen wie ‚Jesus von Nazareth ist von den Toten auferstanden‘ oder ‚Christi Leib ist geheimnisvoll wirklich in der Gestalt des Brotes präsent‘. Selbst wenn Sätze dieser Art abgeleitete und nicht basale Sätze sein mögen, gilt auch für deren Herkunftspropositionen, dass es sich hier um „Sätze der biblischen Tradition, der theologiegeschichtlich manifesten Vergewisserung des Glauben etc.“ handelt, „die einen evidentialistischen Standard nicht erfüllen können“ (ebd.). Denn aus dem Bereich des Geglaubten und Gehofften ‚sub specie mundi‘ können sie nicht heraustreten. Trotzdem kann man nach Schärtl davon ausgehen, „dass Personen, die solche Sätze glauben, rational sind, auch wenn sie keine Begründung im inferentiellen Sinn und schon gar keine Letztbegründung anzugeben imstande sind“ (ebd.). Vorausgesetzt ist dabei folgendes Verständnis von Rationalität: Eine Person X gilt dann als rational, „wenn sie für die positive und affirmative Einstellung zu ihren Überzeugungen auf (motivierende) Grundlagen verweisen kann, die einen Einklang mit der Vernunft zeigen“, weil sie beispielsweise a) „im Einklang mit Erfahrungen (sind, b) „in Kohärenz mit den Werten und Präferenzen einer kommunikativ-epistemischen Praxis“ stehen, c) „von epistemischen Autoritäten nahegelegt werden“ oder d) „von epistemisch

tugendhaften Personen ebenfalls affirmiert werden“, es sich also „um Überzeugungen handelt, die auch von anderen (kompetenten, epistemisch tugendhaften) Personen als akzeptabel oder respektabel eingestuft werden würden“ (55). *Marcello Neri* rückt in seinem Beitrag das freiheitsphilosophische Anliegen von Luigi Pareyson in den Blick, der einen Rekurs auf den Mythos für unumkehrbar hält, wenn es darum geht, „Freiheit als ein ursprüngliches und nicht mehr [...] hintergehbare Ereignis der Wirklichkeit zu ermitteln“ (61). *Reinhard Hoeps* wendet sich in seinem Beitrag gegen den Versuch, „die theologische Ästhetik an Regeln des Geschmacksurteils und kontingente Schönheitsideale zu binden“, und vertritt die These, stattdessen käme es darauf an, sie im Sinne von Balthasars „als eine theologische Theorie der sinnlichen Wahrnehmung zu entwickeln, in der das Schöne als Inbegriff solcher Wahrnehmung fungiert, die im Theologoumenon der Herrlichkeit auf Gott und seine Offenbarung bezogen wird“ (84).

Der zweite Themenbereich setzt sich mit der Subjektphilosophie und der in den Augen Müllers immer noch unvollständig geleisteten Rezeption der Moderne auseinander. In einem „Glückwunsch in Briefform“ (89), der überschrieben ist mit „Subjektsein und Demut“ (ebd.), stellt *Magnus Striet* „das demütige Agieren des konkreten Subjektphilosophen allen als Machtpathos inkriminierten Verdächtigungen des Subjektgedankens gegenüber“ (2). Zudem geht er auch auf die Frage ein, ob Klaus Müllers „monistische Intuition“ die Optionen, die sie beide teilen, „besser denkerisch zu integrieren vermag“ als sein eigenes „entschieden auf der Differenz von Gott und endlicher Freiheit insistierendes Denken“ (95), und betont: „Meine eschatologische Hoffnung ist entschieden die, dass ich Recht behalten werde. Denn wie sollten Du und Ich, die unzähligen anderen und zu guter Letzt auch noch Gott selbst sehen, dass doch noch – so die Hoffnung – alles gut geworden sein wird“ (ebd.)? Er bleibt also dabei, dass die Erfüllung der eschatologischen Hoffnung „nur unter beibehaltener formaler Freiheitsdifferenz möglich“ ist (ebd.). *Josef Quitterer* befasst sich mit dem Problem des Subjekt-Person-Antagonismus. Ich- und Beobachterperspektive „beeinflussen sich zwar wechselseitig“, können aber ihm zufolge „nicht aufeinander reduziert werden – weder die Ich- auf die Beobachterperspektive – wie dies im Physikalismus vorausgesetzt wird, noch die Beobachter- auf die Ichperspektive, wie dies *simple view*-Theoretiker insinuieren“ (111). Ein kohärentes Verständnis personaler Identität setzt mithin, wie Quitterer betont, „ein möglichst gleichberechtigtes Miteinander von Ich- und Personperspektive“ voraus (ebd.). Beide Momente sind dabei grundlegend: „Das Subjekt, welches sich in der Ich-Perspektive als einmalig, einheitlich und als Mittelpunkt der Welt betrachtet“, ist zwar „unhintergebar“, so dass „Reduktionsversuche auf ein materialistisch oder sonstige verstandenes objektives Personsein [...] zum Scheitern verurteilt“ (ebd.) sind. Gleichzeitig zeigt die Auseinandersetzung mit der ‚einfachen Sichtweise‘ aber auch, „dass es für unser Selbstverständnis ebenso grundlegend ist, wie wir uns in der Beobachterperspektive als Dinge in der Welt begreifen – nämlich als Personen, die sowohl synchron als auch diachron mit sich identisch sind“ (ebd.). *Stephan Winter* geht davon aus, dass eine zeitgemäße Fundamentaltheologie, für die eine Rückbesinnung auf selbstbestimmte Subjektivität wesentlich ist, „durchaus (auch) bei den rituellen Vollzügen des christlichen Glaubens anzusetzen hat“ (135). Denn hier realisiere sich „mit der Anrufung des biblisch bezeugten Gottes eine (!) spezifische Option, wie sich ihrer selbst bewusste Subjektivität ihres absoluten Grundes, der ihr nicht verfügbar ist, ausdrücklich gewahr zu werden vermag“ (ebd.). Erst von daher ließe sich nach Winter auch „das unverzichtbare intersubjektive Moment ritueller Vollzüge angemessen denken“ (ebd.). Die Bedeutung von Friedrich Heinrich Jacobi sieht *Georg Essen* darin, dass er für eine Subjekttheorie steht, „die [...] in vielerlei Hinsicht exakt jene kritischen Rückfragen thematisiert, die uns als Vorbehalte gegenüber der neuzeitlichen Subjektphilosophie namentlich in der katholischen Theologie immer wieder begegnen“ (153). Essen nennt in diesem Zusammenhang Jacobis These, der göttliche Grund aller Wirklichkeit, insbesondere jedoch unseres Daseins als endliche freie Wesen, bleibe „für jedwedes Systemdenken epistemisch unzugänglich“ (156). Es bleibt uns also der Weg versperrt, im Denken Gewissheit über die Wirklichkeit Gottes zu gewinnen; solche Gewissheit können wir vielmehr nur über einen „salto mortale in den Glauben“ (ebd.) erlangen. Wurzelgrund des Wissens von Gott kann folglich „nur das unmittelbare Gefühl der Gewissheit sein, das keiner Beweisgründe bedarf“ (ebd.).

Die Beiträge des dritten Themenbereichs sind überschrieben mit ‚Gottesfrage, Monismus, Panentheismus‘. *Albert Franz* rückt in seinem Beitrag den „Streit um Gott und Religion“ (159) in den Blick. Zwei radikal sich ausschließende Ansätze stehen sich hier nach Franz gegenüber. Auf der einen Seite steht „der Versuch, in kritischer Auseinandersetzung mit Kant die Rede von Gott nun doch als rational legitimiert“ und als „begründbar zu erweisen“ (171). Hier denkt Franz an die von Fichte, Schelling und Hegel entwickelten „umfassenden [...] Systeme“, die „allesamt als ‚philosophische Theologien‘ zu bezeichnen sind“ (ebd.). Auf der anderen Seite steht ein Denken, für das die Rede von Gott, „wenn überhaupt, [...] durch Emanzipation religiösen Glaubens von aller Vernunft“ (ebd.) legitimiert ist. Dies ist nach Franz „die Denklinie, die Kant in seiner Religionsphilosophie eröffnet, und die dann vor allem von Jacobi und schließlich von Schleiermacher auf je unterschiedliche Weise propagiert und weitergeführt“ wurde (ebd.). *Katrin Bederna* prüft „anhand der konkreten religionspädagogischen Praxis und den aus ihr destillierten Anfragen von Jugendlichen“ die „theoretische Leistungsfähigkeit“ (3) von monistischen Motiven für den Theodizeediskurs. *Ottmar John* geht in seinem Beitrag davon aus, dass derjenige, der dem Dualismus in seinen für das menschliche Leben desaströsen Folgen widerstehen wolle, am Monismus nicht vorbeikomme. Er folgt damit „einer Spur in Klaus Müllers umfassendem Werk“ (190). Wenn man sich von dieser Spur leiten lässt, so führt das, wie John betont, „vor dem Hintergrund der gnostischen Dauerversuchung des Christentums zu einem Hinweis für die Konvergenz von Panentheismus und freiheitsphilosophisch informierter Theologie“ (ebd.). *Winfried Löffler* setzt sich eingehend mit der „euteleologische(n) Gotteskonzeption von John Bishop und Ken Perszyk“ (203) auseinander“ und beschließt diese Auseinandersetzung mit der Feststellung: „Die Annahme eines theistischen, welttranszendenten, nicht monistisch gedachten und personenartigen Gottes scheint [...] unter gewissen methodologischen Sparsamkeits- und Einfachheitskriterien noch die am wenigsten extravagante Erklärung des Ursprungs der Welt“ (222). Zudem spreche für sie, dass sie „im Einklang mit der [...] Schöpfungstheologie“ (ebd.) steht. Löffler ist der Meinung, diese Befunde müsste man bei einer „Rahmenmetaphysik für die Theologie“ mitberücksichtigen, und man dürfe sich nicht „durch ein Monismus-Dekret von vornherein solchen Überlegungen verschließen“ (ebd.). *Saskia Wendel* vertritt in ihrem Beitrag die These, Gott sei „Prinzip und Person zugleich“ (234). An Hegel geschulte Philosophen, so führt sie aus, „fragen [...] nach dem Prinzip [der] Doppelstruktur von Subjekt und Person im Bestreben der Suche nach einer differenzlosen Einheit, die alle Differenzen aus sich setzt und gleichzeitig einschließt, auch diejenige des Unterschieds von Identität und Differenz“ (235). Allerdings finde dadurch eine Verschiebung statt „von einer transzendentalen Denkform hin zu einer mit starken ontologischen Verpflichtungen aufgeladenen Metaphysik spekulativen Typs“ (ebd.). Für Subjekt und Person gilt nämlich, dass es sich hierbei um transendentale Begriffe handelt und nicht um ontologische Begriffe. Von daher brauchten sie auch „keinen sie noch übersteigenden ‚Grund im Bewusstsein“, sondern trügen „ihren Grund in sich selbst, genauer: im Selbstvollzug bewussten Daseins gemäß der Doppelstruktur von Subjekt und Person, der auf seine Möglichkeitsbedingungen hin befragt wurde“ (ebd.). Allerdings lässt sich hier „die Anschlussfrage nach dem Ursprung des Aufkommens von bewusstem Leben“ (ebd.) nicht vermeiden. Wendels These ist nun, dass dieser Ursprung, soll er wirklich als Ursprung des Lebens in Anspruch genommen werden können, jenem Leben in genau dieser Doppelstruktur entspricht und damit auch dafür aufzukommen hat, „dass bewusstes Leben überhaupt mit einer Ich-Perspektive verknüpft ein kann“ (ebd.). Die Folgerung, die sich daraus ergibt, liegt für Wendel auf der Hand. Wenn dem so ist, dann kann der Ursprung „gerade nicht als ichlos verstanden werden“ (ebd.). Wie sollte nämlich „aus einem aus ichlosen Grund eine Ich-Perspektive hervorgehen können, genauer hin die Doppelstruktur von Subjekt und Person“ (ebd.)? Für Wendel ist es also keine Frage, dass die transendentale Bestimmung des Bewusstseins in jener Doppelstruktur auch für den Grund als Möglichkeitsbedingung bewussten Lebens in Anspruch genommen werden muss, denn „andernfalls hinge sie in der Luft bzw. würde willkürlich hinzugefügt“ (ebd.). *Rudolf Langthaler* macht in einem Beitrag deutlich, „weshalb [...] einiges dafür spricht, am ‚monotheistischen Kant‘ festzuhalten“, und weshalb er „Klaus Müllers Einschätzung der ‚Königsberger Intuitionen monistischer Provenienz‘ nicht

teilen“ (276) könne. Allerdings impliziert das s. E. „gleichermaßen das notwendige Bemühen, manche in der Tat ‚monistisch‘ getönte Passagen im ‚opus postumum‘ weder einfach zu ignorieren noch diese überzubewerten bzw. sie ‚einäugig‘ gegen die (noch beim späten Kant maßgebende) Konzeption eines ‚moralisch bestimmten Monotheismus‘ auszuspielen“ (ebd.). *Knut Wenzel* macht in seinem Beitrag einen trinitätstheologischen Vorschlag in der gegenwärtigen „Debatte um den (Neo-)Monismus“ (277). Für die Personalität/Subjektivität des dreieinen Gottes gilt ihm zufolge: Zu denken ist sie „sowohl auf der Ebene der Einheit als auch auf der Ebene der Dreiheit“ (289). Möglich ist dies nach Wenzel, „wenn Gott als die *vollkommen wirkliche Person* gedacht wird, was die ternarischen Bestimmungsmöglichkeiten der Person einschließt: Absolutheit (in der Person des Vaters), Individualität (in der Person des Sohnes), Ubiquität (in der Person des Geistes)“ (ebd.). Auf diese Weise sei es möglich, dass „innerhalb des Gedankens von Gott als der vollkommen wirklichen Person die Dreiheit als die wiederum personal gefasste Verwirklichung der ternarisch differenten personalen Bestimmungsmöglichkeiten gedacht“ (ebd.) werde. Damit aber kann, so scheint es Wenzel, „das monistische Anliegen einer Voll-Berücksichtigung des *en-kai-pan* „trinitätstheologisch – und das heißt: strikt differenztheologisch – aufgenommen werden“ (290). Zudem kann „durch die trinitätstheologische Differenzierung die Dignität des *individuum* innerhalb des All-Einen zur Geltung gebracht und damit die Möglichkeit subjekthafter Freiheitsautonomie“ im Gegensatz zu einem monistischen All-Einheitsdenken „konzeptionell gesichert“ werden (ebd.). Im Vorwort wird das Anliegen Wenzels auf die knappe Formel gebracht, es gehe ihm darum, „ausgehend von der Monarchie des Vaters, der Individualität des Sohnes und der Ubiquität des Geistes die quasi-monistisch-umfassende Überpersonalität Gottes mit seiner paradigmatischen Personhaftigkeit zusammenzudenken“ (4).

Der vierte Themenkreis ist schließlich der praktischen Philosophie gewidmet. *Axel Heinrich* setzt sich, ausgehend von Klaus Müllers Cyber- und Medienphilosophie, kritisch mit Ray Kurzweils Abwägung zwischen Nutzen und Gefahren der Technologieentwicklung in Genetik, Nanotechnologie und Robotik auseinander. Er hält diese Abwägung nicht deshalb für unzulänglich, „weil ihr partikuläre Vorstellungen über das Wesen und die Bestimmung des Menschen entgegen stehen, sondern weil sie sich nicht auf geteilte Plausibilitäten von Selbstbestimmung und demokratischer Mitbestimmung stützen kann“ (306). So sieht es ihm zufolge zunächst einmal „nicht danach aus, als ließe sich aus dem Perfektionierungsgedanken ein überzeugungskräftiger Grund für Kurzweils praktische These zur Robotisierung der Kriegsführung ableiten“ (ebd.) Der Beitrag von *Giancarlo Collet* weitet den Blick, indem der Autor auf sozialethische Probleme hinweist, die sich in Afrika durch den Landraub ergeben. Konkret geht der Beitrag auf Entwicklungen in Ghana ein, einer Weltgegend, die in der letzten Dekade in den Fokus der Aufmerksamkeit von Klaus Müller gerückt ist. Im Vorwort wird darauf verwiesen, dass es durch Collets Beitrag auch möglich sei, zwischen den Zeilen einen Blick auf das diakonale Moment zu werfen, das „ein integraler Bestandteil von Klaus Müllers Art, Philosophie zu treiben, ist“ (4).

H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

ASSMANN, JAN, *Exodus*. Die Revolution der Alten Welt. München: Beck 2015. 493 S., ISBN 978-3-406-67430-3.

Der vorliegende Band des emeritierten Heidelberger Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers (= A.) widmet sich mit dem Exodusbuch einem Schlüsseltext des Alten Testaments, der in einem weiten kulturgeschichtlichen Horizont betrachtet wird. Der grundlegende Ansatz und der thematische Fokus auf die Ursprünge des biblischen Monotheismus erinnern nicht von ungefähr an die viel beachtete Monographie „Moses der Ägypter“ aus dem Jahr 1998, in der A. die seither kontrovers diskutierte These aufgestellt hat, die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion sei mit dem biblischen Monotheismus erstmals in den Raum des Religiösen hineingetragen worden. Bereits im

Vorwort seiner neuen Publikation distanziert sich A. deutlich von dieser These, die er in seinem Buch „Die Mosaische Entscheidung“ (2003) noch näher entfaltet hatte: „Inzwischen ist mir klar geworden, dass eine derartige Konzentration oder Reduktion der Religion auf die Wahrheitsfrage in Bezug auf das vorexilische Israel ein Anachronismus ist. Hier geht es um etwas ganz Anderes, das als höchster Wert ins Zentrum der Religion gestellt wird: Treue. Nicht zwischen wahr und falsch gilt es sich zu entscheiden, sondern zwischen Treue und Verrat, und zwar in Bezug auf den Bund, den JHWH mit den Kindern Israel schließt, die er aus ägyptischer Knechtschaft befreit und als sein Volk erwählt hat. Mit der Konzeption dieses Bundes kommt der ‚Glaube‘ [...] in die Welt, der die eigentliche, revolutionäre Neuerung des biblischen – alttestamentlichen, neutestamentlichen und islamischen – Monotheismus darstellt“ (11). Es ist dieser „Monotheismus der Treue“ (in Abgrenzung vom „Monotheismus der Wahrheit“), der für A. in besonderer Weise im Exodusbuch zum Ausdruck kommt und der folglich das innere Zentrum und verbindende Thema der gesamten weiteren Darstellung ausmacht.

Auf das Vorwort und eine knappe Einleitung folgen insgesamt drei große Buchteile, die ihrerseits in mehrere, fortlaufend gezählte Teilkapitel untergliedert sind. Der erste Teil des Buches behandelt die „allgemeinen Grundlagen“. Dabei werden im ersten Kap. zunächst einführende Erwägungen zu „Thema und Aufbau des Buches Exodus“ zusammengetragen. A. gliedert das Exodusbuch in drei Teile (Ex 1–15 Auszug / Ex 15–24 Sinai: Erwählung, Bund und Gesetz / Ex 25–40 Gottesnähe), in denen er unterschiedliche Aspekte göttlichen Offenbarungshandelns (göttlicher Name, göttliche Macht, Bund, Zeltheiligtum, göttliches Wesen) zum Ausdruck gebracht sieht. Ohnehin gilt ihm Offenbarung als das Kernthema des Exodusbuches, wobei er hier eine religionsgeschichtlich vollkommen neue Qualität von Offenbarung erkennt: „Die Offenbarung, von der im Exodus-Buch erzählt wird, gehört nicht zu der Welt, wie sie ist, sondern greift von Grund auf verwandelnd in sie ein. Sie geschieht nicht immer wieder [...], sondern ein für alle Mal. [...] Das Buch Exodus erzählt nicht nur von dieser Offenbarung, sondern stiftet zugleich ihr unauslöschliches Gedächtnis. Es handelt sich um eine Erzählung, die dazu bestimmt ist, [...] alle, die sie lesen, lebensbestimmend zu ergreifen“ (31). Damit wird von A. der performative Charakter der Offenbarung besonders hervorgehoben.

Das zweite Kap. zeichnet, ausgehend von der Einführung in den Charakter des Exodusbuches, den historischen Hintergrund der hier berichteten Ereignisse nach. Dabei trägt A. zunächst jene Ereignisse aus dem zweiten vorchristlichen Jahrtausend zusammen, die mehr oder minder deutliche Analogien zu manchen Aspekten der Exoduserzählung darstellen (u. a. Fremdherrschaft der Hyksos, religiöse Revolution unter Echnaton). A. verbucht sie unter „Erinnerungen“ im kulturellen Gedächtnis, von denen er eine Reihe möglicher zeitgenössischer „Erfahrungen“ von (Proto-)Israeliten unterscheidet, die die Herausbildung des Exodusmythos beeinflusst haben könnten. Während eine wunderbare Rettungserfahrung einer Gruppe von Hebräern als Nukleus der Überlieferung erwogen wird, macht A. zwei spezifische Momente in der Geschichte aus, in denen die Erinnerung an den Exodus in besonderem Maße ihr identitätsstiftendes Potenzial habe entfalten können: die Abspaltung der Nordstämme unter Jerobeam I. und die Neubegründung Israels nach der Katastrophe des babylonischen Exils. Dass erst der Verlust der Staatlichkeit zur Durchsetzung des Exodusmythos als alternativer Gründungslegende geführt hat, ist eine zentrale Erkenntnis, die A. mit der neueren alttestamentlichen Forschung teilt. Freilich verwundert, dass hierbei sehr einseitig auf den Untergang des Südreiches Juda (587 v.Chr.) fokussiert wird. Der Kollaps des Nordreiches Israel (722 v.Chr.) kommt als möglicher historischer Bezugspunkt nicht eigens in den Blick, obwohl A. eine besondere Verwurzelung der Exodusüberlieferung im Norden an anderer Stelle ausdrücklich einräumt (88–91).

Die Auslotung der historischen Hintergründe markiert den Überschritt zu einem dritten Kap. („Textgeschichte und Sinngeschichte“), in dem A. zunächst ein vierschrittiges Entwicklungsmodell des Exodusbuches entwirft. Auf eine frühe Phase der mündlichen Überlieferung des Exodus-Mythos (1), die A. noch bei den Nordreichspropheten des 8. Jhdts. v.Chr. reflektiert sieht, folgt die „Urfassung des Buches *Exodus“ (2), darauf die „Ur-*Priesterschrift (3), die *Exodus mit einer Urfassung des Buches *Genesis [...] zu einem umfassenden Geschichtswerk vereinigte“, sowie schließlich (4) „der nachpries-

terliche Weg über verschiedene Kompositionsstufen zum Kanon der biblischen Bücher (Tanakh)“ (81). A. greift hier einige Tendenzen der neueren Pentateuchforschung auf, indem er auf die Annahme mehrerer paralleler Quellenschriften verachtet und die in frühnachexilischer Zeit angesetzte Priesterschrift als redaktionelle Bearbeitung einordnet, die aus literarisch vorgegebenen Teilkompositionen erstmals einen Gen 1–Ex 40^z umfassenden Textzusammenhang geschaffen habe. Als innere Triebfeder der literarischen Entwicklungen macht A. einen Prozess der „Sinnpflege in Form fortlaufender Ergänzungen“ aus, der sich geradezu notwendig aus der identitätsstiftenden Funktion der Texte ergeben habe (85).

Obwohl dieser grundsätzliche Zugang zur Genese der Texte ausdrücklich zu begrüßen ist, fordert das entworfene literargeschichtliche Modell doch zu einigen kritischen Anfragen heraus. So wird die Entstehung der Urfassung des Exodusbuches sehr vage in den Zeitraum zwischen 720 und 520 v.Chr. eingeordnet, wobei A. eine zeitliche Nähe zur Abfassung des in seiner Darstellungsabsicht verwandten Deuteronomiums annimmt, das genaue Verhältnis zwischen den beiden Kompositionen aber offen lässt. Unglücklich ist ferner, dass A. zwar unterschiedliche Entwicklungsstufen postuliert, ihren genauen Textbestand aber letztlich unbestimmt lässt. Aus dem weiteren Verlauf der Darstellung gewinnt man zwar einen gewissen Eindruck, welche Textpartien A. zur Priesterschrift rechnet, doch bleiben gerade mit Blick auf den Umfang der postulierten „Urfassung“ viele Fragen offen. Problematisch ist schließlich auch das Bild, das A. vom mündlichen Exodusmythos entwirft: Dieser habe vor allem den Stoff von Ex 1–15 umfasst, doch gelte gleichzeitig: „Erwählung und Bund sowie der Einzug in das Gelobte Land müssen hier aber schon angelegt gewesen sein, denn nur im Dreischritt von Anfang (Befreiung), Mitte (Bund) und Schluss (Landgabe) ist der Mythos schon in seiner erschließbaren Urgestalt denkbar“ (89). Warum dies so sein muss, erschließt sich dem Rez. nicht. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass hier mit dem Bundesgedanken auch der Monotheismus der Treue bis „in die Jahrhunderte der Entstehung Israels als einer ethnisch-religiösen Identität“ (ebd.) heraufdatiert und also als etwas gekennzeichnet werden soll, das Israel seinem Wesen nach von Anfang an eigen ist. An den verfügbaren Quellen hat eine derartige Frühdatierung keinerlei Anhalt.

Am Ende des dritten Kap.s kommt A. in Vorbereitung auf die sich nun anschließenden Auslegungen zentraler Partien des Exodusbuches (Kap. 4–10) noch einmal auf das Kernthema des „Monotheismus der Treue“ zu sprechen. Wie bereits im Vorwort grenzt er sich deutlich von seiner früheren Engführung der mosaïschen Unterscheidung auf die Wahrheitsfrage ab und positioniert sich neu. Im Bezugsfeld des „Monotheismus der Treue“ seien insgesamt drei mosaïsche Unterscheidungen gegeben, die aber nichts mit wahr und falsch zu tun hätten. „Es sind die Unterscheidungen zwischen 1. Ägypten und Israel, 2. Israel und den Völkern sowie 3. Freund und Feind bzw. Treue und Verrat“ (106). Jede der genannten Grenzziehungen ergibt sich für A. unmittelbar aus der im Horizont des Bundes geforderten Treue zum befreienden Gott Israels. Dabei ist entscheidend, dass der „Monotheismus der Treue“ in A.s Konzeption kein Monotheismus im strengen Wortsinn ist. Die Existenz anderer Götter werde nicht ausgeschlossen, sondern sei gerade vorausgesetzt, denn erst so gewinne die Forderung der unbedingten Treue zu JHWH ihren spezifischen Sinn. Obwohl der „Monotheismus der Treue“ damit streng genommen eine Form der Monolatrie darstellt, verwahrt sich A. gegen diese religionsgeschichtliche Klassifizierung, da sie den Blick auf das Einmalige und Revolutionäre verstelle, das sich hier ereignet habe. „Nichts wäre irriger als die Annahme, dass sich der biblische Monotheismus von der partikularistischen Monolatrie zum universalistischen Monotheismus entwickelt hätte. Die der biblischen Religion eigentümliche Idee des Gottesbundes und des Monotheismus der Treue hat sich vielmehr als so stark erwiesen, dass die erst im Exil aufkommende Idee des einen welterschaffenden Gottes sich keineswegs an ihre Stelle hat setzen können“ (112). Dieser universalistische „Monotheismus der Wahrheit“, der die Existenz eines einzigen Schöpfergottes propagiere, ist für A. also erst nachträglich neben den „Monotheismus der Treue“ getreten, wobei letzterer durchgängig die tonangebende Vorstellung geblieben sei. Man wird fragen müssen, ob diese recht holzschnittartige Gegenüberstellung der beiden Konzeptionen den alttestamentlichen Textbefunden wirklich gerecht werden kann. Im Detail zeigt sich, dass sich Schöpfungs- und Geschichtstheo-

logie in ganz unterschiedlicher Weise gegenseitig durchdrungen und im Endeffekt zur Herausbildung verschieden akzentuierter ‚Monotheismen‘ geführt haben. Ob es ferner glücklich ist, bereits die monolatrischen Vorstufen dieser Entwicklung mit dem Begriff des Monotheismus zu belegen, erscheint zweifelhaft. Auf diese Weise entsteht jedenfalls – gewollt oder ungewollt – allzu schnell ein anachronistisches Bild, das mit den religionsgeschichtlichen Realitäten nur wenig gemein hat.

Nach der hier sehr ausführlich besprochenen Grundlegung in den drei Kapiteln des ersten Buchteils wendet sich A. in den sieben Kapiteln der folgenden beiden Teile („Der Auszug“ und „Der Bund“) einer genauen Betrachtung von Schlüsselpartien des Exodusbuches zu, mittels derer er die wichtigsten Teilaspekte des zuvor Dargelegten weiter vertieft und entfaltet. Im Stil eines paraphrasierenden Kommentars nimmt die Darstellung ihren Ausgangspunkt beim biblischen Text, aus dem A. wiederholt kürzere und längere Passagen (nach dem Text der Elberfelder Übersetzung) zitiert. Dabei beschränkt er sich nicht auf das Exodusbuch, sondern bringt dieses immer wieder auch ins Gespräch mit thematisch verwandten Partien aus anderen biblischen Büchern einschließlich des Neuen Testaments. Auf diese Weise entsteht ein Flechtwerk innerbiblischer Querbezüge, die einander letztlich gegenseitig auslegen und sich so zu einem faszinierenden Gesamtbild fügen. Die Kehrseite dieser letzten Endes kanonischen Exegese des Exodusbuches besteht freilich darin, dass sie die literargeschichtlichen Differenzierungen innerhalb des Textes verschwimmen lässt. Das in Kap. 3 skizzierte entstehungsgeschichtliche Profil des Buches blitzt zwar immer wieder auf, wird aber nicht in der Konsequenz fruchtbar gemacht, die man sich als Alttestamentler wünschen würde. Freilich wird man A. zugestehen müssen, dass eine im strengen Sinne historisch-kritische Exegese des Exodusbuches gar nicht sein Anspruch ist. Sein vordringliches Interesse besteht darin, den „Resonanzen“ des Textes nachzuspüren. Dies schließt sowohl seine traditionsgeschichtlichen Vorstufen in der Alten Welt als auch seine spätere Wirkungsgeschichte dezidiert mit ein. Das Ergebnis ist eine überaus reiche Materialsammlung, die von Quellen des Alten Ägyptens und Mesopotamiens über Stimmen der Antike und des Mittelalters bis in die Kultur- und Geistesgeschichte der Gegenwart reicht. Indem er die Verbindungslinien zwischen den einzelnen Zeugnissen aufzeigt, gelingt es A. auf eindrucksvolle Weise, das Exodusbuch in einem weiten kulturgeschichtlichen Horizont zu verorten und die immense Wirkmächtigkeit zu illustrieren, die dieses bis in die Gegenwart entfalten konnte. A. hat mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag geleistet, der entscheidende Impulse für den kulturwissenschaftlichen Diskurs liefert und auch die Disziplin des Alten Testaments zu einer kritischen Auseinandersetzung herausfordert, die ohne jeden Zweifel lehrreich ist. C. BERNER

HIEKE, THOMAS, *Levitikus*. Teilband 1 + 2 (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2014. XIII/1165 S., ISBN 978–3–451–26807–6; 978–3–451–26806–9.

Um es vorab zu sagen: Dieser Kommentar des Mainzer Alttestamentlers ist eine grandiose Leistung. Er bietet nicht nur eine Fülle von Informationen, sondern ist auch gut lesbar, ja sogar „spannend“, was bei einem Stoff wie dem 3. Buch Mose beileibe nicht selbstverständlich ist.

In der Einleitung zu dieser Torat Kohanim (= Priesterweisung) wird zunächst das literarische Konzept des Buches vorgestellt, das sich vom narrativen Rahmen her als Gottesrede an Mose versteht, die dieser an die jeweiligen Adressaten weitergeben soll (41 f.). Im Zentrum des Kommentars steht der Text in seiner syntaktischen, semantischen und pragmatischen Dimension. Das erkenntnisleitende Interesse ist die Frage nach den Sinn Dimensionen, die der Text erschließt, nach seiner Aussage- und Wirkabsicht (45). Damit liegt der Schwerpunkt der Auslegung auf der Synchronie; entstehungsgeschichtliche Hypothesen werden um einer möglichen historischen Verortung willen vorgestellt. Auszugehen ist von zwei Konzeptionen, die in Lev 1–16 und 17–27 ihren Niederschlag gefunden haben und wohl auf unterschiedliche Verfasserkreise zurückgehen, die der „Priesterschrift“ (= P) und dem Heiligkeitgesetz (= H) zuzuordnen und exilisch bzw. frühnachexilisch zu datieren sind. H setzt P voraus und will diese korrigieren und revidieren. Als Trägergruppe von H sind priesterlich-schriftgelehrte Kreise anzunehmen

(65–74). Die narrative Einbettung von Lev in die Sinaioffenbarung hat kein historiographisches Interesse, sondern verfolgt ein paränetisches Ziel. Es handelt sich um fiktionale Literatur. Dies hat eine reiche Auslegungstradition des Buches innerhalb des Judentums zur Folge, ist aber auch dem Christentum als unverzichtbarer Bestandteil seiner zweigeteilten Bibel zur kritischen Reflexion gegeben (75–77).

Die Einleitung schließt mit einem umfangreichen Glossar, in dem wichtige Begriffe und Wendungen im Text des Lev vorgestellt und erklärt werden – eine hervorragende Hilfe zur Lektüre (79–140).

Der Kommentarteil, dessen Kapiteileinteilung der von Lev folgt, befasst sich zunächst mit den Opferbestimmungen (Kap. 1–7), auf die an dieser Stelle nicht im Einzelnen eingegangen werden kann. Wiederholt wird hervorgehoben, dass es in den Opfern um die heilvolle Kommunikation mit JHWH, um deren Begründung und Wiederherstellung geht (147 u. passim). Der Ritus der „Handaufstimmung“ wird dahingehend interpretiert, dass durch sie „der Zusammenhang zwischen Mensch und Tier, zwischen der Opfermaterie und der menschlichen Person, um deren Gottesbeziehung es geht, hergestellt“ wird (168). Zum Blutritus wird ausgeführt, dass das Blut als Träger des Lebens bereits Gott gehört, daher nicht als Opfer gelten kann, sondern an den Brandopferaltar als Ort der besonderen Gegenwart Gottes ausgesprengt und so Gott übergeben wird (173). Die vollständige oder teilweise Verbrennung der Opfermaterie wird als „in Rauch aufgehen lassen“ ausgedrückt. „Die Wendung zeigt an, dass nicht die Zerstörung im Vordergrund steht, sondern die Transformation des Opfers hin zu einem Signal („Index“) für die Kommunikation mit dem Göttlichen“ (176). Unter der Rubrik „Rezeption und Bedeutung“ wird darauf hingewiesen, dass im Judentum wie im Christentum „der Grundgedanke des Opfers auf je eigene Weise in die Metapher überführt und spirituell gedeutet werden“ konnte (192–194).

In Kap. 8–10 geht es um „das Idealbild des gelingenden Gottesdienstes“, das einer bestimmten Theologie verpflichtet ist und einen Grundlagentext für die Identität der religiösen Gemeinschaft Israels schaffen will – „es geht nicht um historische Ereignisse oder die Archivierung tatsächlicher Praktiken“. Die Erzählung des Todes von Nadab und Abihu (Kap. 10) bildet einen Kontrast zum idealtypischen Kult „und dient als warnendes Beispiel dafür, dass der perfekt funktionierende Gottesdienst den Menschen nicht dazu verleiten sollte, Gott durch rituelle Handlungen manipulieren zu wollen“ (331 f.). Die in 9,23f. erfolgende Theophanie macht deutlich, dass – gemäß und auf Grund der Opferfriten – dem ganzen Volk die heilvolle Kommunikation mit Gott offensteht (372 f.).

Die folgenden Kap. 11–15 handeln von der „Reinheit im Alltag“ (402); dabei geht es in Kap. 11 zunächst um Speisebestimmungen und unreine Tiere (405). Eine wichtige Funktion des Textes besteht darin, „der frühjüdischen Gemeinde Stabilität und Ordnung zu geben [...] und sie von der Umgebung klar abzusondern“ (415). Die Speisegebote symbolisieren bis in den Alltag hinein „den besonderen Status des Volkes Israel als zur Heiligkeit berufenes Volk“, im Sinne einer *imitatio Dei* (438–440). Kap. 12 befasst sich mit der kultischen Reintegration der Frau nach der Geburt eines Kindes (440). Im Hintergrund stehen uralte Tabuvorstellungen und starke Unsicherheitspotenziale für die menschliche Psyche (444). Der Begriff „Unreinheit“ impliziert jedoch „keinerlei moralischen Makel und keine Abwertung“ (449). Kap. 13 behandelt ungewöhnliche Anzeichen an Oberflächen (465). Dabei geht es allein um die Beurteilung durch den Priester, „ob ein Mensch, an dem bestimmte Phänomene zu *sehen* [...] sind, am Kult teilnehmen darf (rein) oder nicht (unrein)“ (491). Um die kultische Integration geheilter Menschen geht es in 14,1–32 (494). In 14,33–57 wird die kultische Reintegration renovierter Häuser besprochen (510). Aus der Sicht der verantwortlichen Priester ist der tiefere Hintergrund für die Beurteilung der „Anzeichen“ als „unrein“ ihre Nähe zum Tod. Alle Phänomene erinnern an Verfall und Verwesung – sie stehen in Opposition zum Leben und zum lebendigen und heiligen Gott (520 f.). Das 15. Kap. kreist um die kultische Beurteilung von Ausflüssen aus den Genitalien (522). Im Hintergrund steht die Scheu vor der Macht des Geschlechtlichen, den das antike Israel mit seiner Umwelt teilt. Es gilt, diese Macht in Schranken zu weisen und vom Ort der Gottesbegegnung fernzuhalten (537).

Mit dem 16. Kap. beginnt – bei fortlaufender Seitenzählung – der zweite Band des Kommentars. Dieses Kapitel kreist um den Versöhnungstag. In der „großen Versöhnung“

geht es darum, „alles, was einer gelingenden Kommunikation zwischen den Israeliten und JHWH im Wege steht, zu beseitigen“ (557). Der Ziegenbock „für Asasel“ ist lediglich ein „Transportmittel zur Entfernung und symbolischen Elimination von materialhaft gedachten Sünden“. Dabei steht „Asasel“ nur als Chiffre für das unbewohnte, unkultivierte und unnütze Land, in dem die Frevel und Sünden der Israeliten [...] ‚ausgelagert‘ oder ‚entsorgt‘ werden“ (589 f.). Ab V. 29 wird das Volk angesprochen auf seinen Beitrag zum Versöhnungsgeschehen hin, der vor allem in einer „Selbsterniedrigung“ besteht, deren Ziel „die Trennung von Alltag und vom Alltäglichen, die Herausstellung“ des Versöhnungstages „als etwas Außergewöhnliches“ ist, womit jede/jeder Einzelne ihre/seine eigene Umkehr und Buße ausdrückt (593–595). Der letzte Satz des Kapitels erinnert an den fiktiven narrativen Rahmen. Dieser ist von großer theologischer Bedeutung. Die wohl von priesterlichen Kreisen zusammengestellten Weisungen zum Kult werden als Gottes Gebot an Mose bezeichnet. Damit ist im Rahmen der Textwelt JHWH selbst der Urheber des Kults, der auf diese Weise die Voraussetzungen für die Versöhnung zwischen Mensch und Gott schafft. Alles menschliche Tun, auch das des Hohepriesters, ist somit, wie auch die Versöhnung selbst, ein reines Gnadengeschenk Gottes (599 f.). Die Wirkungsgeschichte des „Großen Versöhnungstages“ ist für Juden und Christen von großer Tragweite. Das Bekenntnis der Sünden erhielt im frühen Judentum eine immer größere Bedeutung und findet seinen innerbiblischen Niederschlag in den großen Bußgebeten Esra 9,6–15; Neh 9,6–37 (600 f.). In Qumran ist der Versöhnungstag „ein Tag des Fastens und der Arbeitsruhe zur Vorbereitung auf die eschatologische Befreiung von Schuld und Sünde sowie von Unterdrückung durch die Dämonen“ (602). Im Mischna-Traktat Yoma rückt das Heiligtum sehr in den Hintergrund; wichtig ist, dass die Menschen sich untereinander versöhnen, nur dann schafft auch der rituell begangene Tag Versöhnung. Dieser Tag wird bis heute unter Verzicht auf die alltäglichen Tätigkeiten „mit Bittgebeten um Vergebung der bewusst und unbewusst begangenen Sünden verbracht“ (603 f.). Im Neuen Testament sind es vor allem der Römerbrief und der Hebräerbrief, die den Versöhnungstag auf das Christusgeschehen adaptieren. In Röm 3,25 liegt wahrscheinlich eine Anspielung auf Lev 16,14f. vor, näherhin auf die *kapporet*, die „Deckplatte“ der Lade, die der Erscheinungsort Gottes (V. 2) und das Ziel der Blutapplikation ist (607 f.). Im Hebräerbrief greift das junge Christentum seine jüdischen Wurzeln begrifflich auf und gestaltet aus ihnen eine eigene christologische Botschaft; vgl. Hebr 1,3; 3,1; 4,14f.; 5,1–6. Christus übt seinen hohepriesterlichen Dienst nach Tod, Auferweckung und Erhöhung im himmlischen Heiligtum aus und unterscheidet sich dadurch von den irdischen Hohepriestern; vgl. Hebr 7,26–28; 8,1–4; 9,24. Das Opfer Christi geschieht ein für alle Mal und eröffnet durch sein Blut den an ihn Glaubenden den einen Weg ins Heiligtum, zu Gott; vgl. Hebr 6,19f.; 9,26; 10,18f. Dabei steht sein Blut nicht für den Tod, sondern für das Leben (609).

Ab Kap. 17 begegnen neue theologische Tendenzen, vor allem das Konzept der Heiligkeit, nach dem die Heiligkeit JHWHs sich in der Heiligkeit Israels widerspiegeln soll (Lev 19,2). Von daher stammt der Begriff „Heiligkeitgesetz“ (H) (612). Das eröffnende Kapitel dreht sich vor allem um die Themen „Verbot des Blutgenusses“ und „Verbot der Profanschächtung“ (617). Hinsichtlich des Blutgenusses wird als Begründung gegeben, dass das Leben des Fleisches im Blut liege und daher für das Leben der Israeliten Versöhnung bewirke – als Gabe Gottes (632–634). Das Verbot des Blutverzehr hat im Neuen Testament in den Kompromissformeln für das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen seine Spuren hinterlassen (Apg 15,20.29; 21,25) (640 f.). Kap. 18–20 befassen sich mit der „Heiligkeit im Alltag“, zunächst mit Bestimmungen zu Ehe und Geschlechtsverkehr (643, 645). Als entscheidende Motivation für den Gebotsgehorsam wird herausgestellt, dass der so handelnde Mensch „leben“ wird. „Die Weisung (Tora) JHWHs dient zum Leben, zu einem gelingenden, andauernden und wohl auch glücklichen Leben“, und das für *jeden* Menschen (662 f.). Zum Verbot der Übergabe von Kindern an „den Moloch“ (679–683) wird eine neue Deutung vorgelegt: Es ist denkbar, dass „Moloch“ als „Chiffre für eine bestimmte Art der Kollaboration mit der Besatzungsmacht“ zu verstehen ist. So könnten jüdische Kinder für verschiedene „Dienste“ der fremden, persischen Herrschaft bereitgestellt worden sein, womit die Gefahr der Entfremdung von der eigenen religiös-kulturellen Identität und die Übernahme „frem-

der“ Vorstellungen gegeben war (683–686). Es wird betont, dass eine Interpretation der Gebote/Verbote, „die Lebensmöglichkeiten unterdrückt, die unfrei und abhängig macht, die verunsichert und verbittert“, Lev 18,5 widerspricht (695). Zur paulinischen Rezeption vgl. Gal 3,11f. (695 f.).

Dem bedeutenden Kap. 19 geht es um soziale und kultische Einzelbestimmungen (697). Grundlegend aber ist, dass der Begriff der Heiligkeit, der bisher auf den Bereich des Heiligtums beschränkt war, nun in den Alltag der Israeliten hineingetragen wird (703). Sie gilt als „imitatio Dei“ (V. 2) (710). Zentral ist das Gebot der Nächstenliebe – „(er ist) wie du“ –, der die Feindesliebe impliziert (728–736). Ein besonderer Nachdruck wird auf das Verbot der Ausbeutung von Fremden gelegt, das zum Gebot der Liebe zum Fremden ausgeweitet wird (754–756). Die Wirkungsgeschichte des Gebotes der Nächstenliebe ist im Judentum und Christentum immens. Im Munde Jesu ist es mit dem Gebot der Liebe zu Gott zum „Doppelgebot der Liebe“ verbunden. Der Verf. des Jakobusbriefes hat wohl bewusst auf den Kontext des Nächstenliebegebots für seine Darlegungen zurückgegriffen (765–769). Lev 20 befasst sich mit Sanktionen gegen bestimmte Verfehlungen (770). Zu der Formel *mot jumat* „der wird gewiss getötet werden“ wird ausgeführt, dass sie nicht als eine zu vollstreckende Todesstrafe zu verstehen sei, sondern als eine *göttliche* Strafandrohung mit paränetischer Zielrichtung (789–791). In der rabbinischen Diskussion wird das insofern berücksichtigt, als die Verhängung einer Todesstrafe mit so großen Hürden versehen wird, „dass die klare Tendenz erkennbar wird, die Kapitalstrafe zu vermeiden bzw. *ad absurdum* zu führen“ (808 f.). Kap. 21 handelt von der Heiligkeit der Priester (813), Kap. 22 von den heiligen Gaben (843). Unmittelbare Anwendung der dort gegebenen Vorschriften ist weder im Judentum noch im Christentum gegeben – mit Ausnahme des Phänomens der Kohanim (868 f.). Die „Festzeiten JHWHs“ sind das Thema von Kap. 23 (873). Ihre Heiligung erfolgt durch das strikte Einhalten der Arbeitsruhe (885 f.). Zu Rezeption und Bedeutung wird herausgestellt, dass die Feiertagsordnungen eine Erinnerungsfunktion haben: „Nicht alles steht in der Verfügungsgewalt des Menschen, und: Der Mensch braucht eine strukturierte Zeit, in der nicht jeder Tag ein immer gleich ablaufender Werktag ist.“ So hat Lev 23 eine starke kulturprägende Wirksamkeit im Judentum und Christentum und sogar in der säkularen Welt entfaltet. Das Neue Testament ist tiefgreifend von der Zeitstruktur der jüdischen Feiertage geprägt (934 f.). So wird aus dem siebten Tag der Woche, dem Schabbat, der erste Tag als Tag der Auferstehung Christi, als „Herrentag“ (936 f.). Kap. 24 befasst sich zunächst mit der „symbolischen Präsenz der Israeliten im Zelt der Begegnung“ (987). Ein erstes Symbol für diese Präsenz ist das Olivenöl-Opfer für die Bedienung des siebenarmigen Leuchters, der sich im Heiligtum vor der „Parochet“ befindet (942–945). Ein weiteres Symbol sind die „Schaubrote“, deren Anzahl – „zwölf Kuchen“ – die kultische Gegenwart des ganzen Volkes vor JHWH, ebenfalls vor der „Parochet“, aber noch näher zu der „Lade“, anzeigt (947 f.). Im Laufe der Wirkungsgeschichte wird der „Leuchter“, die Menora, zum Symbol für das Judentum und das Volk Israel, für den heutigen Staat zum Emblem für sein Wappen. In frühchristlicher typologischer Auslegung stehen die zwölf Brote für die zwölf Apostel, ihr regelmäßiger Austausch für die apostolische Sukzession (952 f.). Des Weiteren wird die „Präsenz JHWHs im Alltag der Israeliten“ behandelt (953). Dies wird an einer Beispielerzählung vorgeführt, in der die Verächtlichmachung des Namens Gottes zur kollektiven Steinigung des Täters führt, eines „religiös-kultischen Eliminationsvorganges“. Der Sitz der Erzählung mit den anschließenden Bestimmungen (V. 15f.) „liegt nicht im Bereich der Justiz, sondern der Katechese und Predigt“. Es handelt sich um eine „Gottesstrafe“, die nicht von Menschen zu exekutieren ist. Der theologische Hintergrundgedanke ist die Gegenwart JHWHs durch seinen Namen im Alltag der Israeliten (959–966). Die nun folgende Telionsreihe zielt in die gleiche Richtung: „JHWH ist *nur* im Heiligtum präsent, sondern auch gegenwärtig in jedem Menschen, der als Abbild Gottes geschaffen [...] bzw. gezeugt und geboren ist“ (966–968).

Schabbatjahr und Jubeljahr als Auswege aus dauerhafter Verarmung sind das Thema von Kap. 25 (975). Zwei Gesichtspunkte sind dabei bestimmend: einmal „das Land“, dessen Eigentümer JHWH ist und dessen Besitzer und Nutznießer alle Israeliten sind; zum anderen die Freiheit, zu der JHWH sein Volk durch die Herausführung aus Ägypten befreit hat. Auf diesen theologischen Voraussetzungen gründet der Gesellschaftsentwurf

der Verf. von H (983 f.). So ist der Verkauf von Israeliten in die Sklaverei ausgeschlossen. Im Notfall sind sie von vermögenden Verwandten loszukaufen. Ist das nicht möglich, muss ihre Freilassung aus dem abhängigen Arbeitsverhältnis, auch gegenüber Fremden, spätestens zum Jubeljahr erfolgen (988). Die ursprünglich rein ökologisch begründete Ackerbrache wird in der Tora zu einer ausgeprägten Sozialgesetzgebung, die durch das Schabbatjahr zu einer religiösen Institution gewandelt wird (991–994). Das Jubeljahr, nach jeweils zwei Generationen, soll soziale Schief lagen verhindern durch Rückgabe des Nutzungsrechts an gekauftem Land an den einstigen Verkäufer (986 f.) und durch die „Freilassung“, mit der die Rückkehr zu Besitz und Verwandtschaft verbunden ist (1000–1002). Hinsichtlich der „Geldwirtschaft“ soll einem in Not geratenen Israeliten durch einen zinslosen Kredit geholfen werden, was das wirkungsgeschichtlich sehr bedeutsame Zinsverbot impliziert (1018–1022). In der Konsequenz wird die „Schuldklaverei“ innerhalb Israels abgeschafft und in Lohnarbeit überführt, die bis zum nächsten Jubeljahr andauern darf (1023–1030). Während es einige frühjüdische Belege für die Einhaltung des Schabbatjahres gibt, wurde die Idee des Jubeljahres nie wirklich realisiert. „Für heutiges Handeln ist als wichtiger Impuls abzuleiten, dass die Menschheit aufgerufen ist, der schleichenden oder rasanten Verelendung bestimmter Bevölkerungsschichten oder ganzer Länder nicht tatenlos zuzusehen, sondern für eine ‚grundlegende Veränderung des Weltwirtschaftssystems‘ (Gerstenberger [...]) zu sorgen“ (1045). Kap. 26 konzentriert sich auf das Thema „Segen und Fluch – und Gottes Gedenken des Bundes“ (1047). Ein Schwerpunkt ist dabei der „Friede“, die politische Sicherheit, die auch mit militärischen Erfolgen verbunden ist (1067 f.). Eine große Gewichtung erhält auch die Vorstellung vom „Bund“ als umfassendster und theologisch bedeutsamster Begriff für die Zuwendung Gottes zum Menschen. Mit der „Herausführungsformel“ wird abschließend das Thema „Freiheit“ hervorgehoben (1068–1073). Auf die „Segnungen“/Verheißungen folgen nun „Flüche“, Warnungen und Drohungen für den Fall der Missachtung der Gebote – als „*Reaktion Gottes auf vorausgehendes Fehlverhalten*“ (1075–1085). Nach einer Reflexion auf die „Ruhe des Landes“ (1085 f.) setzt sich die Reihe der Drohungen fort (1088 f.). Aber JHWH gewährt die Chance der Umkehr. Er „gedenkt des Bundes“, den er am Sinai mit Israel geschlossen hat. Dieses Konzept der Rückkehr zu Gott und eines folgenden Neuanfangs ist im Vergleich mit der altorientalischen Umwelt einzigartig (1089 f.). Das „Gedenken des Bundes“ schließt das „Gedenken des Landes“ ein, das JHWH den Vätern verheißt hat und das nun durch die Deportationen von 722 und 586 v. Chr. verloren ist. Die Spannung wird durch die metaphorische Vorstellung gelöst, dass das Fehlverhalten Israels das Land verunreinigt hat, sodass eine Reinigung notwendig wurde (1094 f.). Die durch die Vergebungsbereitschaft JHWHs bestimmte Gottesbeziehung Israels dient als Paradigma für *alle* Menschen (1098). Hauptgegenstand von Kap. 27 ist die finanzielle Ausstattung des Heiligtums, der in Gestalt eines redaktionellen Anhangs verhandelt wird (1106). Ausgangspunkt ist das Gelübdewesen in seinen vielfältigen Formen (1108–1129). Eine weitere Einkunftsquelle sind die Abgaben in Form des „Zehnten“ von allen pflanzlichen und tierischen Produkten des Landes (1130–1132). Die Rabbinen widmen in der Mischna den Gelübben einen ganzen Traktat mit dem Ziel, die Annullierung unbedachter Gelübde zu erleichtern (vgl. Dtn 29,23; Koh 5,3–5) (1134).

Den Abschluss des Kommentars bildet ein zusammenfassendes Kapitel „Aspekte der Theologie des Buches Levitikus“. Zwei Aspekte seien hervorgehoben: „Die ‚religiös-geistige‘ Welt“ ist „untrennbar mit der ‚körperlich-physischen‘ Existenz des Menschen verbunden [...]. Die Beziehung Israels zu seinem Gott JHWH bedarf [...] des körperlich-realen Ausdrucks“ (1152) – „Das Buch Levitikus ist Zeugnis eines Ringens um einen vernünftigen Ausgleich zwischen menschlichem Reden über Gott und dem Bewusstsein, dass Gott der doch ‚ganz andere‘, der ‚Heilige‘ ist [...]. Gott bleibt unverfügbar.“ Die Israeliten sind aufgerufen, in ihrem Verhalten die Heiligkeit Gottes auf Erden zu repräsentieren, das ist Israels Identität und Auftrag in seiner Unterschiedenheit von den Völkern [...]. Ziel und Zentrum [...] ist der sich den Menschen zuwendende und veröhnungsbereite Gott (ebd.).

Blickt man auf den Kommentar zurück, kann man dem Verf. nur gratulieren. Er bringt nicht nur eine Fülle von Informationen bis in biologische und medizinische Details hinein. Darüber hinaus ist er bemüht, dem oft spröden Stoff theologische und spirituelle

Aspekte abzugewinnen und diese durch die Rezeptionsgeschichte bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen, wobei ihm seine hervorragende Kenntnis der jüdischen Auslegungstradition zugutekommt. So ist die Lektüre auch für einen theologisch und spirituuell Interessierten ein reicher Gewinn.

F. J. STENDEBACH

SÖDING, THOMAS, *Nächstenliebe*. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch. Freiburg i. Br. [u. a]: Herder 2015. 423 S., ISBN 978-3-451-31567-1.

„Liebe ist nur ein Wort“ lautete in meiner Jugendzeit ein Romantitel. Aber dort ist Liebe eben als Eros begriffen und nicht als das, was sie im Neuen Testament eigentlich immer ist, nämlich Agape. „Das Wesen der Agape ist Bejahung. Die Agape sagt: Es ist gut, dass Du bist“ (38). Immerhin kann der Eros durch die Agape so geläutert werden, „dass er von allem Versucherischen, Ablenkenden, Egoistischen befreit wird. Diese Befreiung kann nur von Gott kommen – in seiner Liebe. Diese Liebe darf sich ein Mensch geschenkt sein lassen; er soll sie zu eigen machen und sie weitergeben“ (40). Diese Sätze, die sich an Gedanken Benedikts XVI. in seiner Enzyklika „Deus caritas est“ anlehnen, formulieren die Quintessenz des vorliegenden Buches. Es beginnt nach einführenden Bemerkungen mit der Vorstellung von sieben Leitfragen: „Wer ist der Nächste? Was ist Nächstenliebe? Wie zeigt sich die Nächstenliebe? Wer fordert die Nächstenliebe? Wer ist zur Nächstenliebe gerufen? Wie verhalten sich Nächstenliebe und Selbstliebe zueinander? Welchen Stellenwert hat die Nächstenliebe?“ (11–20) Mit diesen Fragen sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede der behandelten Traditionsstränge vom Alten Testament über das Frühjudentum zu Jesus und der neutestamentlichen Briefliteratur erfasst werden. Man findet sie am Ende jedes Kap.s durchexerziert, insgesamt zwölfmal und ein dreizehntes Mal für das abschließende Fazit (343–364). Anschließend befasst sich der Verf. auf sieben Seiten noch mit psychologischen, politischen und theologischen Vorbehalten gegen die Ethik der Liebe und schließt mit 1 Kor 13,13. Es folgen noch Anmerkungen und drei Register.

Der Verf. (= S.) zeichnet ein harmonisches Bild der traditionsgeschichtlichen Entwicklung. Schon in Lev 19,18 ist die Nächstenliebe „der Sache nach Feindesliebe“ (67). Gute Beispiele für „angewandte Bruder- und Feindesliebe“ bieten angeblich die Aufforderungen in Dtn 22,1–4 und Ex 23,4f. (in dieser Reihenfolge zitiert), sich um das verirrte oder schwach gewordene Vieh eines anderen zu kümmern. „In beiden Texten fehlt zwar das Stichwort Liebe. Aber die sachliche Nähe ist mit Händen zu greifen“ (73). Sir 31,15 (LXX 34,15) soll „ein ethischer Leitsatz“ sein, „der an die Goldene Regel erinnert“ (76). Im Kontext geht es aber lediglich um Tischsitten. „Aus der Hebräischen Bibel erklärt sich die große Bedeutung der Nächstenliebe in den ethischen Schriften des Frühjudentums“ (82). Dort findet Jesus sie dann vor. Zum Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe gibt es „eine ganze Reihe von strukturäquivalenten Formulierungen sowohl im palästinischen wie auch im hellenistischen Judentum“, sodass Jesus nur noch die Schriftzitate und „die explizite Reflexion des Bezugs zur Tora“ hinzufügen muss (111). „Das Urbild der Nächstenliebe“ ist „der barmherzige Samariter“ (129). „Auch der Samariter, der nicht zum eigenen Volk gehört und eine andere Religion hat, ist der Nächste“ (141). „Die Feindesliebe ist der Spitzensatz der Ethik Jesu“ (186). Die Tradition Jesu wird dann in der neutestamentlichen Briefliteratur weitergeführt und mit immer neuen Akzenten versehen. Die Apokalypse wird nicht behandelt.

Angesichts dieser Sicht der Dinge ist es nicht ganz leicht, „das Profil der neutestamentlichen Ethik“ zu beschreiben. Aber es geht: „Die intensive Rezeption des Liebesgebotes im Neuen Testament steht in enger Verbundenheit mit der frühjüdischen Ethik, die in starken Stimmen gleichfalls die Orientierungskraft der Nächstenliebe erkannt und betont hat. Gleichwohl sind die Frequenz der Belege, die Ausschläge der Betonungen und die Reichweite der Weisungen charakteristisch für das Neue Testament“ (343). Demnach scheint das Profil vor allem im quantitativen Bereich zu liegen. Das Bild hätte sich wahrscheinlich geändert, wenn der Autor die alttestamentlichen und frühjüdischen Belege etwas kritischer betrachtet und vor allem die Kulturgeschichte mit einbezogen hätte. Zum geschichtlichen Hintergrund des Gleichnisses vom barmherzigen „Samariter“ macht S. einige allgemeine Bemerkungen. „Wenn jemand als ‚böser Bube‘ in einer jüdischen

Beispielgeschichte zu erwarten wäre, dann der Samariter“ (137). Das Verhältnis zwischen Juden und Samaritanern hätte man mit einschlägigen Beispielen illustrieren können, die Josephus bietet. Die jüdische wie die nichtjüdische Umwelt Jesu und des frühen Christentums war geprägt von einer Gesellschaft, in der das Recht auf Vergeltung und Rache, unter Umständen sogar die Pflicht dazu, ganz selbstverständlich waren. In einem Aufsatz des Althistorikers Hans-Joachim Gehrke über „Die Griechen und die Rache“ (Saeculum 38, 1987, 121–149) kann man darüber folgende Feststellungen lesen: „Die Obligatorik der Freund-Feind-Beziehungen läßt sich auf das schlichte Gebot reduzieren: Du sollst dem Freund nach Kräften nützen und dem Feind nach Kräften schaden. Das Gebot lautet also, anders gesagt, nicht: ‚Liebet euere Feinde, tut wohl denen, die euch hassen‘, sondern: ‚Liebet euere Freunde, hasset euere Feinde, tut wohl denen, die euch lieben, schädigt die, die euch hassen.‘ Diese Ansicht war so selbstverständlich, daß sie eine der geläufigsten Gerechtigkeitsdefinitionen prägte“ (132). Aber S. wollte offensichtlich ein Stück biblischer Theologie in erster Linie für ein breites Publikum bieten. Das hat er getan.

M. REISER

KLEIN, HANS HUBERT, *Sie waren versammelt*. Die Anfänge christlicher Versammlungen nach Apg 1–6 (Frankfurter Theologische Studien; Band 72). Münster: Aschendorff 2015. IX/310 S., ISBN 978–3–402–16060–2.

Die vorliegende Studie ist die Publikation der Dissertationsschrift von Hans Hubert Klein (= K.), die unter der Moderation von Ansgar Wucherpfennig an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main erstellt wurde. K. interessieren die „Anfänge christlicher Versammlungen“ wie sie in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte dargestellt werden. Zur Eingrenzung des Anfangs zieht er eine Linie nach der „Wahl der Sieben“ in Apg 6,1–7, obgleich im weiteren Verlauf der Apg zusätzliche Versammlungen geschildert werden, die z. T. ebenfalls in Jerusalem stattfanden und durchaus wegweisend waren (man denke nur an das „Apostelkonzil“, Apg 15). K.s These findet sich kurz und knapp bereits auf dem Buchrücken: „Lukas kann sich die Kirche nicht ohne Versammlungen vorstellen.“ Sie sind für ihn „ein konstitutives Merkmal der Kirche – eine *nota ecclesiae*“ (vgl. im Text 277). Dies mag selbstverständlich klingen. Es ist aber gerade das Verdienst der Studie, dass das Augenmerk genau auf diese Selbstverständlichkeit gerichtet wird und dass dabei verschiedene Charakteristika der Zusammenkünfte zum Vorschein kommen.

Im Anschluss an eine Einleitung, die besonderes Gewicht auf den lukianischen Begriff der *Ekklesia* legt, bietet die Arbeit sieben Kapitel mit ausführlichen Exegesen zu einzelnen Zusammenkünften der Jerusalemer Gemeinde. Als achttes Kapitel wird der Ertrag der Detailstudien zusammengefasst. Die sieben Einzelexegeten folgen dem gleichen schematischen Aufbau. Nach der Präsentation der Stelle folgt der griechische Text mit einer eigenen Übersetzung. Danach geschieht die Auslegung je nach Perikope in sechs bis neun Unterpunkten, die jeweils eine eigene Überschrift erhalten. Schließlich wird jedes Kapitel mit einer Auswertung beendet. Die schematisch gleichbleibende Vorgehensweise gibt der Untersuchung eine klare Ordnung. Sie erlaubt auch, einzelne Kapitel isoliert zu betrachten.

Im Einzelnen werden folgende Perikopen untersucht und mit eigenen Überschriften versehen: 1. Versammlung mit dem Auferstandenen (Apg 1,4–8); 2. Versammlung im Obergemach (Apg 1,12–14); 3. Wiederherstellung der Zwölf (Apg 1,15–26); 4. Geistgewirktes Messiaszeugnis (Apg 2,1–4); 5. Heilsgeschichtliche Exegese und Geistempfang (Apg 4,23–31); 6. Freiheit und Gottesfurcht (Apg 5,1–11); 7. Kontinuität über Generationen (Apg 6,1–7). Anhand dieser Kapitelüberschriften wird bereits deutlich, dass der Autor die verschiedenen Perikopen insbesondere in Bezug auf ihre Konsequenz für die junge christliche Gemeinschaft deutet. So überschreibt er etwa Apg 5,1–11 nicht mit den Namen Hananias und Saphira, sondern konzentriert sich auf deren exemplarische Bedeutung für Freiheit und Gottesfurcht in der Jerusalemer Kirche. Ein roter Faden der Einzelexegeten besteht also in der Fragestellung, was die jeweils geschilderten Versammlungen in der sich heranbildenden Kirche bewirken, wie sie die Identität der Gemeinde herausbilden und stärken, und welche Akteure dabei wichtige Rollen spielen (der Heilige Geist, Petrus, die Zwölf, die Sieben, ...).

Der Gesamteindruck der Studie ist ausgesprochen „rund“ und geordnet. Das sprachliche Niveau ist hervorragend, wodurch sehr gute Lesbarkeit erreicht wird. Ebenfalls leserfreundlich werden Schriftzitate meist in deutscher Übersetzung und im Griechisch des NT bzw. der LXX geboten. An manchen Stellen wird jedoch die griechische Version weggelassen (z. B. 150, 152, 199 f., etc.). Bedauerlicherweise fehlen am Ende der Arbeit auch Indizes für Schriftstellen und Autoren. Im Text fallen nur kleinere Unachtsamkeiten auf, wie die bisweilen fehlerhafte Unterscheidung des Bindewortes „das“ vom Fürwort „das“ (81, 122, 139 und 218), eine falsche Versangabe auf S. 245 (Apg 3,22 statt 3,23), kleinere Fehler auf S. 48 („Evangeliums“) und S. 172 („geschichtlich“) sowie ein irgendwie verderbter Satz am Ende von S. 245. Diese wenigen Korrekturen ändern jedoch nichts am insgesamt sehr reifen und wohlbedachten Sprachstil, der hinsichtlich der Wortwahl besonders in den eigenen Übersetzungen zum Tragen kommt. Hier wird die enorme Sorgfalt der Untersuchung besonders deutlich.

Der insgesamt sehr abgerundete Eindruck der Studie dient jedoch zugleich als Ansatzpunkt einer inhaltlichen Auseinandersetzung. Auf den Punkt gebracht, fehlen der Arbeit kritische Elemente. Es fehlen Bestreitung und Gegenrede. Der weitaus größte Teil der zitierten Werke in den Fußnoten dient zur Bestätigung des im Text Gesagten. Man vermisst dort die Auseinandersetzung mit alternativen Fragestellungen und Deutungen. Der Mangel an Kritik betrifft jedoch auch den Umgang mit dem Text der Apg in sich selbst. Historisch-kritische Exegese steht immer vor der Frage, wie das Verhältnis zwischen den erzählten Geschichten und den tatsächlichen historischen Begebenheiten zu bestimmen ist. Diese Fragestellung ist in K.s Untersuchung spärlich feststellbar. Ein sehr knapper Hinweis auf Idealisierung bei Lukas (vgl. 6) kann kaum genügen. Dem Autor ist zwar wohl bewusst, dass er in seinen Exegesen der „lukanischen Perspektive auf die *Ekklesia*“ (274) auf der Spur ist. Diese durchaus legitime Beschränkung auf die lukanische Sichtweise wird im Text jedoch viel zu selten benannt und vor allem nicht gebührend diskutiert. Dies ist insbesondere insofern relevant, als zum Schluss der Arbeit relativ weitreichende Konsequenzen für das Leben der aktuellen Kirche postuliert werden. Dabei bekommen die Darstellungen des Lukas eine Normativität, deren Begründetheit oder Fragwürdigkeit nicht näher erläutert wird.

An zwei konkreten Beispielen soll der kritische Blick auf K.s Studie entfaltet werden: erstens die Rolle des Petrus und zweitens der Umgang mit der Perikope um Hanania und Saphira (Apg 5,1–11). In Bezug auf die Rolle des Petrus arbeitet K. sehr deutlich heraus, wie Lukas den Apostel Petrus darstellt, welche Rollen er ihm gibt und welches Gewicht Petrus aus dieser Perspektive für die entstehende Kirche gewinnt (vgl. 99–103 bzw. 222–227). Fraglich ist jedoch, welche Absichten Lukas selbst mit dieser Retrospektive auf die anfänglichen Versammlungen der Jerusalemer Gemeinde verbindet. Der Zeitpunkt der Niederschrift der Apostelgeschichte ist weit von der erzählten Zeit entfernt. Er lässt sich mindestens nach der Ankunft des Apostels Paulus in Rom datieren. Die Situation der Kirche zur Zeit der Abfassung der Apg unterscheidet sich in vielfacher Hinsicht von den erzählten Anfängen. Inzwischen hat sich der Glaube an Jesus Christus weit verbreitet. Menschen aus unterschiedlichen Sprachen und Kulturen gehören der neuen Glaubensgemeinschaft an. Angesichts der erlangten Vielfalt drängt sich die Frage nach der Einheit auf. Auf narrative Weise scheint Lukas diese Einheit von den anfänglichen Versammlungen her zu entwerfen. Sammelnde Prinzipien sind das Wirken des Heiligen Geistes, die Apostel und besonders Petrus als deren Sprecher. Es ist eine enorme Leistung des Lukas, dass er seine Erzählgabe für den Dienst an der Einheit der Kirche einbringt und die Ausbreitung derselben als geistgewirkt, geordnet und in Kontinuität zur Sendung Jesu Christi darstellt. Als Dienst der heutigen Exegese scheint es mir aber nicht ausreichend, dies nur nachzuzeichnen. Das Programmatische hinter der Darstellung muss zumindest offengelegt und bisweilen auch kritisch befragt werden. Zur Offenlegung gehören die Betonung der Retrospektive und der Aufweis narrativer Komposition. Zur Kritik bietet sich das Heranziehen der Paulusbriefe an, worin teils identische Prozesse in einer anderen Retrospektive erscheinen. Zwar gibt uns Paulus keine alternative Schilderung der anfänglichen Versammlungen in Jerusalem. Man wird aber Gal 2,11–14 kaum so lesen können, als habe Petrus immer nur zur Stärkung und Sammlung in der entstehenden Kirche beigetragen. Es soll damit keinesfalls

ausgesagt werden, dass K. das Petrusbild der Apg unzutreffend herausgearbeitet hätte. Das retrospektive Setting dieser lukianischen Darstellung und die paulinische Perspektive bleiben jedoch zu sehr außer Acht, sodass keine kritische Distanz zu den Schilderungen der Apg entsteht. Diese ist aber spätestens dann nötig, wenn der Text für Ableitungen in die Gegenwart herangezogen wird (vgl. 287).

Auch im Blick auf Apg 5,1–11 lassen die geschliffenen Ausführungen die Kanten des Textes zu sehr in den Hintergrund treten. Ist das Schicksal von Hananias und Saphira, ungeachtet ihrer Schuld, nicht tatsächlich Furcht einflößend, wie Apg 5,5–11 zweimal betont? Sollte dies tatsächlich eine akzeptable Erzählung zum Verständnis des Herrenwortes aus Lk 17,33 sein? Sollten allzu menschliche Rettungsversuche für das eigene Leben tatsächlich mit dem Tode bestraft werden, oder ist dies eine Überinterpretation der Perikope, in welcher Lukas gleichsam pädagogisch „das Herausfallen aus dem Glauben in den Unglauben als Tod“ (215) schildert? Es wäre durchaus angemessen, die Anstößigkeit von Apg 5,1–11 deutlicher herauszuarbeiten. Möglich wäre auch, im Vergleich mit Lk 15, den Autor von Evangelium und Apostelgeschichte gleichsam als Zeuge gegen sich selbst auftreten zu lassen. Wie verträgt sich die Schilderung des barmherzigen Vaters gegenüber dem verlorenen Sohn mit der schroffen Entsprechung zwischen Tun und Ergehen bei Hananias und Saphira? Warum schildert Lukas den Petrus in Apg 5 mehr als einen engherzigen Richter und weniger als barmherzigen Vater? Lässt sich die Kirche auf ein Fundament der Furcht bauen, und geht es tatsächlich um gut verstandene „Gottesfurcht“ statt einer „Furcht vor Gott“? Obgleich K.s Ausführungen zu Apg 5,1–11 im Kapitel „Freiheit und Gottesfurcht“ viel zum Verständnis des Textes beitragen, darf dennoch nachgefragt werden, ob der Dienst heutiger Exegese außer im erklärenden Nachvollzug nicht auch auf der Ebene der Sachkritik zum Tragen kommt. Selbst die zitierte Sekundärliteratur bietet hierzu keinen Hinweis.

Zusammenfassend öffnet der Beitrag von H. H. Klein die Augen für die Berichte der Apg über Versammlungen der frühen Kirche. Dieses offensichtliche und zugleich oft übersehene Zeugnis der Apg verdient die gebotene Aufmerksamkeit. Mit vielen verweisenden Durchblicken in das Evangelium des Lukas und in das Zeugnis der Schrift (LXX) zeigt K. auf, wie der Evangelist in seinem zweiten Buch die konstitutive Phase der Jerusalemer Gemeinde vermittelt. Dabei wird an zahlreichen Stellen deutlich, wie sehr gerade die Tradition der Schrift „zum Verstehenschlüssel für den Weg Jesu und die eigene Situation“ (282) wird. Die österliche Erfahrung eines neuen Schriftverständnisses ereignet sich nach Lukas immer wieder in den Versammlungen der Gemeinde. Hier scheint bei aller historischen Unsicherheit ein verlässlicher Anknüpfungspunkt zu liegen. Zur Kirche gehört die Versammlung, und damit verbindet sich das neue Verständnis der Schrift im Licht des Zeugnisses der Apostel über die Erfahrung des auferstandenen Herrn.

CH. STRÜDER

ANGENENDT, ARNOLD, *Ehe, Liebe und Sexualität im Christentum*. Von den Anfängen bis heute. Münster: Aschendorff 2015. 324 S., ISBN 978–3–402–13146–6.

Die Arbeit von Angenendt (= A.) hat 15 Kapitel. In Kap. 1 (Die Vorgegebenheiten, 11–26) geht es u. a. um Biologie und Medizin, Patriarchat und Matriarchat, Sex und Gender, sexuelle Disziplinierung, Sexualität und Sprache. „Hier wird klar, dass Eheformen, wie sie uns rechtens und angemessen erscheinen, nicht einfachhin ‚normal‘ sind, sondern vielmehr das Ergebnis eines langen Geschichtsprozesses bilden“ (12). Ein (gewiss krasses) Beispiel (vgl. 12) bieten dafür die Balsa in Nordghana, wo der Gehöftherr mehrere Frauen hat, die alle beschnitten sind und zeit ihres Lebens abhängig bleiben; sie bewohnen eine eigene Hütte und müssen reihum ihren Mann für eine Woche unterhalten und mit ihm schlafen. Für uns (Europäer und Nordamerikaner, und nicht nur für diese) sind das völlig unmögliche Verhältnisse. Der untersuchende Ethnologe (Rüdiger Schott?) dagegen ist der Meinung, dass Frauen bei den Balsa einen weitaus unabhängigeren Eindruck machten als der Durchschnitt der Frauen bei uns. Offenbar haben sich die Vorstellungen von Körper, Geschlecht und Sexualität im Laufe der Geschichte *verändert*; ob zum Guten oder Schlechten, wird zunächst von A. noch ausgeklammert.

In Kap. 2 (Sonderphänomene, 27–36) werden Erscheinungen und Verhältnisse beschrieben, die zwar z. T. recht selten sein dürften, die aber doch zu dem Thema unseres Buches gehören. (In Klammern: Die Thematik der vorliegenden Arbeit von A. ist breit angelegt und bezieht anfangs nicht-christliche Phänomene mit ein, spitzt sich dann aber auf die katholische und lehramtliche Position zu.) Ahnenkult, Witwenverbrennung und Beschneidung möchte ich hier übergehen; kommen wir zur Pollution. Zurückgesetzt sah und sieht sich die Frau (z. T. heute noch) durch die ehemals allüberall vorherrschende „Befleckung“. Die religionswissenschaftliche Auskunft lautet: Diese „Polluierung“ ist ein altes und tief eingewurzelt Vorurteil. Sie betraf zwar immer auch den Mann, den der eigene Samen befleckte, aber mehr noch die Frau, wie die Ethnologie ausweist. Neben dem Tod galten bzw. gelten gemeinhin Krankheiten und eben die monatliche Regel der Frauen als unrein, genauer: als unrein machend. Menstruierende scheiden, wie man auch in Europa noch lange Zeit überzeugt war, „unsichtbare Dünste“ aus, die man für hoch toxisch hielt. Folglich war die Frau in den Tagen der Menstruation zu meiden. – Das Fazit für Kap. 2: Viele der angeführten Sonderphänomene von Liebe und Sexualität „erscheinen als abscheulich, sogar als menschenrechtswidrig. Dennoch sind sie nicht nur praktiziert worden, werden sogar zuweilen noch weiterbefolgt und begründen sich oft religiös. Es ist den Hochreligionen und zumal dem Christentum zu verdanken, dass manche dieser Praktiken heute zumindest in der westlichen Welt als grausige Sonderpraktiken erscheinen und tatsächlich verschwunden sind“ (35 f.).

Der Antike ist Kap. 3 gewidmet (37–52). In *Griechenland* hatten Frauen und Kinder so gut wie keine Rechte. Der Hausherr, der Kyrios, verfügte ganz über die Ehefrau und die Kinder, total über die Sklaven. Er besorgte die Verheiratung der Töchter, jeweils in Abmachung mit dem Vorstand des anderen Hauses; dabei wurde die Zustimmung der Tochter nicht für erforderlich gehalten. – Ehebruch galt als Kapitalverbrechen. Den Mann traf es, wenn er in eine andere Ehe einbrach; bei frischer Tat konnte er auf der Stelle getötet werden. Die ehebrechende Frau wurde aus dem Haus getrieben und zu ihrer Herkunftsfamilie zurückgeschickt oder gleichfalls getötet. – Weitreichende und noch bis tief ins Christentum hineinwirkende Akzente setzte Aristoteles (384–322 v. Chr.), der erste systematische Ethiker der Antike. Er sieht Freundschaft dort verwirklicht, wo die andere Person nicht um eines Vorteils, sondern um ihrer selbst willen geliebt wird. Das gilt gerade auch für die Ehe. Die Ehe solle mit beiderseitiger Zustimmung geschlossen und in Liebe geführt werden. Das konnte eine Gleichstellung der Partner bewirken. „Gemäß Aristoteles sollte sich Freundschaft gerade in der Ehe verwirklichen, freilich bei bleibender Funktion des Mannes als Haupt“ (52).

Die *römische* Ehe folgte dem üblichen Allgemeinschema, freilich gegenüber Griechenland mit Besonderheiten. Bis in die Kaiserzeit dominierte der Familienvater (*pater familias*); seiner Gewalt unterstanden die Ehefrau wie die Kinder, erst recht das Gesinde und die Sklaven, mit Verfügungsrecht sogar über ihrer aller Leben und Tod. Diese Stellung sollte dem Familienvater auch den Hauskult und den Ahnenkult garantieren. Für ihre Ehe blieb die Frau auf unbedingte Folgsamkeit und bruchlose Treue verpflichtet, während der Mann außerehelich mit Sklavinnen oder Hetären verkehren konnte. – A. ist *nicht zimperlich* in der Beschreibung von Trieb und Lust bei den Römern. Auf der anderen Seite warnt er davor, sich die Situation in Rom allzu lasziv vorzustellen. „Die Stoa bestärkte ein neues Modell, nämlich das des Konsenses und der Liebe. Formuliert wurde der zukunftsweisende Satz, der Konsens mache die Ehe. Andererseits negierte die Stoa alle exzessive Lust und hämmerte die Pflicht der Kinderzeugung ein“ (52). Im Grunde genommen lief ja auch jede intensive erotische Leidenschaft der ausgeprägt rationalistischen Grundhaltung der Römer (vgl. das römische Recht!) zuwider.

Der Bibel ist Kap. 4 (53–66) des vorliegenden Buches gewidmet. Das Alte Testament beginnt mit einem urmenschlichen Traum: Geschlechtergleichheit und unbefangene Sexualität. Der Grund dafür ist die viel zitierte Aussage: „Gott schuf [...] den Menschen als sein Abbild [...]. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Zentrale Aufgabe von Mann und Frau ist die Zeugung von Nachkommen: „Seid fruchtbar, und vermehret euch“ (Gen 1,28). Die Erzväter wie die Könige lebten polygam, die Allgemeinheit monogam; allerdings oft mit Haupt- und Nebenfrauen.

Einfachhin „rabiat“ sind die im AT vorfindlichen Reinheitsgebote. Verunreinigend wirken vor allem die Berührung von Totem (Lev 21,1), zudem der Kontakt mit Sexualstoff, dem Ausfluss aus dem Körper von Mann und Frau (Lev 15,2–5).

Das Neue Testament berichtet, dass Jesus in eine Welt hineingeboren wurde, die noch die alttestamentlichen Vorgegebenheiten aufwies. Jesus schaffte diese nicht ab, durchbrach sie aber an vielen Stellen; so beim Verbot der Ehescheidung. Das führte bisweilen in der darauf folgenden Zeit zu widersprüchlichen Auslegungen. „Heraus kamen die Dominanz des Mannes und die Unterordnung der Frau, wie es dem weithin anzutreffenden Allgemeinschema entspricht. Dennoch blieb immer auch eine Gegenbewegung, begründet mit der Gleichheit aufgrund der Gottesebenenbildlichkeit auch der Frau“ (65).

In Kap. 5 (Das Christentum, 67–80) wird die Zeit der Patristik verhandelt. Sind Mann und Frau wirkliche und gleichberechtigte Partner? Schon in den Pastoralbriefen (1 und 2 Tim, Tit) hört man davon, die Frau solle sich ihrem Mann unterordnen. Begründet wird dies mit der Ersterschaffung Adams. Weiter: Weil Eva ihren Mann verführt hat und damit dem Leben insgesamt Schaden (Erbsünde) zugefügt hat, hat das für die Frau negative Konsequenzen. „Dennoch verschwand die Gleichheit nicht gänzlich, räumte doch das Christentum der Frau insofern Gleichberechtigung ein, als sie in der Heilsgewinnung nicht zurückstand, wie sonst oft“ (68). – Verurteilt wurde die Scheidung. Sämtliche der frühen christlichen Gemeinden haben aus Jesu Scheidungsverbot rechtliche Konsequenzen gezogen, nämlich das Nein zu einer zweiten Ehe, das die Kirchenväter im Ganzen mit großer Entschiedenheit durchgehalten haben.

Die Verurteilung der ehelichen Geschlechtslust hatte schon vor Augustinus (354–430) eingesetzt, nämlich mit Clemens von Alexandrien (150–215). Der Bischof von Hippo verhalf dieser Lehre freilich erst zum wirklichen Durchbruch. –Die von Augustinus vorgetragene Deutung der Weitergabe der Erbsünde durch die Sexuallust sollte zum belastenden Erbe werden, zumal in deren später vergrößerter Form“ (80).

In Kap. 6 (Das Mittelalter, 81–97) möchte ich auf zwei Besonderheiten hinweisen. Da ist zunächst die volkrechtliche Vormundschaftslehre; das Wort „munt“ kommt von „manus“ und ist noch in unserem Wort „Vormund“ enthalten. Die germanischen Volksrechte verstehen die Ehe als „Muntehe“, als Ehevormundschaft des Mannes über die Frau, die dem Inhaber dieser Muntgewalt unterworfen war: dem Vater bei unverheirateten Töchtern und dem Ehemann bei verheirateten. Dieser vertrat sie auch vor Gericht und in der Öffentlichkeit. Die Muntehe stellte nach herrschender Ansicht die normale, landläufige und in ihren rechtlichen Wirkungen vollkommenste Form der Ehe im älteren (germanischen) Recht dar. Daneben gab es (als Ausnahme; etwa wenn die Frau aus adeligem Geschlecht stammte) eine muntfreie Ehe, etwa in der Form der Friedelehe, bei welcher die Frau nicht in die Munt ihres Mannes kam, also gleichsam selbstständig blieb und (in der Ehe) gleichberechtigt war.

Ein dringliches Thema war im Mittelalter (also in der Zeit zwischen 800 und 1200) die Frage, wodurch eine Ehe zustande kommt: durch *coitus* oder durch *consensus*? Diese Fragestellung hatte man aus dem NT geerbt. Die Beobachtung, dass Maria sowohl als Jungfrau wie auch als Ehefrau Josefs bezeichnet wird, führte zu der Folgerung, die Eheschließung bestehe nicht im Geschlechtsvollzug, sondern im Konsens. Die Kirche versteht die Ehe (auch im Anschluss an das römische Recht) als Konsensualekontrakt. Die Notwendigkeit des Ehevollzugs zur Ehebegründung (= Realkontrakt), wie sie im Mittelalter von der Schule von Bologna vertreten wurde, wird von der Kirche abgelehnt; allerdings ist eine nichtvollzogene Ehe in bestimmten Fällen noch auflösbar (vgl. im CIC/1983: c. 1142).

Das Kap. 7 (Das Hochmittelalter, 99–134) beginnt mit dem 12. Jhd. Diese Zeit ist als Wende des Mittelalters zu bezeichnen. Eine neue Epoche eröffnete sich. Die Bevölkerung wuchs spürbar an, Städte entstanden, Universitäten schufen eine neue Theologie und ein neues Recht. Betroffen davon war auch das Zusammenleben der Geschlechter. Da ist zunächst die Lehre von der *Ehe als Sakrament*. Der schlechthin neue Anstoß dafür kam aus der allgemeinen Sakramententheologie. Im Epheser-Brief wird das Verhältnis von Mann und Frau nach dem Vorbild des Verhältnisses von Christus zu seiner Kirche beschrieben und als ein „tiefes Geheimnis“ (Eph 5,32) bezeichnet, wobei das griechische Wort „mysterion“ mit dem lateinischen „sacramentum“ übersetzt ist. Das

hatte zur Folge, dass im 12. Jhd. die Ehe in die damals sich bildende Siebenzahl der Sakramente einging.

Von Bedeutung ist auch der sogenannte *Minnesang*; das ist eine Liebeslyrik, welche von den ritterlichen (später auch von bürgerlichen) Minnesängern ausgeübt wurde. Die Gedichte kreisen meist um das Thema der Minne, der Liebe in der höfischen Gesellschaft, besonders in der Form der platonischen Verehrung einer verheirateten Frau. Als Dichter zu nennen sind hier Walther von der Vogelweide und Heinrich von Morungen. Die Literatur bietet so reichlich Belege dafür, dass eine Ehe nicht bloß aufgrund ökonomischer oder politischer Überlegungen, sondern rein aus Liebe geschlossen werden müsse. Die Persönlichkeit der geliebten Person wird zum erotischen Ziel, was für die Frau eine Aufwertung bedeutete.

Erwähnt werden soll auch das Aufkommen der *Ehegerichtsbarkeit*. Für Fragen von Sexualität und Ehe gab es grundsätzlich drei Gerichtsinstanzen: einmal die Beichte mit ihrer Selbstanklage bzw. Befragung und dem Bußurteil des Priesters, zum anderen die erst langsam sich herausbildende weltliche Gerichtsbarkeit für die mit der Ehe zusammenhängenden Vermögensfragen, zuletzt die kirchliche Gerichtsbarkeit in Fragen der Ehegültigkeit. Dass seit dem 12. Jhd. eine spezielle kirchliche Ehegerichtsbarkeit entstand, erklärt sich vor allem aus der Konsensforderung. Diese sollte in einem förmlichen Eheabschluss sichergestellt werden. Bisher schuf aber auch ein privat vollzogener Konsens (also ohne Mitwirkung der Kirche) immer auch eine gültige Ehe. Das waren dann die sogenannten „klandestinen Ehen“, welche den Kirchengerichten schwer zu schaffen machten. Einen Schlussstrich unter dieses Problem zog allerdings erst das Trienter Konzil (1545–1563) mit seinem Dekret „Tametsi“ (vgl. DH 1816), wonach der Eheabschluss nur dann gültig war, wenn er in Gegenwart eines Priesters und zweier Zeugen stattfand. Erst jetzt wurde also die sogenannte Formpflicht für die Ehe eingeführt.

Kap. 8 (Die Anderen: Griechisch-Orthodoxe, Juden, Muslime, 135–145) wirft einen vergleichenden Blick auf andere Religionen. Der Seitenblick auf die *Ostkirche* zeigt für die Ehe (und speziell ihre Scheidung) zusätzliche Aspekte. Angesichts des in der Alten Kirche immer hochgehaltenen Scheidungsverbots gilt dies grundsätzlich auch hier. Dennoch ist in der Ostkirche unter bestimmten Bedingungen auch eine Zweitehe möglich. Maßgeblich wurde dafür das Prinzip der sogenannten „Oikonomia“, das dem Kaiser, den Bischöfen, ja auch einzelnen Beichtvätern die Möglichkeit einräumt, nach jeweiliger Prüfung des Einzelfalls bei reuigen Sündern Nachsicht walten zu lassen und ihnen eine weitere Ehe zu ermöglichen.

A. bezeichnet das *Judentum* als eine „man-dominated culture“. „Zahlreiche rabbinische Texte, ob nun rechtlich oder homiletisch, philosophisch oder mystisch, antik oder mittelalterlich, gar auch modern, unterstellen, dass Männer die Norm sind und Frauen Anomalitäten, deren Existenz erklärt und deren Status begrenzt werden muß“ (140).

Auch im *Islam* hat die Frau nicht die gleichen Rechte wie der Mann. Das Sexualverhalten der Frau wird strenger überwacht und ihr Fehlverhalten stärker bestraft. Schon das traditionelle Erscheinungsbild in den islamischen Ländern betont die Ungleichheit von Mann und Frau.

In Kap. 9 (Frühe Neuzeit, 147–177) möchte ich die Reformation herausgreifen. Für Martin Luther ist die Ehe ein *weltlich Ding*. Sie ist kein Sakrament, bleibt gleichwohl ein öffentlicher Stand und von Gott geordnet. Indem Luther wie auch die anderen Reformatoren die Sakramentalität der Ehe ablehnten, wechselten sie auch vom kirchlichen zum weltlichen Ehegericht. „Tatsächlich bestimmten fortan staatlich-säkulare Juristen zusammen mit den Predigern über die Ehezeit, sogar über den Ausschluß vom Abendmahl“ (160). Weltlich verfuhr insbesondere die zwinglianischen Städte. Zürich errichtete alsbald ein sogenanntes Ehe- und Zuchtgericht. Der Rat übernahm die ehemals dem Konstanzer Bischof zustehende Ehegerichtsbarkeit und machte aus dem kanonischen Gericht ein ziviles. Als Richter fungierten zwei Mitglieder aus dem großen und zwei aus dem kleinen Rat, dazu zwei sogenannte Leutpriester. Zusammen bestimmten sie über die Strafen in Ehesachen, die im Extremfall (vor allem bei wiederholtem Ehebruch) sogar den Tod bedeuten konnten.

Um die Rez. nicht zu sehr anschwellen zu lassen, überspringe ich Kap. 10 (Die Aufklärung, 179–186), Kap. 11 (Das Jahrhundert der Prüderie, 187–199), Kap. 12 (Die Industrie-

Gesellschaft, 201–209) und komme zu Kap. 13 (Die Welt-Gesellschaft, 211–222). Ganz neue Töne schlägt das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) an. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, „*Gaudium et spes*“, handelt in Art. 49 von der ehelichen Liebe. Dort heißt es: „Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, jenes gegenseitige Übereinstimmen zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen.“

Leider kam dann die Enzyklika „*Humanae vitae*“ (vgl. 217–220). Um zu einem Entscheid in der Verhütungsfrage zu kommen, hatte Papst Paul VI. (1963–1978) eine 60-köpfige Kommission aus Bischöfen einberufen, die mehrheitlich bei der Empfängnisverhütung für den elterlichen Gewissensentscheid plädierte. Diese Entscheidung der Bischofskommission lehnte die am 25. Juli 1968 publizierte Enzyklika „*Humanae vitae*“ ab. Sie betonte, dass jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben müsse; m. a. W.: Jede Art von Verhütungsmitteln bleibt verboten. – Die deutschen Bischöfe reagierten am 30. August 1968 mit der sogenannten „Königsteiner Erklärung“. Darin heißt es, einerseits stehe jeder Katholik vor der Aufgabe der Annahme eines lehramtlichen Entscheids, andererseits bleibe in Fragen der empfängnisregelnden Methodenwahl für die einzelnen Gläubigen die Möglichkeit der eigenen Gewissensentscheidung bestehen, sodass sie in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Lehre zu einer anderen Entscheidung finden könnten.

In Kap. 14 (Die sexuelle Revolution, 223–238) möchte ich einige Sätze zu den sogenannten 68er referieren. Die dank der Pille ermöglichte Freiheit nutzten die 68er für ihre sexuelle Revolution. Zur Rechtfertigung berief man sich auf (angeblich) wissenschaftlich begründete Theorien, vornehmlich auf Wilhelm Reich, hervorgegangen aus der Schule Freuds und zugleich marxistisch orientiert. Berüchtigt unter den Studenten war das sogenannte Busen-Attentat: „Als Theodor W. Adorno am 22. April 1969 in der Frankfurter Universität seine Vorlesung beginnen wollte, stürmten Studentinnen vor, öffneten ihre Blusen und umringten den Professor mit ihren nackten Busen: Schamgefühle seien als Relikte einer vergangenen Bürgerkultur abzutun“ (224). Damit war aber nun nicht nur ein (trauriger) Höhepunkt erreicht, sondern auch eine Wende, eine Peripetie, ein Umschwung wie im (griechischen) Drama. Allen Beteiligten wurde klar, dass mit dieser Aktion die Grenze des Erlaubten definitiv überschritten war.

Im Schlusskapitel (Kap. 15: Zu allerletzt, 239–245) kommt A. noch einmal auf den Anfang seines Buches (Kap. 1) zurück. Danach sei die Ehe (besser: das Reflektieren über die Ehe in Ethik und Moraltheologie) geschichtlich bedingt. In der Geschichte sei eine echte Evolution festzustellen, und die gehe in Richtung einer personalen Verinnerlichung des Sittlichen. Will man die christliche Geschichte von Ehe, Liebe und Sexualität (vgl. den Titel des Buches) in ihrer historischen Gesamtrichtung zusammenfassen, so kann man das in den folgenden zwei Punkten tun: 1. Consensus facit matrimonium; die Zustimmung macht die Ehe. „Die Blut-Abstammung wird durch die Geist-Abstammung ersetzt“ (243). 2. „Andererseits hat die christliche Tradition in ihrer offiziellen Moral die Lust beargwöhnt und sie nur in der Ehe zugelassen“ (244). Damit schließt die Arbeit.

Ein Verzeichnis der Anmerkungen (247–277), ein Register der Abkürzungen (278–280), eine Liste der Quellen (281–289), das Verzeichnis der Sekundärliteratur (290–312), das Personenregister (313–316), das Sachregister (317–321) und das Bibelstellenregister (322–324) schließen dieses vortreffliche Buch ab. In der Ethik und Moraltheologie (und nicht nur dort) wird man an dieser Arbeit nicht mehr vorbeigehen können. R. SEBOTT SJ

BRUNS, CHRISTOPH, *Trinität und Kosmos*. Zur Gotteslehre des Origenes (Adamantina; 3). Münster: Aschendorff 2013. 357 S., ISBN 978–3–402–13713–0.

Origenes (= O.) ist der erste christliche Theologe, der „eine umfassende Gesamtschau des einen und ganzen christlichen Heilsmysteriums als eines trinitarischen Heilsmysteriums“ zu erstellen versucht (17). In seiner „Trinitätslehre nimmt der Trinitätsglaube der Kirche erstmals klarere Konturen an“ (20). Er ist „der erste christliche Theologe, der die Zeugung des Sohnes aus dem Vater ausdrücklich als ewigen, aller Zeit enthobenen Prozess

interpretiert“ (25). Er „bemüht [...] sich als erster Theologe in der Geschichte des Christentums um den Versuch einer systematischen Pneumatologie“ (123). Die Vorreiterrolle des Alexandriner lasse sich leicht durch weitere Aspekte belegen. Man kann in ihm zu Recht den „Vordenker des nizanischen Dogmas“ sehen (106). Das Genannte genügt, um an seine außerordentliche Bedeutung für die vornicaenische christliche Theologie zu erinnern. Unbestritten ist aber auch, dass die deutlichen Defizite seiner Trinitätstheologie im 4. Jhd. zu einer kontroversen Rezeption, einerseits zum Arianismus, andererseits zum Dogma von Nicaea, führten. Damit stellt sich die Frage, wie weit der Alexandriner das kirchliche Dogma schon erreicht und antizipiert, bzw. er dessen Wegbereiter war, oder ob er es vielmehr verfehlt hat. Der Verf. der vorliegenden Arbeit (= B.) macht den Versuch, zum ersten Mal, wie er selbst betont, „die trinitarische Gotteslehre des O. im Ganzen in den Blick zu nehmen und ihre Bedeutung als Dreh- und Angelpunkt der origeneischen Wirklichkeitsdeutung zu würdigen“ (13), um damit auch die angedeutete Frage nach dem Beitrag des O. zur Entwicklung des kirchlichen Trinitätsglaubens zu beantworten. – B. erweist sich mit seiner Untersuchung nicht nur als ausgezeichnete Kenner der – sieht man einmal von seinem *De principis* ab, das sich *ex professo* mit der Trinitätslehre befasst, – weit über das Riesenwerk des Alexandriner verstreuten Quellen in Sachen Trinität, sondern auch als zuverlässiger Ausleger derselben. Umfassend ist auch die Sekundärliteratur, die er zu ihrer Interpretation klug heranzieht. – Das Verständnis der Untersuchung wird sehr erleichtert, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass B., erstens, die Theologie Karl Rahners sehr gut kennt, und dass er, zweitens, in O. von Alexandrien so etwas wie einen Karl Rahner ‚avant la lettre‘ sieht. Auf ersteres deuten die zahlreichen zur Interpretation der origeneischen Trinitätslehre verwendeten für Rahner typischen Theologumena hin wie „Hörer des Wortes“ zur Charakterisierung der rationalen Kreatur (247), „übernatürliches Existential“ zur Bezeichnung ihrer Ausstattung (247), die Gegenüberstellung von „transzendentaler“ und „kategorialer Offenbarungsökonomie“ (306), die Begriffe „Selbstmitteilung Gottes“ (304) usw. An vielen Stellen ist der typische „Rahnersound“ der Formulierungen unverkennbar, z. B. wenn es heißt, dass die Erlösungswirklichkeit „der vernunftbegabten Schöpfung in der transzendentalen Offenbarung *grundsätzlich immer schon* (Kursivierung durch den Rez.) eröffnet ist“ (251; vgl. auch 256, 257 usw.). – Dabei ist es, was den zweiten Punkt angeht, O. als Rahner ‚avant la lettre‘, Rahner selbst, der diese Sicht legitimiert. 1975 schreibt er anlässlich der (verkürzten) Wiederveröffentlichung seiner ersten wissenschaftlichen Publikation aus dem Jahr 1932, einer Studie über die Lehre von den geistlichen Sinnen bei O., diese Wiederveröffentlichung erfolge, „weil sie sich thematisch engstens mit den hier versammelten Arbeiten aus jüngerer Zeit berührt und weil sie für das Denken des Verf.s entscheidende und grundlegende Bedeutung beanspruchen darf, läßt sie doch Ansätze und Denkweise deutlich werden, die später – wenn auch verdeckt – wirksam blieben“ (hier zitiert nach B., 277, Anm. 1021). Schon in dieser Erstveröffentlichung, noch vor Aufnahme seiner theologischen Studien, klingen, wie der Verf. in einem in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz (Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origenes, in: ThPh 87 [2012] 46–72, 49) ausführt, „Grundakkorde seines (d. h. Rahners) eigenen theologischen Entwurfes an“. – Von Rahner infiziert bzw. inspiriert sind nicht nur die zur Interpretation der Trinitätslehre des O. verwendeten Theologumena und überhaupt die Sprache und Begrifflichkeit der Untersuchung, sondern auch die sehr klare Gliederung der Arbeit, nimmt sie doch die für Rahner grundlegende Unterscheidung zwischen immanenter und heilsökumenischer Trinitätslehre auf, eine Unterscheidung, die es so natürlich bei O. selbst noch nicht gibt. ‚Rahnerisch‘ ist auch die gewandte und differenzierte Sprache, mit der die äußerst komplizierte Materie kommuniziert wird, die kluge Taktik in der Argumentation, um gegnerische Positionen zu widerlegen. Zu Letzterem zählen wir die Strategie des Verf.s., die terminologischen Inkonsistenzen und systematischen Ambivalenzen des Alexandriner im Hinblick auf das spätere Dogma von Nicaea deutlich beim Namen zu nennen (vgl. 88, 94–96, 99 f. usw.), statt sie zu vertuschen, und diese gleich im ersten Teil der Arbeit abzuarbeiten. Für den Verf. ergibt nämlich der erste Teil, in dem es um die immanenten Beziehungen zwischen Vater, Sohn und Heiligen Geist geht, „ein aufs Ganze gesehen ambivalentes Bild. Wo O. das ewige Hypostasengefüge gemäß dem vielgestaltigen Zeugnis der Heiligen Schrift zu erklären sucht, geht die partielle

Tendenz zum ontologischen Subordinationismus Hand in Hand mit ersten, teilweise nicht deutlichen Ansätzen zur Vorstellung einer Wesensgleichheit aller drei Hypostasen“ (304). Während der erste Teil der Untersuchung die zwei Tendenzen aufzeigt, die gegeneinander stehen, nämlich ontologischer und relationaler Subordinationismus, lässt der zweite Teil erkennen, dass in das Bild, das der Alexandriner von der trinitarischen Heilsökonomie entwirft, nur die eine der beiden Tendenzen in gedanklich substanzzieller Weise hineinwirkt, die Vorstellung nämlich, dass der eine wahre Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit in den drei Hypostasen von Vater, Sohn und Heiligem Geist subsistiert, um als der dreifaltig Eine das Heil vernunftbegabten Kreatur zu sein“ (309; vgl. auch 40).

Zum Gesamtaufbau der Arbeit: Der erste Teil behandelt „das ewige Beziehungsgefüge von Vater, Sohn und Heiligem Geist“ mit drei Untergliederungen: 1. die erste Hypostase (der Vater als Inbegriff des Seins; der Vater als transzendentaler Inbegriff aller Vollkommenheit; der Gott, ein Gott, Götter; das Problem der Erkennbarkeit des Vaters); 2. die zweite Hypostase (die Konstitution des Sohnes: Zeugung und Schau; Sophia und Logos; Theos-Logos; die ontologische Implikation der Vater-Sohn-Relation; die Abgrenzung des Sohnes gegenüber den vernunftbegabten Geschöpfen; die Einheit von Vater und Sohn; zusammenfassende Überlegungen zum origeneischen Subordinationismus); 3. die dritte Hypostase (das Problem der dritten Hypostase, die Konstitution und der ontologische Status des Heiligen Geistes; die Frage nach der Wirkweise und der Wirkmacht des Heiligen Geistes; zusammenfassende Überlegungen zum ontologischen Status des Heiligen Geistes). – Der zweite Teil ist überschrieben mit „Das Heilswirken von Vater, Sohn und Heiligem Geist“ mit wiederum drei Hauptuntergliederungen: 1. Trinität und Schöpfung, 2. Trinität und Offenbarung, 3. Trinität und Erlösung. – Hier ist es vor allem der zweite Punkt, in dem die große sachliche Nähe der beiden Denkansätze, derjenige Rahners und derjenige des O., deutlich wird. So heißt es z. B. zum Abschluss des Kapitels „Die transzendente Offenbarung“: „Die angeführten Zitate belegen zur Genüge, dass O. in der transzendentalen Offenbarung des ewigen Gottessohnes die alles entscheidende Offenbarungsökonomie erblickt. Wie der eigentliche, der innere Mensch ein reines Vernunftwesen ist, so hat die transzendente Offenbarung als die eigentliche Offenbarung zu gelten, die sich wesenhaft an den inneren Menschen richtet. Wie die körperlich verfasste Welt als Raum der irdischen Geschichte ein sekundäres Schöpfungsdatum darstellt, so ist auch die Offenbarung in der Geschichte des Alten Bundes und in der Inkarnation letztlich von sekundärer Bedeutung“ (201). Natürlich wertet Rahner die „körperlich verfasste Welt“ und damit auch die „Geschichte“ entschieden anders, aber das Zitat lässt das „übernatürliche Existential“ doch unüberhörbar anklingen und lässt „Ansätze und Denkweisen deutlich werden [...], die später (für Rahner) wirksam blieben“ (s. o.). Auf die Frage, was die geschichtliche Offenbarung der rationalen Kreatur bringt, antwortet B. mit Blick auf die „innere Sinnlogik“ der Wirklichkeitsdeutung des O.: „In der geschichtlichen Offenbarungsökonomie wird dem Menschen nichts mitgeteilt was er *nicht immer schon* (Kursivierung durch Rez.) wissen *könnte* (Kursivierung durch B.). Denn darin tut sich ihm ja *kein anderer Logos* (Kursivierung durch B.) kund als eben der eingeborene Sohn des Vaters, der auch Geber und Gabe der transzendentalen Offenbarung ist. Allerdings wird dem Menschen durch die kreatürlich-geschichtlich vermittelte Offenbarung die göttliche Wirklichkeit, auf die er in seiner Geistigkeit immer schon hingeeordnet ist, *explizit zu Bewusstsein gebracht* (Kursivierung durch B.)“ (248). Würde Rahner dies sehr viel anders sagen? – Als Plädoyer für O., den Rahner ‚avant la lettre‘ angelegt, hat die Arbeit über eine Trinitätslehre *in statu nascendi* (40) die Tendenz, den „Vordenker des nicaenischen Dogmas“ (106) in möglichst gutem Licht erscheinen zu lassen. Diese Tendenz manifestiert sich an zahllosen Stellen, in denen der Autor zwar begriffliche und sonstige Defizite bei O. feststellt und moniert, sie aber refrainartig mit der Bemerkung kommentiert, der Alexandriner habe zwar noch nicht den richtigen Begriff, der erst später – gemeint ist: in Nicaea – gefunden wurde, aber in der Sache habe O. Recht. Für den des Verfehlens von Nicaea von seinen Gegnern Verdächtigten wird die Maxime *in dubio pro reo* angewandt. So schreibt Verf. z. B. im Zusammenhang mit der Interpretation von Joh 10,38: „Die so verstandene Einheit von Vater und Sohn impliziert die These, dass O. die nizanische Lehre einer ontologischen Wesensgleichheit von Vater und Sohn *zwar nicht dem Begriff, wohl aber der Sache nach voraussetzt*“ (Kursivierung

durch B., 104/105; vgl. auch 19, 101, 105/106, 114 f., 118 f., 154, 156, 157, 246, 247, 254, 299 usw.). – Das Plädoyer, ja brillante Plädoyer für O., gehört irgendwie in die lange und ehrenwerte Reihe der Origenes-Apologien. Ich denke an Leute wie Pamphilus von Cäsarea, den Fortsetzer seiner Katechetenschule in Cäsarea, ja in gewisser Weise auch Athanasius von Alexandrien, nicht wenige mittelalterliche Theologen wie Wilhelm von Thierry, den kuriosen Jesuiten Pierre Halloix (1571–1656), die großen Theologen des vergangenen Jhdts., Hans Urs von Balthasar und vor allem Henri de Lubac. Sie wollen den genialen Vordenker des Christentums nicht dem Vergessen und erst recht nicht dem Ostrazismus seiner Gegner überlassen.

H.-J. SIEBEN SJ

RAININI, MARCO, *Corrado di Hirsau e il „Dialogus de cruce“*. Per la ricostruzione del profilo di un autore monastico del XII secolo. Firenze: Sismel – Edizioni del Galluzzo 2014. XXVI/ 436 S./10 Taf., ISBN 978–88–8450–540–8.

Der Ausgangspunkt der Studie ist die Handschrift München, Staatsbibliothek, Clm 14159, die als einziger Textzeuge einen Text überliefert, den Marco Rainini (= R.) mit guten Gründen „Dialogus de cruce“ (= DDC) nennt (7 f.). Bislang haben sich hauptsächlich Kunsthistoriker für die Handschrift interessiert, weil sie etliche Miniaturen enthält. R. dagegen widmet sich vorrangig der Untersuchung des Textes, in dem er das Werk des Mönches Konrad von Hirsau erkennt.

R. bietet drei Zugänge, die zugleich die drei Teile seiner Monographie ergeben, um den Text zu erschließen und dessen Autor zu charakterisieren: einen historischen (Erster Teil), einen theologischen (Zweiter Teil) und einen geistesgeschichtlichen (Dritter Teil). Den drei Teilen geht eine Einleitung (XVII–XXVI) voraus, die die Fragestellung, den Forschungsstand und die wichtigsten Thesen der Studie skizziert. Zum Schluss werden in einer Zusammenfassung die detaillierten Untersuchungen auf wenigen Seiten rekapituliert (375–382).

Im Ersten Teil („L’opera e l’autore“, 3–76) identifiziert R. den Autor des Textes und ordnet ihn zusammen mit seinem Gesamtwerk zeitlich und geographisch ein. Seine Argumentation beginnt er mit der Feststellung, dass die Handschrift kein Autograph ist, sodass ihre Herstellung in der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. in Regensburg keinen Rückschluss auf die Entstehung des Textes ermöglicht (8–10). Vielmehr entdeckt R. strukturelle, stilistische und theologische Ähnlichkeiten zwischen dem DDC und dem *Speculum virginum* (12–21), einem Werk, das im Bibliothekskatalog von Prüfening verzeichnet ist, in jenem Kloster, in dem die Handschrift München, Clm 14159 nach R. geschrieben wurde (10). Eines der bahnbrechenden Ergebnisse der Studie besteht darin, dass es R. gelungen ist nachzuweisen, dass der Autor von DDC mit dem Autor des *Speculum virginum*, das in der Edition von 1990 noch nicht eindeutig einem Autor zugeordnet werden konnte und deshalb anonym erschien, gleichzusetzen ist (22). Damit erweist sich der Autor von DDC zugleich als Verfasser von weiteren sieben Werken (zum Überblick siehe XIII), die alle dem Autor von *Speculum virginum* zugeschrieben werden (23–25). Zur Bestimmung des Autors dieser Werke bezieht sich R. zunächst auf die Angaben des Johannes Trithemius (1462–1516), der in seinen literarischen Darstellungen von einem Mönch Konrad von Hirsau berichtet, der unter dem Pseudonym Peregrinus um 1140 mehrere Werke, darunter das *Speculum virginum*, verfasst haben soll (25–28). Da aber die historische Zuverlässigkeit des Trithemius in der Forschung größtenteils in Frage gestellt wird, versucht R. unter Verzicht auf das Zeugnis des Trithemius andere Spuren zu verfolgen (vor allem Handschriften), die ihn zur Identität des Autors führen (29–50). Es ist erstaunlich, dass R. anhand seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis kommt, dass im Reformkloster Hirsau nachweislich ein Mönch existierte, der unter dem Namen Peregrinus Werke schrieb und der in den wichtigsten Handschriften von *Speculum virginum* mit einem „C.“ und in einer weiteren Handschrift (Salzburg, UB, M I 32) mit „Hhunradus“ bezeichnet wird, sodass dadurch der Name „Conradus“ bei Trithemius bestätigt wird. Diese spannenden Untersuchungen schließt R. mit einer zeitlichen Einordnung all der Werke, die nun Konrad von Hirsau zugeschrieben werden. Es ergibt sich eine Zeitspanne von den 30ern bis in die 50er Jahre des 12. Jhdts. (51–76, zum Überblick siehe 72).

Der Zweite Teil („I temi teologici fondamentali del ‚Dialogus de cruce‘“, 77–280) erschließt den theologischen Inhalt des Dialogs über das Kreuz. Das erste Kap. („Misticus intellectus. L'esegesi delle Scritture“, 79–96) analysiert den Umgang mit der Heiligen Schrift, die das tragende Fundament in der Argumentation des Dialogs bildet. Der Dialog wird von der Überzeugung geleitet, dass sich das Zentrum der Erlösung und der Ort jeglicher Gnade, die die Schöpfung zu jeder Zeit erreicht, im Kreuz Christi befinden, das zugleich den Konvergenzpunkt der Heiligen Schrift bildet (83). Das Ziel des Dialogs besteht darin, die Spuren des Kreuzes in der Heiligen Schrift aufzudecken. Die Hermeneutik der Heiligen Schrift bedeutet die Anwendung des mehrfachen Schriftsinnes. Der Dialog zeigt aber nicht nur die üblichen Formen der Exegese einer typologischen Auslegung, indem der alttestamentliche „typos“ im Neuen Testament enthüllt wird. Auch das Neue Testament enthält verhüllte Mysterien, und so gesehen übernimmt die Kirche die alttestamentlichen „typoi“, um auf die Erfüllung im himmlischen Jerusalem hin voranzuschreiten (93). Im Mittelpunkt des zweiten Kap.s („In cardine crucis. Il centro immutabile del progetto eterno“, 97–152) steht die Frage – ausgehend vom Hauptpunkt („cardo“) des Dialogs, dem „Lamm, das vom Ursprung der Welt an getötet ist“ (98, auch 5) – nach dem Verhältnis der Ewigkeit Gottes und der Zeitlichkeit der Welt und des Menschen (112). Die Ausführungen zeigen, dass Konrad von Hirsau mit spekulativem Scharfsinn und mittels kosmologischer sowie metaphysischer Argumentation um die Lösung des Problems ringt. Besonders hervorzuheben ist Konrads Position in Bezug auf die Inkarnation. Er betont die Unveränderlichkeit des göttlichen Plans, sodass er mit anderen zeitgenössischen Autoren, etwa Rupert von Deutz und Honorius Augustodunensis, überzeugt ist, dass sich die Menschwerdung Gottes auch ohne den Stündenfall ereignet hätte, weil sie schon von Ewigkeit her in Gottes Plan lag. Konrad behauptet sogar, dass auch das Leiden Christi schon vor allen Zeiten vorherbestimmt war (118–124). Das dritte Kap. („Il diagramma dell' Agnello“, 153–205) handelt von dem Diagramm auf f. 5v (Tafel 3). R. untersucht jedes Element des Bildes, indem er im Text des Dialogs und anderen Referenztexten jedem Detail nachgeht. Es entsteht ein komplexes Gefüge von Zusammenhängen zwischen Text und Bild. Das vierte Kap. („L'uomo: carne e spirito, ‚ratio‘ e ‚sapientia‘“, 207–250) schildert die anthropologischen Thesen des Dialogs, auch mit Einbeziehung des diesbezüglichen Diagramms auf f. 6r (238–250, Tafel 4). Dabei zeigt sich, dass Konrads Überlegungen über den Menschen auch bei anderen Autoren in seinem Umkreis wiederzufinden sind (209 f., 212 u. ö.), während er durchaus eine eigene Terminologie entwickelt (218–224). Das letzte, fünfte Kap. („La chiesa“, 251–280) behandelt ekklesiologische Aspekte. Dabei verdient der Ausdruck „ecclesia ab Abel“ (253) besondere Aufmerksamkeit, weil dieser Begriff aussagt, dass alle Heiligen, auch jene, die vor der Ankunft Christi lebten und litten, Glieder des Leibes Christi sind. Diese fünf Kapitel präsentieren insgesamt einen erstaunlichen Reichtum an theologischen Positionen.

Während der theologischen Erfassung von DDC im Zweiten Teil versuchte R. immer wieder, die möglichen Quellen aufzudecken. So kann er im Dritten Teil („Per una fisionomia culturale dell'autore“, 281–373) auf bereits erbrachte Ergebnisse zurückgreifen, wenn er Konrads geistesgeschichtlichen Horizont umreißt. In jedem Bereich – dem der klassischen Literatur, Geschichtsschreibung, Patristik und zeitgenössischen Literatur – überprüft R. im Autoren- und Werkverzeichnis aus Hirsau um 1165, das durch eine Kopie aus dem 16. Jhd. erhalten ist, und in zwei Katalogen aus Prüfening aus derselben Zeit, das Vorhandensein von Werken, von denen er annimmt, dass Konrad sie gekannt haben muss (283–285). Dadurch unterstützt R. seine Annahme von den Autoren, die Konrads Denken und Werk geprägt haben, auch aus historischer Sicht. Neben den Kirchenvätern, die bei einem monastischen Autor vorausgesetzt werden können (294–300), sind z. B. Flavius Josephus (292) und Boethius (300 f.) hervorzuheben, während unter den „moderni“ Honorius Augustodunensis (319–325), Rupert von Deutz (316–319) und allen voran Hugo von Sankt Viktor (312–315, 368–370) die wichtigsten Autoren für Konrad sind. In diesem Zusammenhang diskutiert R. den Einfluss Eriugenas auf Konrad (326–331, 369–371), der – obwohl er eher durch Vermittlungen stattgefunden hat – als ein charakteristischer Zug in Konrads Denken erscheint. Es ist interessant, dass R. auch die Rezeption der *Glossa ordinaria* bekräftigen kann (304–312), außerdem Spuren aus dem

Gedankengut Abaelards (336–341). Angesichts dieser Vielfalt reflektiert R. zum Schluss Konrads Einstellung zu den verschiedenen Wissensformen („*secularis scientia*“, *artes liberales*, „*rationalitas*“, „*scientia divina*“, 343–373). Da Konrad eine Vertrautheit mit den aristotelischen Kategorien, weiterhin mit den Inhalten und Argumentationsweisen der städtischen Schulen an den Tag legt, erweist sich die in der Forschung vorgenommene Einteilung in „monastische Theologie“ und „scholastische Theologie“ als nicht tragfähig, um sein geistesgeschichtliches Profil zu bestimmen (357). Ebenso kritisch geht R. mit dem Begriff „deutscher Symbolismus“ um (364–371), bis er schließlich in der Kategorie „symbolische Theologie“ die Bestimmung findet, die auf Konrad von Hirsau zutrifft (371–373).

Nach dieser verdienstvollen Studie, die den gelehrten Mönch Konrad von Hirsau zum ersten Mal in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung würdigt, den theologischen Gehalt seines Werkes darlegt und seine Person im Panorama des 12. Jhdts. verortet, bleibt noch zu wünschen, dass das Werk *Dialogus de cruce*, das bislang nur durch eine Transkription zugänglich ist, in einer kritischen Edition vorgelegt wird, damit weitere Forschungen (siehe dazu 380 f.) diese Monographie fortsetzen.

M. ZÁTONYI OSB

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE EN PRÉDICATION: de Thomas d’Aquin à Jean Calvin (Revue des Sciences philosophiques et théologiques 98/3 [2014] 411–597), ISSN 0035–2209.

Als eine Fortsetzung und ein Diptychon zu RSPHTh 97/2–3 (2013): „Théologie et philosophie en prédication: d’Origène à Thomas d’Aquin“ (rezensiert in: ThPh 89 [2014]), und Resultat der Konferenz „Théologie et philosophie en prédication: de Thomas d’Aquin à Jean Calvin“ (Paris, 5.–6.12.2013), ist das vorliegende thematische Heft von RSPHTh der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie in der westlichen Predigt vom 13. bis 16. Jhd. gewidmet.

Ruedi Imbach untersucht, ob und inwieweit die Frage nach der Möglichkeit einer philosophischen Reflexion über Gott in Predigten vorkommt. Dieser Beitrag über die Beziehung zwischen Predigt und Philosophie stützt sich auf die Rezeption von Paulus’ Areopag-Rede in den Schriften von Augustinus, Thomas, Erasmus, Cajetan und Calvin. *Loris Sturlese* beschreibt die wesentlichen Charakteristika der volkssprachlichen Predigten Meister Eckharts, die von ihm selbst veröffentlicht wurden: ihre spezifisch liturgische Verankerung, ihre eindeutig beabsichtigte und gut konzipierte literarische Gestaltung, die Ausdruck der Eckhartschen Charakterisierung der Predigt als *locutio empathica* ist. *Christophe Grellard* untersucht Jean Gersons Predigt-Praxis als eine Anwendung der *ethica utens*: eine kasuistische Übung für die Gläubigen, die diese einlädt, ihr eigenes Gewissen zu prüfen, und sie damit auf die Beichte vorbereitet, wodurch sie in ihrem eigenen konkreten Leben Orthodoxie und Orthopraxis vereinigen. *Amos Edelheit* veranschaulicht, dass florentinische Predigten des späten 15. Jhdts. die dynamische mündliche Kultur des neuen kulturellen Milieus dieser Epoche, der (frühen) Renaissance, und insbesondere die dialektischen Spannungen zwischen Scholastikern und Humanisten und die Unterschiede in ihren theologischen und philosophischen Motivationen und Methoden, zum Ausdruck bringen. *Jean-Pierre Rothschild*s substanzieller Beitrag ist dem philosophischen Inhalt von jüdisch-spanischen Predigten des 13. bis 16. Jhdts. gewidmet. *Jean-Michel Counet* präsentiert Nikolaus von Kues’ Sicht der Predigt als *manuductio*: Die Zuhörer werden an die Hand genommen und zu einem tieferen christologischen Verständnis des Lebens geführt. In einer programmatischen Skizze im Hinblick auf die weitere Forschung zur frühen reformatorischen Predigt stellt *Philippe Bütting* Luthers Ansatz in Bezug auf das Predigen vor, konkret seine Reflexionen über *fides ex auditu* (Röm 10,17) – all jenes, worüber gepredigt werden kann: den allgemeinen Anwendungsbereich der Predigt. *Olivier Millet* zeigt, dass der Prediger Calvin, ohne den Wert der Philosophie als Erkenntnis der Welt zu leugnen, eher zögerlich gegenüber Philosophie bzw. Philosophen ist und stattdessen die spirituelle Wirksamkeit biblischer Offenbarung vorzieht.

Das vorliegende Heft veranschaulicht, ebenso wie das vorausgehende, anhand von Beispielen die vielfältige und reiche Geschichte der Gattung ‚Predigt‘. Beide Hefte zusammen machen zudem deutlich, dass das Bild von Predigten als ‚einfachen‘ und ‚mora-

lisierenden‘ Ansprachen diesem stark vernachlässigten literarischen Erbe der westlichen (mündlichen) Kultur nicht gerecht wird. Im Gegensatz dazu – und dafür haben die acht Autoren dieser Ausgabe von RSPHTh reichhaltige Argumente geliefert – zeigen die vielfältige praktische Anwendung und der spekulative Inhalt der untersuchten Predigt-Sammlungen, dass sie als etwas ganz anderes betrachtet werden könnten: als wahrhaftige *loci theologici et philosophici*.
A. DUPONT (ÜBERSETZERIN: K. HUMML)

PETERSON, PAUL SILAS, *The Early Hans Urs von Balthasar. Historical Contexts and Intellectual Formation* (Theologische Bibliothek Töpelmann; 170). Berlin: de Gruyter 2015. XVIII/379 S., ISBN 978–3–11–037430–8.

Das Werk wurde im Herbst 2011 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen als Doktorarbeit angenommen und im Mai 2014 mit dem Dr. Leopold Lucas-Nachwuchswissenschaftler-Preis ausgezeichnet.

Peterson (= P.) eröffnet seine Untersuchung mit einem Überblick über den allgemeinen historischen Kontext und näherhin über den deutschsprachigen Katholizismus (1–22: Introduction and Historical Contexts). Auf einer Zeittafel (XIII–XVIII) werden die wichtigen biographischen Daten und Erscheinungsjahre der Werke in einer Synopse mit den politischen Ereignissen und literarischen Strömungen festgehalten. Als chronologische Grenze für den „frühen Balthasar“ und damit für das Forschungsobjekt wird sein Austritt aus dem Jesuitenorden, also der Februar 1950, fixiert. Das erste Kap. (23–46: Studies and early cultural criticism) wirft einen Blick auf Balthasars Germanistikstudium (1924–1928) und fokussiert sein Erstlingswerk „Die Entwicklung der musikalischen Idee. Versuch einer Synthese der Musik“ (1925). P. erkennt in diesem Opusculum eine kreative Aneignung der Lebensphilosophie. Das zweite Kap. (47–84: Guardini, Goethe, Nietzsche and literature theology) begibt sich auf eine Spurensuche nach möglichen Vorbildern für Balthasars Literaturtheologie „avant la lettre“. Von Romano Guardini, den er im Wintersemester 1926/1927 in Berlin persönlich gehört und kennen gelernt hat, empfängt er nachhaltige Anregungen. In besonderer Weise analysiert P. die Goethe-Rezeption durch Guardini. In philosophischer Hinsicht wird Balthasar vor allem von der Gegensatz-Lehre („Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten“, 1925) des Meisters profitieren. Das Berliner Semester zeitigt seine Früchte auch in einer intensiven Kierkegaard-Rezeption. Der Däne wird dann zum Widerpart von Balthasars Nietzsche-Deutung avancieren. Das dritte Kap. (85–134: The George-Kreis, myth and the Conservative Revolution) weitet die Spurensuche auf den Kreis um Stefan George (1868–1933) und die sogenannte konservative Revolution aus. „The Conservative Revolution is a turn used to describe a movement of intellectuals including Oswald Spengler, Arthur Moeller van den Bruck, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Ludwig Klages, Thomas Mann, Hugo von Hofmannsthal, Stefan George and many others who shared a general analysis of culture, society and politics in the early 20th century. This analysis can be characterized as generally aristocratic, suspicious of mass culture and civilization, anti-democratic, anti-liberal and authoritarian“ (85). Im letzten Paragraphen des Kapitels wird eine für mein Empfinden sehr waghalsige Linie von Ludwig Derleth, Hans Küng, Kuno Rüber zum „Balthasar-Kreis“ gezogen, d. h. zu seinen Gründungen der „Studentischen Schulungsgemeinschaft“ (1. Januar 1942) und der „Johannesgemeinschaft“ (8. Dezember 1943 bzw. 15. August 1945). Bei den Beziehungen Balthasars zu den drei genannten Personen handelt es sich jeweils um ganz persönliche Konstellationen, für die keine Verbindungslinie konstruiert werden kann. Und gegen die Mutmaßung, seine Gründungen seien am Modell des männerbündischen George-Kreises orientiert, habe ich bereits in meinem Werk „Balthasar und seine Literatenfreunde“ (65 f.) ein entschiedenes Veto eingelegt. Im vierten Kap. (135–183: Volk, deutsche Seele and the „Staat-Kirche-Gesellschaft“ totality) möchte ich den Kern der Arbeit erkennen. Hier versucht P., „etwas von der Logik hinter der ‚Apokalypse der deutschen Seele‘ aufzudecken“ (3). „Balthasar’s mythologization of the gospel in a frame of German literature indicates his attempt to steer culture away from modernism and into a Christian, if also mythological direction“ (160). Pointiert lautet die These: „Balthasars ‚Apokalypse [der deutschen Seele]‘ ist in vielfacher Hinsicht die katholische Antwort zu Rosenbergs ‚Mythus [des 20. Jahrhunderts (1930)]‘ (161).

Die These wird eingeführt mit einer Analyse der umfangreichen Rezension, in der Balthasar in seinem ersten theologischen Studienjahr in Lyon das Werk „Der Kampf um das geistige Reich. Bau und Schicksal der Universität“ (1933) von Julius Schmidhauser besprochen hat. Sie erschien im Juli-Heft 1934 der „Schweizerischen Rundschau“. Julius Schmidhauser (1893–1970) war von 1929 bis 1934 Studentenberater an den beiden Hochschulen in Zürich. Er stand der Nationalen Front sehr nahe und war befreundet mit Balthasars Doktorvater Robert Faesi. Das fünfte Kap. (184–227: Nazi Germany and Stimmen der Zeit) untersucht die Stellung, die das Periodikum der deutschen Jesuiten in den schwierigen Jahren nach der Machtergreifung vom März 1933 bis zur zwangsweisen Schließung im Oktober 1941 gegenüber der Nazi-Ideologie eingenommen hat. Das Urteil, das P. formuliert, wird sicher nicht unwidersprochen bleiben: „The journal operated as an independent distributor of softer forms of nationalist ideology, criticizing the ideology when the status of the Catholic Church was not acknowledged. On a few occasions it warned against totalitarianism which would liquidate the church. Far from being a thorn in the eye of the regime, the Nazis had a more or less cooperative partner in Munich which StZ“ (214). Das Martyrium des Mitarbeiters Pater Alfred Delp und die Rolle des Provinzials der Oberdeutschen Provinz, Augustinus Rösch, der wie Delp ein Mitglied des „Kreisauer Kreises“ gewesen ist, scheinen in diesem Urteil nicht berücksichtigt worden zu sein. Balthasar selbst lebte zwei Jahre (von Mitte Juli 1937 bis Mitte September 1939) als Mitarbeiter der Zeitschrift im Münchener Schriftstellerhaus in der Veterinärstraße 9. Die über vierzig meist kurzen Rezensionen und die Aufsätze, die er in diesem Zeitraum in der Zeitschrift veröffentlicht hat, werden ausführlich vorgestellt (214–227). Mit Erich Przywara und Karl Barth kommen im sechsten Kap. (228–249: Erich Przywara und Karl Barth) zwei Gestalten in den Blick, die den frühen Balthasar vor allem theologisch geprägt haben. Auch auf die inzwischen in der Sekundärliteratur kontrovers geführte Debatte über den Barth'schen Einfluss auf das spätere Werk Balthasars fällt etwas Licht. Das siebte Kap. (250–287: The anti-modern anti-Semitic complex) konfrontiert sein frühes Werk mit einem delikaten Vorwurf, der inzwischen gegen viele Intellektuelle aus der Zeit des aufkeimenden Nationalsozialismus erhoben wird: „Balthasar's account of the revelation of the German soul from the 1930s goes hand in hand with an anti-modern anti-Semitic complex“ (251). Anhand einer subtilen Analyse von zwei Artikeln über Rilke – „Rilke und die religiöse Dichtung“ (1932) und „Distanz zu Rilke“ (1940) – kann P. eine „Kehre“ in der Rilke-Deutung des Theologen nachweisen. Der „Antisemitismus“ Balthasars, der punktuell an einigen seiner Äußerungen zum Expressionismus (z. B. in „Apokalypse der deutschen Seele“ Bd. III, 6 u. ö.) festgemacht werden kann, wird aber auch mit seiner mehr theologischen Behandlung des „jüdischen Problems“ in dem Artikel „Mysterium judaicum“ (1943) konfrontiert. Das achte Kap. (288–336: *Renouveau Catholique*, Neo-Scholasticism and *Nouvelle Théologie*) bringt zwei Strömungen, an denen Balthasar aktiv mitgearbeitet hat, die literarische des „*Renouveau Catholique*“ und die theologische der „*Nouvelle Théologie*“, in Stellung gegen die damals dominante Neuscholastik, die zu überwinden nicht nur ein Ziel des „early Balthasar“ war, sondern in gleicher Weise das Ziel seiner monumentalen Trilogie. Als Brückenwerke, die den Übergang zum Hauptwerk herstellen, werden die Monographie „*Présence et Pensée*“ (1942) über Gregor von Nyssa (– das Werk als „an anthology on Gregory of Nyssa's religious philosophy“ (328) zu bezeichnen ist m. E. irreführend –) und die Wahrheitsstudie (1947) betrachtet. Auf einigen Seiten (298 ff.) wird auch auf Adrienne von Speyr eingegangen, ohne ihre Bedeutung auch nur annähernd auszuloten. Wenn dort von einem „mysticism in the orthodox religious vision“ (300) der Konvertitin die Rede ist, kann „orthodox“ nicht in einem konfessionellen Sinn verstanden werden, da ihre religiöse Herkunft der Calvinismus gewesen ist. Die Zusammenfassung (337–344: Conclusion) stellt Balthasars scharfsinnige Zeitanalyse nach dem Zusammenbruch am Ende des 2. Weltkrieges in den Mittelpunkt. „Die geistige Situation der Zeit und die Kirche“ erschien 1945 in einem vom Fribourger Pastoraltheologen Xavier von Hornstein (1892–1980) herausgegebenen Sammelband. Balthasar diagnostiziert darin die „Geistlosigkeit“ des aktuellen Zeitgeistes. Die Wege, wie sie in Deutschland zwischen 1920 und 1930 gegangen worden sind, geißelt er als „falsche Modernität“. Sie „zeigte sich vornehmlich in einer Ablehnung der wahren, großen geistigen Traditionen der Kirche, vorab

im Glauben, die Scholastik, selbst einen Thomas von Aquin, als überlebten, unzeitgemäßen Rationalismus überwunden zu haben. In diesem Protest gegen die Ratio zeigte jene Zeit ihre wahre Schwäche. Die Aufgabe der nächsten Zukunft wird es sein, den ganzen, ungeheuren Lebensraum des kirchlichen Denkens neu in Besitz zu nehmen und aus seiner Fülle heraus die Gegenwart zu gestalten, an der Zukunft zu bauen“ (teilweise zitiert S. 342). Eine umfangreiche Bibliographie (345–376), die eine wahre Fundgrube für weitere Untersuchungen darstellt, und ein Verzeichnis ausgewählter Personen (377–379) beschließen das Werk.

Es ist zweifellos ein Verdienst dieser Arbeit, das Frühwerk Balthasars mit großer Aufmerksamkeit untersucht und ihm seinen Platz im umfassenden historischen und kulturellen Kontext zugewiesen zu haben. „As a unique engagement with modern literature, theology and philosophy, Balthasar’s early work has its own place in the story of literature, philosophy and theology in the 20th century“ (344). Doch habe ich den Eindruck gewonnen, dass der Verf. mit einem Vorverständnis, das dann leicht zu einem Vorurteil mutieren kann, zu Werke gegangen ist. „In the process of the research, it became clear that Balthasar’s work was partly embedded in the intellectual context of early 20th century fascism“ (2). Unter dem Stichwort „Faschismus“ versammelt P. alle möglichen Motive und Strömungen, wie Antiliberalismus, Antimodernismus, Antikapitalismus, Antisemitismus, Rassismus, Autoritarismus, Volk und Gemeinschaft, Deutschtum, Reichsidee. In dieser geballten Zusammenstellung wird der Vorwurf, dass das Werk des „early Balthasar“ zum Teil faschistoide Züge aufweise, zu einem Totschlagargument. Die Tatsache, dass das erste Studienfach Balthasars, die Germanistik, damals als besonders anfällig für die Ideologie des Nationalsozialismus gegolten hat, dass z. B. manche seiner Zürcher und Wiener Professoren erklarte Nazis waren, ist doch kein beweiskräftiges Argument, ihn in diese Ecke zu schieben. Oder die Feststellung (vgl. 160), dass er die „Apokalypse der deutschen Seele“ in einem Verlag publiziert hat, der von der Reichskulturkammer akzeptiert war, ist doch kein Hinweis, dass er die Nazi-Ideologie begrüßt hat. Im Gegenteil. Auf einer undatierten Karte (Poststempel: München, 26.05.1938) an P. de Lubac klagt er, dass er unvorstellbaren Ärger mit seinem Verleger hat, der sich als Nazi geoutet hat [... qui s’est révéle être nazi].

Bedenkt man die Folgen, die in unserer Zeit ein solcher Ostrazismus anrichten kann, dann ist umso deutlicher darauf aufmerksam zu machen, dass der Verf. für manche seiner Behauptungen und Vermutungen den Beweis schuldig geblieben ist. In meinen Augen macht die Arbeit deutlich, wie notwendig für die wissenschaftliche Auseinandersetzung eine kritische Balthasar-Biographie geworden ist. Dass das Balthasar-Archiv bislang den biographischen Zweig der Balthasar-Forschung erheblich behindert, um nicht zu sagen: verhindert, indem es seine Quellen beharrlich unter Verschluss hält, gehört zu den unverständlichen Dingen. Das Archiv wird einmal die Verantwortung auf sich nehmen müssen, wenn die Legendenbildung den Boden der biographischen Realität überwuchert haben wird.

Schließlich möchte ich auf zwei Errata hinweisen, wo mein Werk „Balthasar und seine Theologenkollegen“ falsch zitiert worden ist: S. 229, 6. Zeile v. o.: Der Brief vom März 1929 geht an Emil Lerch, nicht an Erich Przywara; S. 293, 2.–4. Zeile v. o.: Das lateinische Zitat „ut litteraturam coleret“ ist der Jahreschronik 1937/1938 des Münchener Schriftstellerhauses entnommen und bezieht sich also nicht auf die Studienzeit in Fourvière. Zu S. 312, 10. Zeile v. u.: De Lubac hat immer an den „Facultés Catholiques de Lyon“ doziert, aber nicht im Scholastikat von Fourvière. Die S. 257 geäußerte Vermutung, dass Balthasar nach 1931 den Kontakt zu seinen Zürcher Universitätsfreunden verloren hat, trifft nicht zu. Es handelte sich um lebenslange Freundschaften.

Mein fundamentaler Kritikpunkt, der hinsichtlich des durchgängig erhobenen Faschismus-Vorwurfs – trotz einiger Texte Balthasars, die tatsächlich befremden, – das Fehlen weiterer Belege moniert, soll aber nicht die Leistung dieser Arbeit verkennen. Der aus den USA stammende Autor hat das Frühwerk Balthasars mit einer Akribie untersucht, wie dies bislang noch in keiner anderen Arbeit geschehen ist. Über das Feld der Theologie und Philosophie hinaus hat er sich mit verschiedenen Bereichen der deutschen Kultur und Geschichte vertraut gemacht, was große Anerkennung verdient. Auch wenn die Dissertation an einer deutschen Fakultät entstanden ist, fügt sie sich in die respektable Reihe

amerikanischer Balthasar-Arbeiten ein, die das Interesse und hohe Niveau der Balthasar-Rezeption in den USA bezeugen. Indem Paul Silas Peterson die Balthasar-Forschung für bestimmte Fragestellungen sensibilisiert hat, wird sein Werk den wissenschaftlichen Disput mit Sicherheit bereichern.

M. LOCHBRUNNER

MOLL, HELMUT (HG.), *Zeugen für Christus*. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. 6., erweiterte und neu strukturierte Auflage. Paderborn: Schöningh 2015. 2 Bände/1828 S., ISBN 978-3-506-78080-5.

Die erste und die (erweiterten) 4. und 5. Auflage dieses Werkes sind bereits vom Rez. in dieser Zeitschrift besprochen worden (ThPh 75 [2000] 596–600; 82 [2007], 298–300; 86 [2011], 451 f.). Diese neue Auflage ist nicht nur um 62 neue Namen erweitert. Während die jeweils neu hinzukommenden Namen in den beiden früheren erweiterten Auflagen am Ende eingefügt wurden, sodass für die bisherigen die Paginierung blieb, sind jetzt alle gegenüber der ersten Auflage neu hinzugekommenen in die bisherige Ordnung integriert. Dies ist einerseits zu begrüßen. Andererseits hätte man doch gewünscht, dass die in dieser Auflage neu Aufgenommenen irgendwie gekennzeichnet werden, um zumindest dem Rez. die Arbeit zu erleichtern. Deshalb sei dies hier nachgeholt. Neu sind 18 Opfer des NS. Darunter sind acht Priester und Ordensleute: Pfarrer Franz Vaaßen aus dem Erzbistum Köln (359–364), Vikar Ernst Henn aus dem Bistum Münster (518–522), Pfarrvikar Anton Spieker aus dem Erzbistum Paderborn (586–589), der geistliche Religionslehrer Stanislaus Zuske aus dem Erzbistum Posen-Gnesen (826–830), Erzpriester Vinzenz Brauner aus dem Erzbistum Breslau (845–849), der Kapuzinerpater Josef Leonissa Lumpe (970–972), der 1999 seliggesprochene Oblatenpater Josef Cebula (992–996) und der Pallottinerbruder Pawel Krawcewicz (1008–1010). Hier wird man fragen: Wie kommt es, dass diese erst jetzt auftauchen, da doch, so sollte man denken, Diözesen und Orden am ehesten und vollständigsten das Gedächtnis ihrer Märtyrer bewahren? Die Antwort dürfte lauten, dass bei der Hälfte dieser Personen (Vaaßen, Henn, Spieker, Brauner) Umstände und Ursachen des Todes (Folgen der Haft?) nicht von vornherein klar waren (zumal bei Vikar Ernst Henn aus der Diözese Münster, der, um Löningen zu schonen, am 11.04.1945 die weiße Fahne hisste und wohl von einem englischen Granatsplitter getroffen wurde: 521). Bei den anderen vier (Zuske, Lumpe, Cebula, Krawcewicz) war die „nationale“ Zuordnung (Deutsche, Polen oder Tschechen?) unklar. Hinzu kommen zehn Laien, die Opfer des NS wurden: Dr. Alfred Etscheid aus Koblenz, Rechtsanwalt und Notar in Berlin (156–161); Generalmajor Hellmuth Stieff aus Deutsch Eylau (178–182); Offizier Josef Ritter von Gadolla aus Graz (199–203); Wilhelm Engel, ehemaliger Zentrumspolitiker in Bochum (205–209); Kunstmaler Wilhelm Paul Kempa aus Hamborn (218–221); Dr. Karl Biack, Polizeijurist (474–476); Regierungsrat a. D. Karl Schapper (696–701); Michael Wieners aus Köln (704 f.); Mittelschullehrer Josef Wenda aus Westpreußen (831–833); Theologiestudent Hanns Georg von Heintschel-Heinegg aus Kneschitz in Nordböhmen (861–864). Die Palette reicht von Männern, die, um ihre Stadt zu retten, vor den einrückenden Amerikanern die weiße Fahne hissten, bis zu einem überzeugten Pazifisten, der den Kriegsdienst prinzipiell ablehnte, wie Wilhelm Paul Kempa (218–221). Nicht immer ließen sich die Hintergründe und Ursachen schlüssig klären, so z. B. nicht bei dem wegen „Wehrkraftzersetzung“ 1943 hingerichteten Michael Wieners, dessen Prozessakten nicht ausfindig gemacht werden konnten und der nach Familienüberlieferung verurteilt wurde, „weil er bei seinen Kameraden die Jesuiten verteidigte und sich gegen die Nazis geäußert hatte“ (704 f.). – Neu sind außerdem zwei Opfer des Kommunismus: der 2001 seliggesprochene und 1957 im Arbeitslager Angarsk (Ostsibirien) verstorbene Prälat Dr. Petro Werhun (1100–1004) und Seminardirektor Dr. Franz Rabas, Priester des Bistums Leitmeritz, 1953 bis 1964 in tschechischen Gefängnissen und 1969 in München an den Haftfolgen gestorben (1178–1181). – Hinzu kommen unter der Kategorie „Reinheitsmartyrien“ 16 Anfang 1945 in verschiedenen Orten meist Ostpreußens von den Sowjets ermordete Katharinenschwestern (1296–1311), und ein „Beschützer“, der Salvatorianerpater Titus Helde (1378–1382). – 25 neue Namen kommen aus den Missionsgebieten. Es sind: der Vinzentiner Augustinus Hombach, Erzbischof von Tegucigalpa (Honduras), der 1933 unter rätselhaften Umständen starb und nach neueren Aussagen

(die jedoch nicht bewiesen zu sein scheinen) vergiftet wurde (1445–1448); der Steyler Missionar Karl Morschheuser in Neuguinea, 1934 von Eingeborenen getötet (1472–1474); P. Josef Schebesta, ebenfalls SVD, der mit vielen Steyler Schwestern 1944 auf der „Yorishime Maru“ umkam (1519–1521); die Steyler Patres Richard Woitaske (1584–1586) und Bernhard Bonk (1586–1588) sowie 15 Steyler Missionsschwestern (1593–1611) auf den Philippinen; fünf Herz-Jesu-Missionare in Neuguinea, die 1943/1944 ums Leben kamen (die Patres Karl Neuhaus, Johannes Hennig, Karl Borchardt und Franz Utsch, außerdem Br. Heinrich Zumkley: 1629–1635). – Nimmt man hinzu, dass die 18 Steyler Missionsschwestern auf der „Akikaze“, die in den früheren Ausgaben nur kollektiv gewürdigt werden konnten, jetzt alle eine persönliche Biographie erhalten haben (1484–1517), steigt die Zahl der Neuzugänge auf 80.

Hier kann nur wiederholt werden, was der Rez. bereits für die früheren Auflagen, vor allem die erste, bemerkt hat: durchweg hervorragende Recherche und Dokumentierung der Einzelbiographien, reichhaltige Literatur- und Quellenverweise. Auch problematische Seiten und mögliche Fragezeichen, aufgrund deren man im Einzelfall zu einem anderen Gesamturteil oder einem „Non liquet“ kommen mag, werden nicht unterschlagen. Für den „Martyriumsbegriff“ bedarf die bekannte „Grauzone“, die besonders, aber nicht nur, für die NS-Zeit akut wird, einer speziellen Reflexion und Klärung. Faktisch geht der Herausgeber von folgendem Prinzip aus: Ein von seinem Glauben überzeugter, mit der Kirche verbundener und praktizierender Katholik, der infolge einer von seinem Gewissen getroffenen Entscheidung in Konflikt mit dem Regime und dann zu Tode kam, ist als christlicher Märtyrer anzusehen. Persönlich sehe ich auch keine bessere Definition, die vor allem auf Laien anzuwenden wäre. Aber ist sie generalisierbar, ohne dass man in neue Schwierigkeiten gerät, vor allem in politisch problematischen Kontexten, in denen die Betroffenen dennoch guten Gewissens gehandelt haben? Kommt man dann am Ende nicht auf die von den Kreuzzugspredigern propagierte Vorstellung zurück, dass, wer im Kreuzzug falle, als Märtyrer sofort in den Himmel eingehe? Oder muss Gewaltlosigkeit hier eine unbedingte Grenze bilden?

KL. SCHATZ SJ

HOLZBRECHER, SEBASTIAN, *Der Aktionskreis Halle*: postkonziliare Konflikte im Katholizismus der DDR (Erfurter theologische Studien; 106). Würzburg: Echter 2014. 462 S., ISBN 978-3-429-03627-0.

Die Kirchengeschichte, so heißt es in der Einleitung dieser Erfurter theologischen Dissertationsschrift, habe „nicht nur historische Fakten und Entwicklungen“ festzuhalten. Vielmehr sei sie in der Lage, zu „theologisch relevanten Ergebnissen“ vorzudringen (25). Tatsächlich erweist sich der Blick des Verf.s (= H.) in den Spiegel der Vergangenheit als hochbedeutsam für die Gegenwart und Zukunft der katholischen Kirche in der ehemaligen DDR und darüber hinaus. H. lenkt die Aufmerksamkeit auf den „Aktionskreis Halle“ (= AKH), ein fast vergessenes, aber bis heute fortbestehendes ostdeutsches Pendant zu der ungleich breiter aufgestellten und besser erforschten basiskirchlichen „Linken“ im bundesrepublikanischen Katholizismus. H. will vor allem die doppelte Isolation herausarbeiten, in die die an Impulsen des Zweiten Vatikanischen Konzils orientierte Reformgruppe von Seiten des Staates wie der Kirche geriet. Mehr noch: Er hält den Nachweis für möglich, dass die beidseitigen Ausgrenzungsstrategien teils gewollt, teils ungewollt ineinander griffen. Von einer „unheiligen Allianz“ mag H. zwar nicht sprechen. Unter Rückgriff auf eine Formulierung Karl-Joseph Hummels wagt er am Schluss aber doch zu sagen: „Gestützt auf umfangreiche Quellenrecherchen in staatlichen, geheimpolizeilichen, kirchlichen und privaten Archiven sowie deren kritischer (!) Analyse und Reflexion, erscheint es historisch begründet und notwendig, von einem kooperativen Antagonismus kirchlicher und staatlicher Stellen gegen den Aktionskreis Halle zu sprechen, der geheimdienstliche und staatliche Zersetzungsmaßnahmen in ihrem menschenverachtenden Ausmaß erst ermöglicht hat.“ Ausdrücklich sieht H. damit eine „Mitverantwortung“ kirchlicher Entscheidungsträger „am staatlichen Terror gegen den Aktionskreis Halle und seine Mitglieder“ (411 f.). Kein Zweifel: H. schreibt eine engagierte Opfergeschichte. 25 Jahre nach der friedlichen Revolution ist seine Schrift eine kirchengeschichtspolitische Tat!

H. versteht seine Arbeit als den Versuch, zwei Forschungszweige miteinander zu verbinden: die regionalgeschichtliche Katholizismusforschung und die Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanums (vgl. 18–21). Der theologische Rezeptionsbegriff, auf den er sich festlegt, wirkt sich konsequenterweise auf seine gesamte historische Studie aus. Auf Hermann Pottmeyer gestützt, unterscheidet H. eine „Rezeption aus Gehorsam“ und eine „Rezeption aus Wahrheitseinsicht“. Bekanntlich integrierte Pottmeyer diese beiden Modi in ein rezeptionsgeschichtliches Entwicklungsmodell, demzufolge „die Rezeption aus Gehorsam gegenüber dem Lehramt so etwas wie der Beginn eines Lernprozesses [ist], der zur Rezeption aus Einsicht führt“ (H. Pottmeyer, *Rezeption und Gehorsam*, Freiburg i. Br. 1991, 79). H. akzentuiert auffällig anders. Er will Rezeption gerade „nicht als ein[en] Akt des Gehorsams verstanden“ wissen, sondern lediglich „als wechselseitige[n] und ergebnisoffene[n] Prozess der geschichtlichen Wahrheitsvermittlung in einer untereinander verbundenen Bekenntnisgemeinschaft“ (171). Natürlich könnte an dieser Stelle gefragt werden, ob die Alternative von Wahrheit *oder* Gehorsam theologisch wirklich sinnvoll gestellt ist. Spielten nicht etwa, historisch betrachtet, die Wahrheitseinsicht auch schon vor dem Zweiten Vatikanum und der Gehorsam auch danach noch eine gewichtige Rolle in kirchlichen Rezeptionsprozessen? Die Folgen von H.s Rezeptionsbegriff springen sein ganzes Buch hindurch ins Auge. Immer wieder stehen da die basiskirchlichen Wahrheitssucher des AKH bischöflichen Autoritätsmenschen à la Rintelen und Braun in Magdeburg, Bengsch und Meisner in Berlin gegenüber, wobei die einen als „selektive Rezipienten“ (vgl. 416), die anderen aber (mit einer treffenden Formulierung Josef Pilvouseks) als „partielle Nicht-Rezipienten“ des Konzils qualifiziert werden. Ob man nicht aber – wenn man die Sache so ansieht – fast genauso gut auch umgekehrt sagen könnte, also: eine Mischung von Rezeption und Nicht-Rezeption hüben wie drüben? Aufs Ganze gesehen ist sich H. allerdings bewusst: „Eine dualistische Einteilung in eine reformfreundige kirchliche Basis und eine reformresistente Kirchenleitung scheint für die DDR unzulässig zu sein.“ (420)

Seinen Stoff disponiert H., indem er zunächst die Entstehung und Entwicklung des AKH von seiner Gründung im Jahr 1970 an erarbeitet („Der Aktionskreis Halle [AKH]“, 31–156). Anhand dreier „Brennpunkte“ („Dresdner Pastoralsynode“, „Katholische Friedensarbeit“, „Ökumenische Lernprozesse“) stellt er sodann das spezifische Profil des AKH als eines eigenständigen Konzilsrezipienten heraus („Basiskirchliche Entfaltung konziliarer Aufbrüche“, 157–250). Schließlich geht er den Konflikten nach, in die der AKH sowohl mit dem sozialistischen Staat („Konflikte mit der DDR-Diktatur“, 251–340; auf den S. 304–322, werden die konkreten „Zersetzungsmaßnahmen“ am Beispiel der „Operativen Vorgänge“ namens „Tabernakel“, „Akademica“ und „Kanzel“ detailliert geschildert) als auch mit der kirchlichen Obrigkeit geriet („Kirchenpolitische Allianzen gegen den AKH“, 341–412). Dabei bestätigt sich für H. die schon vorab geäußerte These: „Der Aktionskreis Halle ist die exponierteste kirchliche Vereinigung im ostdeutschen Katholizismus, die aus dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus öffentlich und in ökumenischer Verantwortung für den missionarischen Auftrag der Kirche eingetreten ist. Ohne sich dem sozialistischen System anzubiedern, ist sein Versuch, der weitverbreiteten kirchlichen Passivität entgegenzuwirken und katholisches Denken sowie christliches Leben in die konkrete Wirklichkeit der DDR hinein zu übersetzen, als gelungen zu qualifizieren. Trotz einiger Defizite und einem nicht immer quantifizierbaren Wirkungsradius ist er seinem am Konzil abgelesenen Anspruch, das Evangelium als Ruf der Freiheit in Kirche und Welt zu leben, gerecht geworden.“ (178 f.) Seine entscheidenden Erkenntnisse bündelt der Verf. am Ende noch einmal in drei Begriffspaaren. Der AKH stehe, so H., 1.) für eine „autonome Konzilsrezeption“, die er 2.) in „disparater Zeugnisgemeinschaft“ mit einigen reformbereiten Bischöfen (wie Joachim Wanke, der zu dem Buch denn auch ein freundliches Vorwort beigesteuert hat) vertreten habe. Er habe dadurch 3.) einen Beitrag zur Ausbildung einer „katholischen Zivilgesellschaft“ in der DDR geleistet, die „mitverantwortlich“ war „für die Ermöglichung, den Aufbau und die Gestaltung der friedlichen Revolution in der DDR“ (423–425).

So umsichtig H. argumentiert: Es legen sich doch in manchen Punkten mitunter alternative Interpretationsoptionen hinsichtlich des Stoffes nahe, den er ausbreitet. Wie sollte es gerade in einer so sensiblen Materie auch anders sein? Vor allem sei auf den sehr

rücksichtsvollen Umgang hingewiesen, den der Verf. dem AKH angeeignet lässt. Er möge anhand zweier Beispiele verdeutlicht werden.

1.) H. bezeichnet die „Magdeburger Bischofswahl“ als den „Gründungsmythos“ des AKH. Mit Recht! Denn um einen Mythos handelt es sich ja in der Tat: um den Mythos von der innerkirchlichen Demokratisierung. Worum ging es konkret? Im Jahr 1969 vollendete der als Erzbischöflicher Kommissar in Magdeburg residierende Paderborner Weihbischof Friedrich M. Rintelen sein 75. Lebensjahr. Ein Nachfolger musste gefunden werden. Aus Gründen der diplomatischen Klugheit sollte die Rolle, die der kirchlich zuständige Erzbischof von Paderborn, ein Westdeutscher, in dem Verfahren spielte, nach außen hin möglichst verschleiert werden. Papst Paul VI. erfand eigens zu diesem Zweck die bis dahin unbekanntere Rechtskonstruktion eines Koadjutorweihbischofs mit dem Recht der Nachfolge. Unter dem neuen Namen blieb freilich in verfahrenstechnischer Hinsicht alles weitgehend beim Alten. Von Paderborn her, so ließ der Apostolische Nuntius Corrado Bafle den Berliner Prälaten Otto Groß wissen, möge in Rom ein Weihbischof beantragt werden, den dann der Papst zum Koadjutor ernennen werde (vgl. 70 mit Anm. 278; vgl. auch einen Brief von Erzbischof Jaeger an Rintelen: 71 f. mit Anm. 288). Hinter den offiziellen Kulissen hielt Lorenz Kardinal Jaeger also weiterhin die Fäden in der Hand. Als jedoch die im Geheimen zwischen Kirche und Staat ausgehandelte, schließlich aber gescheiterte Nomination eines westdeutschen Kandidaten ruchbar wurde, machte sich im Magdeburger Klerus Unmut breit. In dieser Situation entschloss sich Erzbischof Jaeger zu seinem „legendären“ Schritt. Immer wieder hatte er ja beklagt, dass er zum östlichen Teil seines Bistums keinen Zutritt habe. Nun also entschloss er sich, die Aufgabe der Kandidatenfindung an sein dortiges Presbyterium zu übertragen. Wie wenig dabei an „Demokratisierung“ gedacht war, ging indes schon daraus hervor, dass Rintelen, sein Vertreter vor Ort, das „Wahl“-Verfahren kurzfristig umstoßen konnte und das „Wahl“-Ergebnis vor den „Wählern“ geheim gehalten wurde. Nur Jaeger und Rintelen wussten am Ende über die sieben ermittelten Kandidatenvorschläge Bescheid. Die drei ersten lauteten: 1.) Prälat Johannes Braun (61 Stimmen), 2.) Professor Heinz Schürmann (53 Stimmen), 3. Weihbischof Hugo Aufderbeck (51 Stimmen). Will man nicht einen „Wahl“-Betrug unterstellen, der, da es sich ja um gar keine Wahl handelte, nur schwer justiziabel zu machen sein dürfte, so hatte mithin der konservative Braun als „Wahl“-Sieger zu gelten. Unter den beteiligten Klerikern aber wirkte sich die Ungewissheit über den „Wahl“-Ausgang desaströs aus. In einem durch die Staatssicherheit abgefangenen Brief an Kardinal Jaeger denunzierte Prälat Heinrich Jäger, ein Freund von Braun, den als aussichtsreichen Kandidaten gehandelten Erfurter Weihbischof Aufderbeck. Der Prälat stellte Aufderbeck als den Urheber der innerkirchlichen Unruhe in Magdeburg hin, die dieser zum eigenen Nutzen mit Hilfe einer „fünften Kolonne“, nämlich der sich in Halle sammelnden vorwärtsstrebenden kirchlichen Kräfte, geschürt habe. Einer der von diesem Vorwurf Betroffenen, der Nienburger Pfarrvikar Willi Verstege, machte im Gegenzug das ihm durch die Stasi zugespielte Jäger-Schreiben öffentlich, zusammen mit einem offenen Brief an Prälat Braun. Darin warf er Prälat Jäger eine Verleumdungskampagne gegen Aufderbeck vor und sprach umgekehrt Braun die Qualifikation zum Bischof ab. Ob Verstege mit seinem Brief tatsächlich „dem kirchlichen Leben nach dem Evangelium“ (97) besser diene als Jäger mit dem seinen, darüber wird sich füglich streiten lassen. Machte sich nicht allenthalben, „links“ wie „rechts“, „oben“ wie „unten“, eine beklemmende ekklesiogene Demokratieunfähigkeit bemerkbar? Fest steht: Am 3. März 1970 wurde Braun zum Bischof ernannt, am 18. April 1970 erfolgte die Weihe. Wie es scheint, hatte Erzbischof Jaeger den Vorschlag, den ihm seine Priester unterbreitet hatten, also tatsächlich unverändert nach Rom weitergeleitet. Von einer „Wahl“ aber, von „Demokratisierung“ gar, konnte weder der Absicht noch dem Verlauf noch dem Ergebnis nach die Rede sein. Die „Magdeburger Bischofswahl“, wurde, wie erwähnt, zum „Gründungsmythos“, man könnte auch sagen: zum „Gründungsmissverständnis“ des am 4. April 1970 ins Leben getretenen AKH.

2.) An der These vom „kooperativen Antagonismus“ zwischen Staat und Kirche in Sachen AKH dürfte nach H.s sehr sorgfältiger Untersuchung kaum noch zu rütteln sein. Schon der Magdeburger Bischof Gerhard Feige vertrat ja im Jahr 2010 die Ansicht, „dass der AKH nicht nur unter einer schmerzlichen Ausgrenzung, sondern auch unter

staatlichen Repressionen gelitten hat, die offensichtlich durch entsprechende Äußerungen kirchlicher Verantwortungsträger gegenüber dem Staatsapparat erst möglich geworden sind“ (zit. nach S. 342). Über Feige geht H. vor allem dadurch hinaus, dass er Ross und Reiter benennt. Etwa so: „Aufgrund gezielt verweigerter Schutzzusagen für den AKH haben Bischof Braun und Kardinal Meisner den staatlichen Terror nicht nur nicht verhindert, sie haben ihn mit ihren offiziellen Aussagen erst ermöglicht und insofern eine Mitverantwortung am staatlichen Terror gegen den Aktionskreis Halle und seine Mitglieder.“ (412). Von der Mitverantwortung kirchlicher Funktionsträger an der tragischen Situation, in die der AKH geriet, ist, so wird deutlich, aus gutem Grund sehr viel die Rede, von einer möglichen Mitverantwortung, die der AKH selbst an seiner schwierigen Stellung zu diesen Funktionsträgern haben könnte, dagegen nur sehr wenig. Gehört aber nicht genau hierher z.B. die Frage nach dem kirchenrechtlichen Status des AKH, auf die der Autor eigens eingeht (vgl. 372–378)? Unstrittig ist ja, dass sich einige Bischöfe, wie die Regensburger Kirchenrechtlerin Sabine Demel formuliert, eine Vernachlässigung der „kirchenamtlichen Fürsorgepflicht für die KatholikInnen des AKH“ (zit. nach S. 378) haben zuschulden kommen lassen. Aber wie steht es mit dem AKH selbst qua Verein? Vor dem Inkrafttreten des CIC/1983 war der AKH ein privater Verein, der um die durchaus mögliche Anerkennung als kirchlicher Verein gemäß c. 686 § 1 CIC/1917 aus programmatischen Gründen nicht nachsuchte (vgl. 376 f.). C. 299 § 3 des neuen Kodex regelte dann, dass „[k]ein privater Verein von Gläubigen [...] in der Kirche anerkannt“ werden könne, „wenn seine Statuten nicht von der zuständigen Autorität überprüft sind“. Hätte der AKH nach 1983 tatsächlich darum nachgesucht, dass seine Statuten kirchlich rekonoziiert werden (vgl. in diesem Sinne S. 377 m. Anm. 2092), so müsste die Weigerung, den kirchlichen Schutzmantel über ihn auszubreiten, umso schwerer auf den Gewissen der dafür Verantwortlichen lasten. Hätte er dieses Signal aber weiterhin nicht gesendet (dahin deutet S. 370 mit Anm. 2044), wäre dann nicht tatsächlich nachzuzuvollziehen, dass er es seinen innerkirchlichen Gegnern geradezu leicht machte, ihre Hände in Unschuld zu waschen? Leider scheint sich diese entscheidende Frage nach der vorläufigen Quellenlage weder in der einen noch in der anderen Richtung abschließend beantworten zu lassen. Hier bleibt auf zukünftige Forschungen zu hoffen.

Nicht zuletzt aufgrund der quellengesättigten Darstellungsweise, die den Leser zur eigenständigen Meinungsbildung befähigt, wird sich die von H. vorgelegte eingehende Studie als ein wichtiger Baustein zur kirchlichen Zeitgeschichtsforschung erweisen. Seine Arbeit hat hohes historisches, aber ein mindestens ebenso großes theologisches Gewicht – kann sie doch als Einladung zur innerkirchlichen Gewissensforschung, ja als Aufruf zur rückhaltlosen „Reinigung der Gewissen“ (Papst Johannes Paul II.) auf allen Seiten gelesen werden. Von Papst Franziskus heißt es, er habe sich mit zwei Ordensbrüdern, die sich bis zuletzt durch ihn an die argentinische Militärdiktatur verraten glaubten, soweit versöhnen können, dass eine gemeinsame Eucharistiefeyer möglich war. Warum sollte dergleichen nicht auch in der deutschen Kirche denkbar sein? Noch ist es nicht zu spät.

G. KLAPCZYNSKI

3. Systematische Theologie

STÜBINGER, THOMAS, *Theologie aufs Ganze*. Zum dreifachen Konstruktionspunkt des theologischen Denkens Joseph Ratzingers (Eichstätter Studien, Neue Folge; 71). Regensburg: Pustet 2014. 294 S., ISBN 978–3–7917–2625–0.

Stübinger (= S.), Regensburger Diözesanpriester, visiert in seiner bei Manfred Gerwing/Eichstätt verfassten Dissertation das Konzept einer „großen Vernunft“ an, die aufs „Ganze geht“, dabei aber ihre Prägungen hat: für Joseph Ratzinger die biblische Theologie Heinrich Schliers und die Philosophie Josef Piepers, wie die Einleitung mit kurzem Blick auf den Forschungsstand zu den genannten Autoren ankündigt (I: 11–38). Schlier wird biographisch und theologisch ausführlich dargestellt (II: 38–96), vor allem im Blick auf S.s. eigentlichen Gegenstand, die Denkform Ratzingers. Schriftauslegung

müsse im Geist der Kirche erfolgen und sich am inkarnatorischen Prinzip orientieren (47–48), wobei Kirche neutestamentlich „vor den einzelnen Christen existiert hat“ (51). Exegetische und dogmatische Fragestellungen berühren sich, wenn für Schlier (wie auch für Ratzinger) das Dogma das „Zu-Ende-Denken“ des biblischen Glaubens (64) und überdies die Exegese eine theologische Disziplin seien (66–72, mit Bezug auf Christoph Dohmen und den von ihm vertretenen kanonisch-intertextuellen Ansatz). Schliers Dogmenverständnis schließe sich – auch darin mit Ratzinger verwandt – an Erik Peterson an (79–89); die theologische Arbeit stehe in einer Spannung von Theologie und Kirche (90–96). Ratzinger wird im zentralen Teil der Studie als exegetisch relevanter „Dogmatiker“ vorgestellt (III: 97–181; allerdings wäre zu ergänzen, dass Ratzinger als Schüler Gottlieb Söhngens die *Venia Legendi* für Fundamentaltheologie erwarb und sich zumindest nicht unbedingt als Dogmenhistoriker verstanden hat). Hier stehen, nach einem Auftakt mit Ratzingers Rede zum hundertjährigen Bestehen der Päpstlichen Bibelkommission, vor allem das späte Werk „Jesus von Nazareth“ angesichts der Offenbarungstheologie von *Dei Verbum* und sodann der biblisch-hermeneutische Ansatz Ratzingers im Mittelpunkt (zur exegetischen Diskussion informativ 172–180). Von Pieper ausgehend porträtiert S. die Suche Ratzingers „nach einer der Theologie adäquaten Philosophie“ (IV: 183–246). Er profiliert ihn in kurzen Skizzen gegenüber den Einwänden und Rückfragen von Walter Kasper, Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller (185–207) und weist entscheidende Vorgänge Piepers nach (Aktualität, Wahrheit, Wort Gottes: 223–246). Einem Resümee (V: 247–264) folgen Literaturverzeichnis und Personenregister.

S.s Arbeit ist es zu danken, dass zwei prägende Autoren wie Schlier und Pieper als Subtexte in Ratzingers Theologie besser lesbar werden, wobei die exemplarische Auswahl je eines Exegeten und Philosophen deutlich auf die Berührungslinien dieses Denkens im interdisziplinären Gespräch verweisen. Inwiefern die Rede von einem „dreifachen (!) Konstruktionspunkt“ dabei glücklich ist, hat sich mir nicht erschlossen; Ratzinger selbst verwendet diesen Begriff in seinem „Jesus“-Buch für das Gottesverhältnis Jesu zum Vater, also biblisch-hermeneutisch bzw. christologisch. Was Ganzheit und Wahrheit (etwa im Blick auf Wahrheitstheorien) bedeuten, hat S. nicht explizit behandelt. Ferner ist die Auswahl der exemplarischen Gewährsleute durchaus sinnvoll, aber etwas eng gefasst, wie S. selbst anmerkt (249 u. Anm. 1 ebd.). Was ist mit Söhngen, Peterson, de Lubac, Grillmeier? Worin bestehen Nähe und Distanz zu Rahner oder Balthasar (die S. behauptet, aber nicht belegt [vgl. 19, 108, 130] und für gut benachbart sieht [vgl. 226–227])? Das sind einige Fragen, die angesichts dieser grundgelehrten und soliden Arbeit etwas ungeduldig klingen mögen, aber auch – aufgeworfen durch deren Lektüre! – anzeigen, wie sehr Ratzinger zwar von exemplarischen Meistern geprägt bleibt, aber letztlich völlig eigene Wege geht.

P. HOFMANN

BICKELHAUPT, JÖRG, *Taufe, Glaube, Geist*. Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion (Arbeiten zur systematischen Theologie; Band 8). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015. 775 S., ISBN 978–3–374–04108–4.

Die vorliegende Arbeit wurde 2014 als Dissertation der Evangelisch-Theologischen Fakultät Heidelberg vorgelegt und angenommen. Ihr Anspruch und ihr Umfang gehen freilich weit über die üblichen Maße von Doktorarbeiten hinaus. Das Spektrum der bearbeiteten Teilthemen ist umfassend, die ausgewerteten Quellen und die auf sie bezogenen Werke der Sekundärliteratur sind kaum überschaubar. Und doch fällt das vom Verf. (= B.) Vorgelegte nicht ins Beliebigste auseinander. Alle Ausführungen gelten dem einen Thema Taufe, das sich freilich in viele Facetten hinein entfaltet. Die Leitperspektive für die Erörterungen ist eine aktuell innerreformatorisch-ökumenische. Sie kommt in der Frage zum Zuge, ob und wie eine wechselseitige Taufanerkennung zwischen den im engeren oder weiteren Sinn aus der Reformation des 16. Jhdts. hervorgegangenen Kirchen möglich ist. B. gibt auf diese Frage eine höchst differenzierte Antwort, indem er einerseits alle denkbaren exegetischen, historischen und systematischen Motive, die schließlich in sie einfließen, beleuchtet und sich andererseits der „Magdeburger Taufklärung“ (2007) anschließt. Diese ökumenische Übereinkunft bedeutet für die Unterzeichnerkirchen, dass sie gemeinsam vertreten, dass die im Glauben erbetene und empfangene Taufe in die eine

Kirche Jesu Christi einfügt. Da diese Kirche ihre Einheit aufgrund der Spaltungen nur gebrochen darstellt, zieht die wechselseitige Taufanerkennung gleichzeitig die Verpflichtung nach sich, sich ernsthaft um eine Vertiefung der sichtbaren Einheit der Kirchen zu bemühen. Nicht zuletzt mit Blick auf eine evangeliumsgemäße Theologie und Liturgie der Taufe unterscheiden sich freilich bisher die verschiedenen reformatorischen Kirchen, zu denen lutherische, reformierte, pfingstlerische und baptistische Gemeinschaften zählen, seit langem und bis heute, und so will die vorliegende Arbeit als ein Anstoß zu einem neuen ökumenischen Bemühen verstanden werden.

Im Titel der Arbeit stehen drei Begriffe nebeneinander: Taufe, Glaube, Geist. Dass im gläubigen Empfang der Taufe Gottes Geist mitgeteilt wird und damit dann auch eine Gliedschaft in der Kirche begründet wird, kommt in den Ausführungen immer wieder zur Sprache. Gleichwohl richtet sich die Aufmerksamkeit des Autors erheblich stärker auf die Frage, in welcher Weise der Glaube auf die Taufe bezogen ist, als auf die andere Frage, inwiefern in der im Glauben empfangenen Taufe die Mitteilung des Geistes geschieht. Sofern sich die Beziehung des Glaubens zur Taufe in unterschiedlicher Weise darstellen kann, ergeben sich auch unterschiedliche Taufkonzepte. Viele Kirchen praktizieren die Kinder- oder gar Säuglingstaufe, andere kennen grundsätzlich nur die Taufe von Menschen, die schon einen lebendigen Glauben bekennen und ihn aufgrund persönlicher und mündiger Entscheidung im Empfang der Taufe besiegeln. Unterschiedlich akzentuierte Taufkonzepte werden bis heute in den Kirchen der Reformation vertreten. Daraus entsteht, da es in ökumenischer Perspektive ein vielförmiges Streben nach einer deutlicher erfahrbaren Einheit der Kirchen gibt, die Frage, ob und wie sie tauftheologisch und -liturgisch aufeinander zuwachsen könnten.

Die Taufe, empfangen im Glauben, ist in herausgehobener Weise ein Ereignis, in dem und durch das der Mensch mit dem Leben begabt wird, das Gott ihm zgedacht hat und das seine Quelle im Leben und Wirken Jesu Christi hat. So ist es verständlich, dass sie in der Kirche seit ihren Anfängen immer wieder neu betrachtet und durchdacht wurde. In unübersehbar zahlreichen theologischen und liturgischen Texten hat dieses Bemühen seinen Niederschlag gefunden. Der Verf. der vorliegenden Studie hat einen Gang durch die Geschichte unternommen und diese Texte aufgespürt und ausgelegt. Der Leser kann nur beeindruckt sein von der Fülle der Beobachtungen und Deutungen, die ihm nun hier vorgestellt werden.

In fünf umfangreichen Kapiteln wird dem Leser dargeboten, was es an tauftheologischen Themen gibt. Das erste Kapitel – „Die Quellentexte“ (37–149) – lenkt den Blick des Lesers auf die neueren tauftheologischen Dialoge reformatorischer Kirchen und die Dokumente, in denen ihre Ergebnisse ihren Ausdruck gefunden haben. So wird – beispielsweise – auf die Dialoge des Reformierten Weltbundes mit Pfingstkirchen, der Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa mit der Baptistischen Föderation, Lutherischer Kirchen mit den Mennoniten verwiesen. In immer neuen Variationen begegnet man beim Lesen dieser Berichte den Fragen, zu deren Beantwortung sich B. mit seiner Studie aufgemacht hat. Es geht im Wesentlichen stets um die Frage, in welcher Weise der persönliche Glaube auf den rechten Empfang der Taufe bezogen ist. Der Verf. hat diese Erörterungen an den Anfang seiner Studie gestellt, weil er so den Horizont erkennbar werden lassen möchte, auf den hin er seine ausgiebigen Untersuchungen letztlich ausgerichtet hat.

Im zweiten Kapitel – „Taufe, Glaube, Geist im Neuen Testament – eine biblisch-theologische Grundlegung“ (151–206) – lässt B. erkennen, wie die christliche Taufe im entstehenden Christentum verstanden wurde. Zu den Anknüpfungspunkten gehörte die Johannaufgabe, die ja auch Jesus empfangen hat. In der Urgemeinde wurde die Taufe als Missionstaufe verstanden. Sie erfolgte, nachdem das Evangelium von Jesus verkündet und im Glauben angenommen worden war. Das lassen sowohl die Evangelien als auch die paulinischen Briefe erkennen.

Das dritte Kapitel – „Taufe, Glaube, Geist in der vorreformatorischen Kirchen- und Theologiegeschichte“ (207–331) – nimmt den Leser mit auf eine lange Reise durch eine ein- und einhalbtausendjährige Geschichte, in der das Christentum sich in der Kultur des römischen Reiches und dann des mittelalterlichen Abendlandes einwurzelte. Alle großen Themen der Theologie und der kirchlichen Praxis werden erörtert. Diese Epoche

hat bedeutende Theologen hervorgebracht, die zu den kirchlichen Weichenstellungen beitragen. Theologen wie Tertullian und Augustinus übten auf die frühe Kirche einen großen Einfluss aus. Ihre Erkenntnisse auf den Feldern der Sündentheologie, der Gnaden-theologie, der Tauftheologie, des Glaubensverständnisses, der Kirchenkonzeption hinterließen starke Spuren. B. geht ausdrücklich der Frage nach, wann und warum in der frühen Kirche die Praxis der Kindertaufe allmählich für möglich gehalten wurde (209–219). Er referiert dazu ausgiebig die aktuelle Diskussion, in der immer wieder auch erörtert wird, ob und wie die neutestamentlichen Erwähnung der „Häuser“ die Taufe aller Generationen einschließt. Die frühesten Zeugnisse für die Praxis der Kindertaufe gehen auf das ausgehende 2. Jhdt. zurück. Deutlichere Entfaltungen stammen dann im 3. Jhdt. von Tertullian (*De baptismo*) und von Cyprian und Origenes. Aber es sollte noch eine längere Zeit verstreichen, bis die Taufe von Kindern zur Regelpraxis wurde.

Im Mittelalter vermochten Theologen wie Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel neue Akzente auch im theologischen Verständnis von Sünde und Gnade, von Glaube und Taufe, von Kirche und Welt zu setzen. In der Folge bahnte sich dann Neues an: In der spätmittelalterlichen Philosophie und dann auch Theologie wuchs die Einsicht in die Bedeutung jeder einzelnen Person, ihrer Freiheit und Verantwortung. Das hatte Konsequenzen für die Bestimmung des Stellenwertes des persönlichen Glaubens. Daran konnten die reformatorischen Theologen, ja Kirchen in der folgenden Zeit anknüpfen.

Die Tauftheologie war ein bedeutendes Teilthema der theologischen Konzepte, die die Reformatoren im 16. Jhdt. entfaltet haben – Martin Luther, Huldrych Zwingli, Johannes Calvin, dann aber auch Balthasar Hubmaier, der für die reformatorischen Täuferbewegungen steht, und Kaspar Schwenckfeld, der ein Repräsentant eines reformatorischen Spiritualismus war. Ihnen allen lag daran, die Bedeutung des Glaubens im Umkreis der Taufe stark herauszustellen, wie der Autor im vierten Kap. darlegt: „Taufe, Glaube, Geist in den Reformationen des 16. Jahrhunderts“ (333–484). Auch darin kamen sie weitgehend überein, dass sie diese Themen von der Rechtfertigungstheologie her angingen und dabei betonten, dass der nicht getaufte und nicht zum Glauben gelangte Mensch unter der Macht der Sünde steht.

Schließlich nimmt der Verf. seine Leser mit, einige repräsentative reformatorische Theologen der Neuzeit auf ihre Tauf- und Glaubentheologie hin zu befragen. Friedrich Schleiermacher kommt dabei zur Sprache, sodann aus dem 20. Jhdt. Wolfhart Pannenberg und Karl Barth, – um nur einige Namen zu nennen. Dies alles liegt vor im fünften Kap. „Taufe, Glaube, Geist – eine systematisch-theologische Reflexion“ (485–630). Immer noch geht es dabei um die Frage, wie sich Glaube und Taufe zueinander verhalten und was durch den Glauben und die Taufe in das Leben des Einzelnen getragen wird. In einige zusammenfassende Erörterungen und abschließende Anmerkungen mündet schließlich der lange Weg ein, den der Leser an der Hand des Autors gegangen ist.

Die vorliegende Arbeit lässt erkennen, dass die Fragen, die zwischen den verschiedenen Kirchen zur Erörterung anstehen und mit der Tauftheologie und -liturgie zu tun haben, nicht leicht beantwortet werden können. Es bedarf dazu einiger Geduld und großer Aufmerksamkeit. Aus der Perspektive der katholischen Theologie kann noch angemerkt werden, dass das Motiv der in der Taufe sich ereignenden Eingliederung eines gläubigen Menschen in die Kirche in dieser Arbeit zwar nicht ausfällt, aber doch zu unbetont zur Sprache kommt. Zudem bleibt auch das Motiv der Mitteilung des Geistes, die in der Taufe geschieht, recht unentfaltet.

Sicherlich wird diese Dissertation in den künftigen Dialogen zum Thema Taufe und Glaube eine große Rolle spielen, und dies vor allem darum, weil sie alle einschlägigen Informationen zum Thema ausgiebig und verlässlich darbietet. W. LÖSER SJ

SCHNEIDER, MICHAEL, *Theologie des christlichen Gebets*. Würzburg: Echter 2015. 389 S., ISBN 978–3–429–03840–3.

„An der Not und dem Segen des Gebetes scheiden sich die Geister, gestern wie heute“ (9), auch und gerade unter Theologen. Schneider (= S.), Professor für Dogmatik und

Liturgiewissenschaft an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, zugleich eben dort Spiritual im Priesterseminar, vertritt entschieden einen personalen Ansatz: „Ausgangspunkt unserer Überlegungen wird die anthropologische Basis des betenden Vollzugs sein, wie sie mit dem Geschehen der Inkarnation gegeben ist: Indem das göttliche Wort irdischen Leib annahm, lehrte und erschloß es dem Menschen sein ihm eigenes Gebet – nicht als irgendeine beliebige Handlung, sondern als Grundvollzug des Glaubens, ja des christlichen Daseins überhaupt“ (10). Die Fülle des Stoffs gliedert S. nach dem Vorwort (9–18) in sieben Kapitel (jeweils mit einem Schlussabschnitt „Ertrag“).

I. Problemanzeigen in der Neuzeit (19–45). Nach (1.) einem Rückblick auf Thomas (Gott unveränderlich), begegnen ähnlich knapp (auf ein/zwei Seiten) (2.) Nominalismus (Scotus, Ockham, Luther), (3.) Deismus (Herbert, Locke), (4.) Spinoza, (7.) Hegel, (9.) Marx und (10.) Nietzsche, ausführlicher (5.) Kants Gebetskritik, (6.) Schleiermacher, (8.) Feuerbach. – Ertrag: Ins Zentrum rückt das Bittgebet. „Mit ihm steht und fällt die Frage nach der Vereinbarkeit von göttlicher Vorsehung und menschlicher Freiheit“ (41), in der Spannung von konkreter Bitte und vertrauender Hingabe des Beters (43). Die Anfragen haben zu Vertiefung und neuer Glaubwürdigkeit geführt:

II. Problemanzeigen in der Gegenwart (46–124). S. konzentriert sich auf vier Autoren: (1.) K. Rahner (nur wenige Theologen im letzten Jhd. haben sich „so häufig und intensiv“ mit einer Theologie des Betens beschäftigt“ (49). Mit seiner transzendentalen Methode – „als *reductio in mysterium*“ – zeigt er den Menschen als „auf das unsagbare Geheimnis seines Lebens verwiesen“ (53). Grundlegend gewolltes Geschöpf, darüber hinaus im „übernatürlichen Existenzial“ in die Gnadenordnung der Selbstmitteilung Gottes gerufen. Die Frage, die er selbst dadurch wird, erhält konkrete Antwort in Jesus Christus. (57). Für einen Christen ist Gebet so „keine rein ‚geistliche‘ Einzelübung“, sondern „der Grundvollzug seines irdischen Daseins“ (60), in einer „Mystik“ alltäglichen Lebens vor und mit Gott, als „*contemplativus in actione*“ (70), der, von den Exerzitien geprägt, in jeder Situation dem Sendungs-Willen Gottes begegnet. – (2.) Die Trennung (seit dem 13. Jhd.) von Theologie und Spiritualität, die ihrerseits im 17. Jhd. sich in Ascese und Mystik spaltet (73 f.), will H. U. v. Balthasar heilen. Im Wechsel vom kosmologischen Weg (Antike bis Renaissance) zum anthropologischen (seit Pascal – 77). Statt ontologisch phänomenologisch erarbeitet er eine theologische Ästhetik, die sich zu einer Theodramatik in Gott wie zwischen Gott und Mensch zuspitzt – eine „von der gelebten Nachfolge her rückübersetzte Lehre“ zu einem Lebenskonzept in „Fortschreibung der Ur-Biographie Jesu“ (91). – Bei (3.) R. Schaeffler sind lebenslang jüdische und christliche Tradition im Gespräch, zum Entwurf einer „Sprachlehre“ des Glaubens und der „Sprachhandlung“ [den Sprachhandlungen] des Gebets. Wichtig ist ihm, in kritischer Absetzung von Rahner (103), die konkrete Geschichte. Auch Kant, dessen Postulatenlehre er aufgreift, konkretisiert er in diesem Sinne, „in direkter Nähe zu Hermann Cohen“ (105). Ist Erfahrung an sich schon dialogisch, so gilt das vollends in der von Gott uns erschlossenen Dialogik des Gebets, in der sich (statt Projektion[en]) wirklich Neues, neue Wirklichkeit auftut, etwa in der Sündenvergebung (109). – (4.) Dem polnischen Rabbiner Abraham Joshua Heschel begegnete bei den Berliner Professoren nur die Frage: Wie kann man gut sein? Statt der seinen: Wie heilig? (111): Selbstverwirklichung als Hingabe (112), in konkreter Leiblichkeit des Betens (117). – (5.) „Ertrag“ blickt auf die Folgekapitel voraus, in denen diese Anregungen aufgenommen werden. Nach den Erinnerungen nun also die Darlegungen von S. selbst.

III. Grundlegung des christlichen Gebets (125–189). (1.) Der wahre Beter ist Jesus: „Sohn auf den Vater hin“ (125). In Stellvertretung für die vielen, auch wenn er nicht mit ihnen betet (129). Einlässlich wird das Vaterunser mit den drei Du- und drei Wir-Bitten bedacht. (Durch und durch personal; hat nicht nur das lateinische „malum“ zur [150] Diskussion um ein mögliches Neutrum geführt? Böse [wie liebend] sind einzig Personen!) Darauf die Gebete der Passion: auf den Knien im Ölgarten, dann erhöht am Kreuz. Und schließlich schauend: von Angesicht zu Angesicht, anhand von Benediktus erstem Jesus-Buch. – (2.) „Mystik“ ist „kein genuin christlicher Begriff“, Gebetsforschung ist hier Teilhabe an Jesu Wirklichkeit – als (3.) Erfahrung von Gottes Schweigen: in der Gegenwart des Geistes (der uns zur Nächstenliebe drängt); näher (4.) als in Schrift

und Tradition, weil in unser Herz gesandt (Gal 4,4f.). – Derart begegnen wir (5.) dem „eviterten Christus“ (172), zum Beten (6.) im Heiligen Geist, „aufgenommen in die innergöttliche Gemeinschaft“ (189).

IV. Spezifika christlichen Gebets (190–281). (1.) Liturgie verlangt Achtsamkeit auf das Wort. (191 f. Informationen zur Folge der Liturgie-Sprachen, dann Thesen G. Bachls wider heutige „harmlose Redseligkeit“). – (2.) Inneres Beten (nicht damit Gott verstehe, sondern zur Umkehr des Beters). – (3.) In allen Dingen (segnend wie dankbar, amtlich, im Herzen wie himmlisch). – (4.) Ekklesial; (5.) mit der Hl. Schrift; (6.) stellvertretend (Veronica in Le Forts „Kranz der Engel“). (7.) „Praxis“ (in Teilnahme an der Passion); – (8.) „Irdisch“ (konkret geschichtlich); doch (9.) ehrfürchtig und überindividuell; (10.) liturgisch (in trinitarischen Doxologien). Andererseits (vom Leser nun schon erwartet) in (11.) „sehnsüchtigem Schweigen“ (unter „Verzichterklärung auf alles, was der Einzelne selber herstellen und bewirken möchte“ [246] – und seien es Flügel wie bei Joseph v. Cupertino). Teilhabe an der Ort- und Heimatlosigkeit Jesu (250 f.). Hierher gehören Ängste und Verlorenheiten. 254 (Th. Merton): „Was bin ich? – Nachdem der Herr die Talente verteilt hat, ist er fort im Ausland: (261). „Obgleich es Nacht ist“. Unter der Zeile Juans de la Cruz vermittelt S. uns Erfahrungsschilderungen F. Ulrichs zum „Geben ohne Zählen“ als Antwort auf „Glaubens- und Gebetsnot“ (264). Gott „durchschaut unsere falschen Hilferufe und das selbstverliebte Leiden, das nicht von innen her überwunden sein möchte, sondern sich und den Helfenden genießt“ (267). S. zitiert die berühmte Meditation Wilhelms von Saint-Thierry gegen Jesu Selbst-Anpreisung (Mt 11,25–30) seiner leichten Lasten. – (13) Unter Seufzen und Flehen. Rousseau (271) wollte nicht bitten. Doch es wäre zu wenig, Gebet auf Lob und Dank zu beschränken. Jesus hat anders getan und gelehrt. Und nicht die Beter seufzen, sondern (Röm 8,26) in ihnen der Geist. (Gleichwohl sieht S. ein „echtes Bittgebet erst in Apk 22,17–20 [273], also eschatologisch.) Wir selbst sollten, statt Gebete zu haben, Gebet werden (274). Und dazu ein wichtiger Rat: „Um die wahre Bedeutung des eigenen Lebens zu finden, ist es am besten, auf das zu achten, was wir in den schönen Stunden unseres Lebens bei uns entdecken. [...] wo wir wirklich wir selbst sind, werden wir die wahren Züge unseres Wesens feststellen.“ – (14) Beten in Hoffnung. Eine selbstständige Tugend neben Glaube und Liebe, die wie diese bleibt und in die Ewigkeit reicht. [Thomas: „*Oratio est interpretativa spei.*“] Hoffnung für uns selbst und über uns hinaus für die anderen.

V. Das immerwährende Gebet (282–305). Der Aufforderung (Lk 18,1) lässt sich nur nachkommen, indem das ganze Leben (Origenes) „ein einziges, zusammenhängendes großes Gebet“ wird (mit einem Teil, den man gewöhnlich Gebet nennt, zumindest dreimal täglich). Deutlich wird das bei den Wüstenvätern: (1.) Leben in vier Grundvollzügen: Schriftlesung, daraus den Tag hindurch murmelndes Meditieren; immer wieder, wie schon die Lesung, unterbrochen durch kurzes Gebet; bei ameisensfleißiger Arbeit. – (2.) Herzensreinheit. Die Unablässigkeit wird teils buchstäblich genommen, teils im Sinne regelmäßiger Gebetszeiten. – (3.) Entscheidend ist die rechte Geistesverfassung sehnsüchtiger Liebe, die sich in Stoßgebeten ausdrückt.

VI. Das Stundengebet (306–368). Das Entstehen des Zönobiums führt zu gemeinsamem Beten, für das sich die Psalmen anbieten. „Eine sprachlich exaktere Übersetzung muß von ‚Stundenliturgie‘ sprechen“ (306). – (1.) Wie in der Wüste geht es im Kloster um das immerwährende Gebet. Aus dem Psalmenlesen mit Gebetsantwort wird das Psalmengebet, in regelmäßigem Einhalt der Tageszeiten. – (2.) Inhalte: Der Psalter als inspiriertes Gebetbuch (in dem [Augustinus] Gott sich selbst lobt [322]); sodann Hymnen, Cantica, das Vaterunser. – (3) Heiligung im Schriftwort: S. schlägt diese Liturgie für den „Wortgottesdienst mit Kommunionfeier“ vor (330), zur Heiligung des Tages, im „Einklang mit der Stimme des Herrn“ (336 f.) als des Vollenders der Psalmen. – (4.) Glaubensleben im Licht des Psalters (341: zum Singen bestimmter Texte). Dazu hilft die typologische und christologische Ausdeutung. Die *vox Christi ad Patrem* verbindet sich mit der *vox ecclesiae ad Christum* (350–352), und das Gebet wechselt zwischen Anrede und Lobpreis in der *vox de* (353), nicht ohne Wirkung auf Sprache und Affekte der Beter. – (5.) Fortsetzung im Alltag. An die Adresse des gestressten Lesers (363): „Lies am Morgen in der Schrift (*Lege!*) Nimm das für dich wichtige Wort der Schrift (als Losung) mit in den Tag und erinnere dich immer wieder

daran (*Meditare!*) und suche ‚unablässig‘ im Gebet (*Ora!*) wie auch in der Arbeit des Alltags (*Labora!*) die Gegenwart des Herrn.“ – (6.) Beauftragtes Beten. Wäre an sich die Gemeinde der Ort dieser Liturgie, so sollten jene, die sie, in Gemeinschaft oder allein, vollziehen, sich auch ihres Stellvertreteramtes bewusst sein.

VII. Grunddaten einer Theologie des christlichen Gebetes (369–384). Es ist mehr als ein „Gespräch mit Gott“, weil „wesenhaft getragen von der Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen“ (372 f.). – (1.) Vollzug von Freiheit, göttlicher und menschlicher. [Das „Gott gibt es“ (in *Spe salvi*, 43) wäre zu korrigieren: „Gott ist.“] „Das Dogma von Chalkedon [379 ...] enthält das Mysterium des achten Tages, also der Apokatastasis.“. (2) Gebet als Theologie des Herzens (Geschenk zur Umkehr). – (3.) Anthropologisch und trinitätstheologisch.

Den Anhang bildet eine auf fünf Seiten beschränkte Auswahlbibliographie (bei kompletten Nachweisen in den 686 Fußnoten). – Das Buch hätte ein aufmerksameres Lektorat verdient. Aber nicht bloß für Priester und Ordenschristen, sondern für jeden, der mit „Not und Segen“ des Gebets zu tun hat, liegt hier eine brüderliche Hilfe vor, die uns „nichts schenkt“, oder besser: die sich nichts schenkt und darum uns nichts erspart. Im Deutschen gibt es die Wendung „Ich mag dich leiden“. Ob man nun mag oder nicht: S. warnt davor, das Leiden bloß als Etappe zu nehmen (278). „Vielmehr gilt es, die Sprache des Leidens umzuwandeln in die der Liebe ...“ Er zitiert das Raubein Léon Bloy: „Wenn einer vorgibt, mich zu lieben, sich aber weigert, durch mich zu leiden, so handelt es sich nur um einen Wucherer des Gefühls.“

J. SPLETT

4. Praktische Theologie

KRANEMANN, BENEDIKT / MANDRY, CHRISTOF / MÜLLER, HANS-FRIEDRICH (HGG.), *Religion und Recht* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt; Band 10). Münster: Aschendorff 2014. 240 S., ISBN 978-3-402-15849-4.

Im WS 2010/2011 fand die Ringvorlesung „Religion und Recht“ des Interdisziplinären Forums Religion an der Universität Erfurt statt. Die dort gehaltenen Vorträge (samt einigen anderen Aufsätzen) sind im vorliegenden Band dokumentiert. Das Buch enthält zehn Beiträge, die in drei Gruppen bzw. Teile eingeordnet sind. Im ersten Teil geht es um die rechtlichen Systeme, mit denen Religionsgemeinschaften ihre eigenen Vollzüge und ihre Organisation regeln. Im zweiten Teil finden sich die Beiträge, die das Verhältnis von Religionen und modernen Staaten mit ihren Rechtssystemen betreffen. Im dritten Teil schließlich werden historische Konstellationen von Recht und Religion behandelt.

Der erste Aufsatz stammt von *Myriam Wijlens* (Die Interaktion von Lehre und kirchlichen Rechtsstrukturen in der katholischen Kirche, 13–34). Die Autorin geht von der (allgemein anerkannten) Voraussetzung aus, dass es einen Zusammenhang zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der nachkonziliaren Gesetzgebung gibt. Bei dem Konzil und dann auch beim CIC/1983 geht es um eine Erneuerung der Kirche und zugleich um die Bewahrung der Kontinuität. Leider (so die Autorin) ist es dem Konzil und dann auch dem CIC/1983 nicht gelungen (vgl. 21) das Nebeneinander der beiden Ziele (Erneuerung einerseits, Kontinuität andererseits) in einer neuen Synthese zu verbinden. Vielmehr stellt man die beiden Ziele in einer Art *Juxtaposition* unverbunden nebeneinander. Das öffnet natürlich der Interpretation Tür und Tor. Geben wir der Autorin das Wort, die ihren Beitrag folgendermaßen zusammenfasst. „Dieser Beitrag wollte der Frage nachgehen, wie sich Lehre und kirchliche Rechtsnormen in der katholischen Kirche zueinander verhalten. Vor allem wurde in diesem Beitrag betont, dass Rechtsnormen nicht als Lehre zu werten sind, dass sie aber Lehre zum Ausdruck bringen, oder anders gesagt: Die Lehre bildet die Grundlage für Normen, die der Gemeinschaft helfen, in Übereinstimmung mit ihr zu leben. Diese Sichtweise hat Konsequenzen für die Rechtsinstitutionen“ (33). Was hier etwas kompliziert klingt, hat Wijlens an anderer Stelle (HK 60 [2006] 533–538) recht klar und einfach formuliert. Sie fragt dort: Wie lässt sich Lehre in

Institutionen umsetzen? Diese Frage steht über der gesamten nachkonziliären Gesetzgebung. Sie wurde aber bis heute nicht zufriedenstellend beantwortet. Und deshalb (so die Autorin) bleibt auch die weitere Frage offen, wie man nämlich das Zweite Vatikanische Konzil (in Rechtsnormen bzw. Institutionen) verwirklichen kann.

Michael Germann (= G.) (Evangelisches Kirchenrecht: eine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Recht für kirchliches Handeln, 35–55) geht in einem kapitalen Aufsatz der Grundlagendiskussion in der evangelischen Kirchenrechtswissenschaft nach. Für G. ist das evangelische Rechtsverständnis von der (evangelischen) Sicht des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch aus zu entfalten; das heißt von der evangelischen *Rechtfertigungslehre* aus. Wer über das evangelische Kirchenrecht spricht, muss also die Rechtfertigungslehre zur Sprache bringen.

Was macht diese reformatorische Rechtfertigungslehre mit dem Kirchenrecht? Diese Rechtfertigungslehre „entzaubert“ das Kirchenrecht. Es hat *keine religiöse* Funktion mehr. Vielmehr hat es nur eine äußere Ordnungsfunktion. „In dieser seiner äußeren Ordnungsfunktion hat das Kirchenrecht eine dienende Aufgabe: nämlich die äußeren Voraussetzungen, sozusagen die physischen Bedingungen für den geistlichen Dienst der Kirche, für die Predigt des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente, aufrechtzuerhalten“ (40). Freilich ist diese Ordnungsfunktion in der (evangelischen) Kirche anders als im Staat. Rudolph Sohm (1841–1917) hat diese Andersartigkeit mit Leidenschaft betont. Und die Barmer Synode von 1934 (in der Not des Kirchenkampfes) ist Sohm in dieser (sic!) Hinsicht gefolgt, wenn sie (in ihrer dritten These) die *geistliche Wirklichkeit* der Kirche und des Kirchenrechts betont. „Die [...] Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus [...] gegenwärtig handelt. Sie hat [...] mit ihrer Ordnung [...] zu bezeugen, dass sie allein sein Eigentum ist“ (46).

Was Barmen nur in eine These fassen konnte, wurde nach dem Krieg in großen Grundlagenentwürfen entfaltet. Zu nennen sind hier Karl Barth, Johannes Heckel, Erik Wolf und Hans Adolf Dombois. [Zu Dombois vgl. auch R. Sebott, *Gnadenrecht*. Der Beitrag von Hans Adolf Dombois zur Fundamentalkanonistik, Frankfurt/Main 2009.] – Diese Grundlagenentwürfe werden natürlich auch in jüngster Zeit (trotz einer gewissen „Grundlagenmüdigkeit“ in der evangelischen Kirche) noch weitergeführt. G. will diese Weiterführung mit zwei Schlagworten umschreiben. Das Kirchenrecht sei „eigenständig“ und „eigengeartet“. Diese beiden Attribute beschreiben das Kirchenrecht, indem sie es ins Verhältnis zum säkularen Recht setzen. Das Kirchenrecht ist gegenüber dem säkularen (also vor allem staatlichen) Recht eigenständig. Die Möglichkeit, die kirchlichen Verhältnisse rechtlich zu regeln, ist nicht aus der staatlichen Rechtsgewalt abgeleitet. Das Kirchenrecht ist auch eigengeartet. Das Kirchenrecht ist Funktion der Kirche in ihrer geistlichen Wirklichkeit als Leib Christi. – In diesem Zusammenhang kommt G. auch auf das „*ius divinum*“ zu sprechen. Unser Autor sieht darin das Unverfügbare in der Kirche (z. B. die Schrift und die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche). „Das Unverfügbare darf auch im evangelischen Kirchenrecht ‚*ius divinum*‘ heißen, solange dabei nicht vergessen wird, dass auch die Erkenntnis eines ‚*ius divinum*‘ menschliche Erkenntnis ist und die hermeneutische Bedingtheit menschlicher Erkenntnis nicht abstreifen kann“ (52). Für einen protestantischen Autor sind das neue Töne – dies um so mehr, als selbst in der katholischen Kirche die Kritik am „*ius divinum*“ nicht verstummen will.

Der Rez. hat die beiden ersten Artikel, welche sich um die Fundamentalkanonistik drehen, etwas ausführlicher behandelt. Notgedrungen muss er die anderen acht Vorlesungen etwas kürzer präsentieren. Die Ausführungen von Jonah Sievers (Jüdisches Recht. Eine Einführung in seine wichtigsten Quellen und seine praktische Anwendung, 57–71) gliedern sich in vier Teile. Zunächst geht es um die Begrifflichkeiten, um den Umfang und um die Hierarchie der jüdischen Rechtsquellen (1). In einem zweiten Teil geht es um das Verhältnis von jüdischem Recht zum jeweiligen Landesrecht (2). Im dritten Teil geht es darum, wie das jüdische Recht in verschiedenen Strömungen des Judentums angewendet wird (3). Im vierten Teil schließlich geht es um die (mehr konkrete) Frage, welcher Status der Frau innerhalb des jüdischen Rechts zukommt (4). – Für eine Rechtstheologie ist vor allem der erste Teil von Belang. Das jüdische Recht wird normalerweise unter dem Begriff „Halacha“ verhandelt. Halacha ist abgeleitet vom hebräischen Verb „halach“ (=

gehen). „Der eigentliche, übergeordnete Begriff für jüdisches Recht, so wie wir ihn häufig gebrauchen [...] ist eben Halacha“ (57 f.).

Jüdisches Recht (also Halacha) ist kein Recht eines Landes, es ist das Recht eines Volkes oder einer Religionsgemeinschaft, eines Volkes mit einer speziellen Religion. Es umfasst alle Bereiche des menschlichen Lebens. Was sind die Quellen des jüdischen Rechts und wie sind sie hierarchisiert? An oberster Stelle steht die *Torah*. Sie ist die Grundnorm. Die *Propheten* und die *Schriften* sind der *Torah* nachgeordnet. – Vielleicht sollte man dem noch hinzufügen, dass das jüdische Recht sehr vielschichtig ist und wenig systematisiert. „Man kann nicht einfach auf einen Codex verweisen und daraus eine Antwort ableiten“ (71).

In einem sehr umsichtigen und ausgewogenen Artikel (Religiöse Symbole in Staat und Gesellschaft, 75–105) geht *Hermann-Josef Blanke* auf religiöse Symbole ein. Der Beitrag ist so dicht und komprimiert, dass man ihn kaum verkürzt wiedergeben kann. – Die Proteste gegen die in der dänischen Zeitung „Jyllands-Posten“ im September 2005 veröffentlichten Mohammed-Karikaturen haben deutlich gemacht, welche Wirkung von Symbolen ausgehen kann, und zwar gerade dort, wo es um religiöse Überzeugungen geht. Ähnliches lässt sich über die öffentliche Debatte um das Kreuz bzw. Kruzifix sagen. In Deutschland ist hierüber bereits im Jahr 1995 anlässlich eines Urteils des Bundesverfassungsgerichts ein Streit entbrannt, nachdem die Karlsruher Richter das „Lernen unter dem Kreuz“, das sie in seinem christlichen Symbolgehalt deuteten, wegen seiner Unausweichlichkeit als einen Verstoß gegen die Religions- und Glaubensfreiheit der Schüler einer bayerischen staatlichen Pflichtschule beurteilt hatten. Der Staat muss in solchen Fällen die positive Religionsfreiheit (das Recht zu glauben) mit der negativen Religionsfreiheit (das Recht, nicht glauben zu müssen) in eine praktische Konkordanz bringen. „Religionsfreiheit ist unter den Bedingungen der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates notwendig ein säkulares Rahmenrecht“ (105). Innerhalb dieses Rahmens müssen (im Wege des schonenden Ausgleichs) *Kompromisse* gesucht und gefunden werden.

Mathias Rohe (Muslimische Grundhaltungen zum säkularen demokratischen Rechtsstaat in Europa, 105–122) geht der Frage nach, wie sich Muslime zur Demokratie (in Europa) verhalten. Antwort: „Das gegenwärtige Spektrum muslimischer Haltungen zur Demokratie reicht von völliger Ablehnung bis hin zu der Aussage, dass der Islam in der Gegenwart die Demokratie geradezu fordere“ (109). Diese globale Antwort muss natürlich noch etwas entfaltet werden. Rohe zählt fünf verschiedene Grundhaltungen auf, welche die Muslime in Europa zum Rechtsstaat einnehmen:

1. Die bei weitem größte Gruppe von Muslimen in Deutschland bilden Menschen, die sich in die Rahmenbedingungen des demokratischen Rechtsstaats problemlos einfügen.

2. Vor allem in jüngerer Zeit haben sich muslimische Einzelpersonen (Rohe nennt Ayaan Hirsi Ali in den Niederlanden und Necla Kelek in Deutschland) zu Wort gemeldet, die eine äußerst islam-kritische Grundhaltung pflegen.

3. Als Pendant zu solchen generellen Ablehnungshaltungen finden sich islamistische Ansätze mit aggressiver Ablehnung der Umgebungsgesellschaft und ihrer Werte. Rohe nennt Gruppierungen wie *Khilafet Devleti*, *Hizb al-Tahrir* oder *Murabitun*.

4. Deutlich vom islamistischen Extremismus abgegrenzt, agieren Vertreter einer traditionellen Haltung. Insbesondere in vielen Moscheevereinen dominiert eine ganz deutlich gegen Gewalt und auf Verständigung mit der (europäischen) Mehrheitsgesellschaft hin ausgerichtete Einstellung.

5. Zuletzt seien noch die Verfechter eines Euro-Islam genannt. Muslime sollen danach die herrschende Rechtsordnung, in der sie leben, als ihre eigene verstehen und ihren Beitrag zu deren gedeihlicher Weiterentwicklung leisten. Zu dieser Gruppe wird man in Deutschland auch jene Wissenschaftler rechnen müssen, die sich vor allem der Ausbildung islamischer Religionslehrer widmen.

Die Vielfalt der (eben aufgezählten) Modelle islamischer Haltungen in Europa macht deutlich, wie verfehlt es wäre, „den Islam“ generell in einen Gegensatz zu den (rechtlichen) Grundlagen europäischer Staaten zu stellen. Zugleich sollte deutlich geworden sein, dass gute Muslime durchaus zugleich gute Deutsche (und Europäer) sein können.

Arno Scherzberg handelt über die „Religionsfreiheit in der Türkischen Republik“ (123–136). Diese Freiheit ist durch drei Bestimmungen in der türkischen Verfassung

gewährleistet (vgl. 130): 1. Die Republik Türkei ist ein demokratischer, laizistischer und sozialer Rechtsstaat. 2. Jedermann genießt die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung und Überzeugung. 3. Diese Freiheit umfasst auch die negative Religionsfreiheit, also die Freiheit, keine Religion haben zu müssen.

Leider erfährt diese Religionsfreiheit in der Praxis gewisse Einschränkungen. Scherzberg benennt vier Problempunkte: 1. Das staatliche Präsidium für religiöse Angelegenheiten (*Diyanet*) vertritt nur die Sunniten. Die Schiiten, die Aleviten und die nicht-islamischen Religionsgemeinschaften haben keine staatliche Vertretung und sind deshalb nur Bürger „zweiter Klasse“. 2. Die Aleviten beklagen die Beschränkung der Zuständigkeit des (eben genannten) Präsidiums auf Sunniten. Insbesondere erfahren die Aleviten für den Bau ihrer Gebetshäuser (anders als die Sunniten) keine finanzielle Unterstützung durch Diyanet. 3. Diskriminiert sind auch die nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften. Das gilt etwa für die katholische Kirche und das orthodoxe Patriarchat. Dessen Führer wird selbst die Nutzung seines kanonischen Titels („Ökumenischer Patriarch“) verweigert. In den Jahren nach 1970 kam es zur Beschlagnahme von weiten Teilen des Kirchenvermögens. Noch immer hält der türkische Staat das orthodoxe Priesterseminar in Chalki geschlossen. 4. Auch ist die Gewährleistung der negativen Religionsfreiheit durch kleinliche Regelungen gefährdet. – Scherzberg fasst seinen Artikel folgendermaßen zusammen: „Im Ergebnis sind [...] weitere Schritte in Richtung auf eine Modernisierung der Türkei auch im Hinblick auf die Verwirklichung der Religionsfreiheit unabdingbar“ (135).

In einem weit ausholenden Referat schreibt *Antje Linkenbach* über „Religion, Säkularisierung und Rechtspluralismus im modernen Indien“ (137–162). Indien wurde am 15. August 1947 unabhängig; erster Premierminister wurde Jawaharlal Nehru. Der Preis für die Freiheit war die Teilung des Landes in einen Staat mit hinduistischer Mehrheit (die Republik Indien) und einen separaten islamischen Staat (Pakistan; zunächst inklusive des heutigen Bangladesh). – Am Beispiel der Religionsfreiheit behandelt Linkenbach das Verhältnis von Staat und Religion in der indischen Verfassung. Diese Verfassung wurde am 26. November 1949 angenommen und trat am 26. Januar 1950 in Kraft. Sie konstituierte Indien als eine souveräne demokratische Republik. Die Präambel garantiert Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit für alle Bürger. Teil III der Verfassung enthält grundrechtliche Gewährleistungen, zu denen auch die *Religionsfreiheit* gehört. Die Garantie dieser Freiheit ist freilich nicht absolut. Die Religionsfreiheit wird eingeschränkt zu Gunsten der öffentlichen Ordnung, der Moral, der Gesundheit und anderer Bestimmungen des Grundrechtstextes. Als Verstöße gegen öffentliche Ordnung, Moral und Gesundheit gelten beispielsweise die Witwenverbrennung und die sogenannte Devadasis (eine Tradition, in der Mädchen – gegen ihren Willen – einem Tempel geweiht werden).

Neben der Verfassung gibt es in Indien noch das sogenannte Personenstandsrecht (*personal law*), das der Verfassung teilweise widerspricht. Hier liegt ein Konfliktpotenzial. Linkenbach beschreibt dies so: „Zusammenfassend lässt sich zu der rechtspluralen Situation in Indien folgendes sagen. Eine zu starke Fokussierung auf das staatliche Recht erzeugt ein verzerrtes Bild der Rechtslandschaft in Indien. Wir müssen vielmehr anerkennen, dass es dort neben dem staatlichen Recht eine Vielfalt verschiedener zum Teil moderner, zum Teil ‚traditioneller‘ Rechtsautoritäten gibt, die als Hybridformen oder in Kooperation mit bzw. auch in Opposition zu dem staatlichen Recht operieren“ (159).

Die letzten drei Beiträge des vorliegenden Buches kann der Rez. aus Platzmangel nicht mehr referieren. Sie sollen aber zumindest noch genannt werden. *Wolfgang Spickermann* handelt über „Kultplätze auf privatem Grund in den beiden Germanien“ (167–196); *Klaus-Bernward Springer* über „Un-glaubliches Recht? Der Prozess gegen Meister Eckhart“ (197–222); und *Hans-Friedrich Müller* über „Juden in juristischen Berufen“ (223–238). Ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (239 f.) schließt dieses sehr nützliche Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen.

R. SEBOTT SJ

BOGDAN, HENRIK / SNOEK, JAN A. M. (HGG.), *Handbook of Freemasonry* (Brill Handbooks on Contemporary Religion; vol. 8). Leiden/Boston: Brill 2014. 669 S., ISBN 978-90-04-21833-8.

SCHMIDT, ALFRED, *Entstehungsgeschichte der humanitären Freimaurerei*. Deistische Wurzeln und Aspekte. Herausgegeben von Klaus-Jürgen Grün und Thomas Forwe. Leipzig: Salier 2014. 195 S., ISBN 978-3-943539-40-0.

„With roots going back to the medieval guilds of stonemasons, Freemasonry is the oldest initiatory society in the West not dependant on a religious institution“ (1). Um diese Gemeinschaft der Freimaurer zu erforschen, haben sich 27 Wissenschaftler zusammengetan und das vorliegende Handbuch erstellt (vgl. List of Contributors, XIV–XX). Wie viel Mühe damit verbunden war, lässt sich nur erahnen, wenn man das Werk selbst in die Hand nimmt und liest. Die Beiträge sind in die folgenden fünf Teile gegliedert: I. Historical Perspectives (11–135), II. Freemasonry and Religion (137–318), III. Ritual, Organisation, and Diffusion (319–404), IV. Freemasonry, Society, and Politics (405–494), V. Freemasonry and Culture (495–623). Kaum ein Leser wird alle Aufsätze der Reihe nach lesen; so hat auch der Rez. sich die Freiheit genommen, einige wenige Beiträge auszuwählen.

Jan A. M. Snoek and Henrik Bogdan (The History of Freemasonry: An Overview, 13–32) geben einen ersten Einblick in die Geschichte der Freimaurerei. „Freemasonry has no founder oder founding date. It developed slowly towards the point where we, now, recognize it as such, and developed onwards ever since“ (13). Diese Behauptung erinnert an die folgende, viel zitierte Aussage Gotthold Ephraim Lessings (Lessing war selbst Freimaurer): „Die Freimaurerei ist nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches, sondern etwas Notwendiges, das im Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft begründet ist. Folglich muß man auch durch eigenes Nachdenken ebensowohl darauf verfallen können, als man durch Anleitung darauf geführt wird“ (hier zitiert nach Gerhard Grossmann, Freimaurerei – Geschichte und Inhalt, in: Alfred Schmidt/Heinz Thoma (Hgg.), Der unvollendete Bau. Beiträge zur Freimaurerei. Frankfurt am Main 1992, 114). Bisweilen gebrauchte Lessing auch die Kurzformel: „Freimaurerei war immer“.

Der als Freimaurerei bezeichnete Männerbund entstand im England des 17. Jhdts. Dort begannen damals die Gilden und Innungen der Bauhandwerker, neben Berufsangehörigen auch Berufsfremde aufzunehmen, also solche, die das eigentliche Handwerk gar nicht erlernt hatten. Die eigentlichen Handwerker nannte man „operative“ Maurer; diejenigen, die das Handwerk nicht erlernt hatten, nannte man „spekulative“ oder „freie“ (also: zunftfreie) Maurer (auf Englisch: freemasons). Schon gegen Ende des 17. Jhdts. hatten einige Bauhütten unter ihren Mitgliedern mehr spekulative als operative Maurer. Unter den spekulativen Maurern waren die meisten Selbstständige, Freiberufler, Gelehrte. In der Mehrzahl waren das Männer mit Neigung zu den Naturwissenschaften, die sich von der Geselligkeit, von dem herrschenden philosophischen Ton und von dem ganzen Drum und Dran der Bauhütten angezogen fühlten. Das Treffen der Mitglieder in einer rituell regelten Geselligkeit (man denke etwa an die „Zauberflöte“ von Mozart, der selbst Freimaurer war) geschah in den Bauhütten, die man auch Logen (vom englischen Wort „lodge“ = Hütte, Bauhütte) nannte.

Am 24. Juni 1717 gründeten fünf Londoner Bauhütten (Logen) eine Großloge. Dieser wuchs die Aufgabe zu, für die Einheitlichkeit der (rituell regelten) „Arbeit“ zu sorgen. Die Großloge garantierte (und garantiert) also die Einheitlichkeit der Riten und Zeremonien. Mit der Gründung der ersten Großloge trat die Freimaurerei in das helle Licht der Geschichte.

Andrew Prescott (The Old Charges, 33–49) beschreibt die sog. „Alten Pflichten“. Diese waren in den Konstitutionen zusammengefasst, welche James Anderson 1823 erstellt hatte und welche das freimaurerische Grundgesetz (in formaler Hinsicht vergleichbar dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland) erfasste. Die „Alten Pflichten“ gelten noch heute. Das Buch der Konstitutionen gliedert sich in die folgenden sechs Teile: I. Von Gott und der Religion. II. Von der bürgerlichen Obrigkeit, der höchsten und untergeordneten. III. Von den Logen. IV. Von den Meistern, Aufsehern, Zunftgenossen

und Lehrlingen. V. Von dem Verhalten der Zunft bei der Arbeit. VI. Vom Betragen (innerhalb und außerhalb der Loge).

Der Inhalt des Konstitutionenbuches kann hier nicht einmal in groben Umrissen dargestellt werden; eingegangen werden soll aber auf das I. Hauptstück (Von Gott und der Religion), weil dieses in den letzten Jahrzehnten immer wieder diskutiert wurde (vgl. den Beitrag von Snoek und Bogdan: 28 f.). Das I. Hauptstück sei hier in seiner ganzen Länge zitiert: „Der Maurer ist durch seinen Beruf verbunden, dem Sittengesetz zu gehorchen, und wenn er seine Kunst recht versteht, wird er weder ein dummer Gottesleugner noch ein Wüstling ohne Religion sein. Aber obgleich in alten Zeiten die Maurer verpflichtet waren, in jedem Lande von der jeweiligen Religion des Landes oder der Nation zu sein, so hält man doch jetzt für ratsam, sie bloß zu der Religion zu verpflichten, in welcher alle Menschen übereinstimmen und jedem seine besondere Meinung zu lassen, das heißt, sie sollen gute und wahrhafte Männer sein, Männer von Ehre und Rechtschaffenheit, durch was für Sekten und Glaubensmeinungen sie auch sonst sich unterscheiden mögen. Hierdurch wird die Maurerei ein Mittelpunkt der Vereinigung und ein Mittel, treue Freundschaft unter Personen zu stiften, welche sonst in ständiger Entfernung voneinander hätten bleiben müssen.“ (Hier zitiert nach: Eugen Lennhoff/Oskar Posner/Dieter A. Binder [Hgg.], Internationales Freimaurerlexikon. München, 5. Aufl. 2006, 19.)

Die im I. Hauptstück dargelegte Position von Anderson wird heute oft diskutiert unter der Überschrift und Fragestellung, ob die Freimaurerei eine Art Religion oder Weltanschauung sei. Eine schlüssige Antwort kann nur schwer gegeben werden, weil die Grundtexte der Freimaurerei nicht eindeutig sind. Der Rez. hat sich in der Bewertung dieser Frage der Meinung des Frankfurter Philosophen (und Freimaurers) Alfred Schmidt angeschlossen, für den der *Deismus* eine Quelle der freimaurerischen Religiosität ist. (Vgl. A. Schmidt, Die Religionsphilosophie des Zeitalters der Aufklärung als Quelle freimaurerischer Religiosität, in: Schmidt/Thoma [Hgg.], Der unvollendete Bau [s. o.] 50–67.)

José A. Ferrer Benimeli (Freemasonry and the Catholic Church, 139–154) beschreibt das spannungsvolle Verhältnis der Freimaurerei zur katholischen Kirche. Im Jahr 1717 wurde die moderne Freimaurerei gegründet, aber bereits am 28. April 1738 traf sie die erste Verurteilung durch die katholische Kirche, und zwar durch die Bulle „In eminenti“. In der Zeit von 1738 bis 1917 (in diesem Jahr erschien der erste CIC) hat es ein gutes Dutzend päpstlicher Verurteilungen der Freimaurerei gegeben. Die letzte enthält der CIC/1917; dort bestimmt der can. 2335 Folgendes: „Nomen dantes sectae massonicae aliisve eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimis civiles potestates machinantur, contrahunt ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam.“

Im CIC/1983 werden die Freimaurer nicht mehr erwähnt. Damit ist gemäß can. 6 § 1 nn. 1 u. 3 des jetzigen CIC der im früheren CIC (can. 2335) enthaltene Kirchenbann aufgehoben. Bestehen bleibt das Verbot (Vorsicht: Verbot und Strafanordnung liegen auf verschiedenen Ebenen! Für die Freimaurerei vgl. in dieser Hinsicht R. Sebott, Das kirchliche Strafrecht, Frankfurt am Main 1992, 180–183) der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980, wonach im Gebiet der Deutschen Bischofskonferenz niemand zugleich Katholik und Freimaurer sein kann. Ja, dieses Verbot wurde am 26. November 1983 durch die (römische) Glaubenskongregation auf die ganze Welt ausgedehnt. Vgl. SC pro doctrina fidei, Declaratio de associationibus massonicis (26.11.1983), in: AAS 76 (1984) 300.

Jan A. M. Snoek (Masonic Rituals of Initiation, 321–327) geht auf den Initiationsritus bei den Freimaurern ein. Die Aufnahme in die Loge zeigt in Symbolik und Ritual unverkennbar Anklänge an die Mysterienform. Die Vorbereitung, die dunkle Kammer als Ausgangspunkt, die Symbole der Zeit, des Todes, der geistigen Wiedergeburt, die symbolischen Wanderungen des Suchenden, der Gedanke der Reinheit (symbolisiert durch die kultische Bekleidung mit dem weißen Schurz) weisen starke Analogien zu den klassischen Initiationen der Mysterienkulte auf. Im Laufe der Geschichte kam es in dieser Hinsicht zu manchen Verwirrungen, bis sich dann um 1725 das sog. System der drei Grade durchsetzte. „Around 1725 the trigradal system of Entered Apprentice [Lehrling], Fellow Craft [Geselle] und Master Mason [Meistergrad] developed“ (321). Der Lehrling lebt im ersten Grad der Maurerei. Der Gegenstand seiner Arbeit ist der

raue Stein, das heißt der Mensch vor jeder (moralischen) Bildung. Der Geselle lebt im zweiten Grad der Maurerei. Der Geselle wird auf die Gemeinschaftsarbeit mit anderen verwiesen. Sein Symbol ist der bereits behauene Stein, der sich dem Nachbarn in der Loge anschließt. Der Meister lebt im dritten Grad der Maurerei. In den Mysterien seiner Initiation wird das Sterben des Gottes dargestellt. Dieser wird betrauert, sein Leichnam wird gesucht und gefunden; er wird wiedererweckt. Was in der Symbolhandlung mit Gott geschieht, geschieht im Meistergrad mit dem Menschen, der durch die Treue bis in den Tod der Krone des Lebens teilhaftig wird. „The form into which this ritual developed in the course of the second half of the eighteenth century in France ist absolutely fascinating“ (325).

Jan A. M. Snoek (Freemasonry and Women, 407–421) berührt ein sehr delikates Thema, das vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg heftig diskutiert wird. Nach einleitenden Passagen handelt der Autor über die verschiedenen Adoptionslogen und über die Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg.

Nach dem III. Hauptstück der „Alten Pflichten“ (es handelt von der Ordnung in den Logen) sind Frauen von der Mitgliedschaft in der Freimaurerei ausgeschlossen („keine Leibeigenen, keine Frauenzimmer, keine unsittlichen oder anstößigen Menschen“). Daher wurde auch in den alten Logen bei der Aufnahme die linke Brust des Suchenden entblößt, um zu zeigen, dass er männlichen Geschlechts sei. Obwohl nun Frauen nicht Freimaurer werden können, will die „reguläre“ Freimaurerei nicht misogyn sein. Das beweist zum Beispiel die Überreichung der Frauenhandschuhe bei der Aufnahme, der in allen Logen offizielle Trinkspruch auf die Schwestern, die Schwesternfeste, die Schwesternvereinigungen in vielen Logen und die verschiedenen (geselligen) Veranstaltungen mit Anwesenheit der Frauen.

Weil Frauen von der Mitgliedschaft in der Loge ausgeschlossen sind, bildete sich die sog. Adoptionsmaurerei, in welcher Männer und Frauen gemeinsam arbeiten. Diese Adoptionslogen (der Name kommt daher, dass eine Frauenloge von einer Männerloge „adoptiert“ wird) wurden freilich von den Großlogen, die jeweils für das Ritual zuständig sind, zumeist nicht anerkannt. Jedenfalls hat es in England, dem Stammland der Freimaurerei, niemals Adoptionslogen gegeben. Anders dagegen war die Situation in Frankreich. „As stated above, the *Grand Orient de France* recognised the Adoption lodges in 1774 and gave it a new set of rules, making an Adoption lodge effectively subordinate to a male lodge“ (410).

Der Zweite Weltkrieg bildete – wie auf vielen anderen Gebieten auch – in unserer Frage eine Zäsur. „During the second World War, women in large parts of the world, including Europe and North-America, discovered that they could run their affairs quite well even when their men were at the front“ (416). Neben den (alten) Adoptionslogen bildeten sich jetzt auch reine Frauenlogen, vor allem in Europa, in Kanada, in Mittelamerika und in Afrika. In Deutschland gibt es seit einigen Jahren reine Frauenlogen, die unter der Aufsicht von Frauen-Großlogen arbeiten. Ist damit das Problem „Frauen als Freimaurer“ endgültig erledigt? Der Rez. wagt es zu bezweifeln.

Diese kurze Vorstellung einiger Beiträge des vorliegenden Buches mag genügen. Ein Sachverzeichnis (625–648) und ein Personenregister (649–669) schließen die hervorragende Arbeit ab. Das „Handbook of Freemasonry“ dürfte (vor allem im englischen Sprachraum) für längere Zeit ein Standardwerk bleiben.

Auch im zweiten hier vorzustellenden Buch wird die von Beginn an bestehende Feindschaft zwischen der katholischen Kirche und den Freimaurern thematisiert. In der Zeit von 1738 bis 1917 zählt man ein gutes Dutzend päpstlicher Verurteilungen der Freimaurerei von größerem Gewicht. Zuletzt wurde eine solche im CIC/1917 im can. 2335 ausgesprochen.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) hielt Bischof Mendez Arceo von Cuernavaca (Mexiko) drei Reden, in denen er eine Aussöhnung der katholischen Kirche mit der Freimaurerei anmahnte. Überdies schuf das Konzil mit der Erklärung über die Religionsfreiheit eine Basis, auf der man mit den Freimaurern, die ihrerseits die Toleranz auf ihre Fahnen geschrieben haben, verhandeln konnte.

In vielen Ländern begannen so Gespräche zwischen den Bischofskonferenzen und den Freimaurern. Es war deshalb folgerichtig, dass die Deutsche Bischofskonferenz und

die Vereinigten Großlogen von Deutschland 1974 eine Dialogkommission bildeten, um die Situation in Deutschland zu überprüfen. Da man sich aber nach sechs Jahren nicht einigen konnte, gaben die beiden Gruppen getrennte Erklärungen heraus. Die Erklärung der deutschen Bischöfe gipfelt in der Behauptung: „Die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei ist ausgeschlossen.“

Die Unvereinbarkeit wird durch zwölf Gründe erläutert, die allerdings nicht gesondert genommen werden dürfen und in sich auch von sehr verschiedenem Gewicht sind. Ein wichtiger Punkt wird unter Nr. 7 (Die Ritualhandlungen der Freimaurer) angesprochen. Hier wird diesen unterstellt, die Freimaurerei sei eine Art Religion, und es sei nicht sinnvoll (eher schädlich), wenn der Katholik seinen Glauben zweifach vollziehe: einmal in der katholischen Kirche und andererseits in der Loge.

Hier ist nun der Punkt, an dem explizit auf das vorliegende Buch von Alfred Schmidt (= S.) eingegangen werden soll. S., der (neben Jürgen Habermas und Axel Honneth) zur zweiten Generation der sog. Frankfurter Schule gehörte, trat (vgl. 192) 1978 in die „Loge zur Einigkeit“ (Frankfurt/Main) ein. In den 1990er Jahren war S. Präsident der „Akademie des Alten und Angenommenen Schottischen Ritus von Deutschland“. In vielen Vorträgen, vor allem als sog. Großredner der „Alten Freien und Angenommenen Maurer von Deutschland“ hat S. versucht, die Philosophie der Aufklärung für die Freimaurerforschung fruchtbar zu machen. Die Überlegungen blieben freilich Stückwerk. Einer der beiden Herausgeber (Klaus-Jürgen Grün) schreibt im Vorwort: „Das unvollendet gebliebene Manuskript haben wir im Kreis der Schüler Alfred Schmidts stets ‚Das Deismus-Buch‘ genannt. Wir waren [...] sicher, dass es bald als ein abgeschlossenes Buch veröffentlicht werden würde. Umso erstaunlicher war es für mich, dass ich bei der Sichtung seines freimaurerischen Nachlasses im Winter 2012 auf einige kleinere Publikationen Alfred Schmidts zu Themen aus diesem Buch stieß. Dann aber bemerkte ich, dass das Deismus-Buch als Ganzes vollkommen in Vergessenheit geraten war“ (7 f.). Aus diesem Grund war es sicher sinnvoll, dass die beiden Herausgeber (Grün und Forwe) die Überlegungen S.s einem größeren Publikum zugänglich gemacht haben.

Die Beiträge des vorliegenden Buches kreisen fast alle um die Frage, ob die Freimaurerei eine Religion sei. Dabei wird ausgegangen von einem Religionsbegriff, der eigentlich nur auf den Konfessionalismus abzielt. Die Freimaurerei will keine (christliche) Konfession sein, sondern eine (natürliche) Religion jenseits aller Konfessionen. Sinnvollerweise sollte man hier überhaupt den Begriff „Religion“ vermeiden und nur von „Weltanschauung“ sprechen. Die Freimaurerei wäre somit eine Weltanschauung mit deistischen Wurzeln. Mit dieser Feststellung ist freilich noch nicht viel erreicht, weil die Begriffe „Aufklärung“ und „Deismus“ in sich unbestimmt sind. „In der Literatur über Wesen und Herkunft der Freimaurerei in ihrer heutigen Gestalt gilt es als ausgemacht, dass sie ein Kind des Zeitalters der Aufklärung ist. Sobald jedoch die Autoren in die Diskussion von Detailfragen eintreten, trennen sich ihre Ansichten. Schwierigkeiten der Forschung ergeben sich nicht nur aus der oft unsicheren Quellenlage, die fragwürdige Hypothesen begünstigt, sondern vor allem aus der Problematik eines angemessenen Vorverständnisses von ‚Aufklärung‘ als geistes- und sozialgeschichtlicher Kategorie. Die aufklärerische Begriffswelt entzieht sich Versuchen schon ihrer ursprünglichen Verfechter, ihr Wesen, etwa im Sinn vernünftiger Reflexion, abschlusshaft zu definieren“ (31).

Neben den Arbeiten über die deistischen Wurzeln der Freimaurerei enthält das vorliegende Buch auch rein philosophiegeschichtliche Studien. Hierzu rechne ich z. B. den Aufsatz „Vorstufen des Systems von 1717: Julius Sperber, Michael Maier, Robert Fludd, Bacons Haus Salomonis, Comenius' Kollegium des Lichtes“ (105–122). Schließlich sei auch noch der Aufsatz „Die Alten Pflichten von 1723“ (123–137) genannt. Diese alten Pflichten enthalten das freimaurerische Grundgesetz und gelten noch heute. Ein Literaturverzeichnis (182–189) und ein Curriculum Vitae des Autors (191–195) schließen das interessante Buch ab. Gewünscht hätte ich mir noch ein Personenverzeichnis.

R. SEBOTT SJ

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium?

Zur Nicht-Rezeption kirchlicher Lehraussagen über die Sexualmoral durch die Gläubigen

VON EBERHARD SCHOCKENHOFF

Als Papst Johannes XXIII. bei seiner Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils den alten Grundsatz zitierte, nach dem in der Kirche im Notwendigen Einheit, in Zweifelsfragen Freiheit und in allem die Liebe herrschen soll, durfte er kaum geahnt haben, welche Zerreißproben seiner Kirche auf dem Konzil selbst und in der unmittelbaren nachkonziliaren Zeit bevorstehen sollten.¹ Nach dem frühen Tod des charismatischen Papstes erschien die Zukunft des Konzils ungewiss. Es oblag seinem Nachfolger, Papst Paul VI., es gegen heftige Widerstände aus der Kurie und von Seiten traditionalistischer Kreise erfolgreich zu Ende zu führen. Durch diese kirchenpolitische Leistung wurde Paul VI., der in seinen Gesten zurückhaltender und in seinen Worten bedächtiger als sein Vorgänger wirkte, zu einem der bedeutendsten Päpste der jüngeren Kirchengeschichte. Die Liste seiner Verdienste ist mit dem erfolgreichen Abschluss des Konzils noch nicht zu Ende. Die sichtbarste Veränderung im Leben der Kirche bewirkte die Liturgiereform, die er gegen die hinhaltende Obstruktion starker Kräfte in der Kurie und im Klerus durchsetzte. Weniger Erfolg zeigte hingegen der Versuch einer Kurienreform, den er in der Absicht unternahm, ein effizientes Organ der Kirchenleitung zu schaffen und die Internationalisierung der Kurie voranzutreiben.

Der modernen Gesellschaft gegenüber verhielt sich Paul VI. nicht nur ablehnend defensiv, sondern suchte den geistigen Anschluss an ihre Entwicklungen und Umbrüche, was nicht zuletzt in seiner Hochschätzung der sozialen Kommunikationsmittel und Medien zum Ausdruck kam, in denen er wichtige Foren des gesellschaftlichen Dialogs und des Austausches zwischen Kirche und Welt sah. Will man die Bedeutung seines Pontifikats für die katholische Kirche in einer knappen Formel zusammenfassen, so lautet diese: Er war es, der seiner Kirche dazu verhalf, ihre geistige und kulturelle Abschottung gegenüber der modernen Welt zu überwinden. Von seinem Verständnis für ihre Hoffnungen und Ängste, ihre Entwicklungspotenziale und Gefährdungen her stand er der Moderne innerlich näher als jeder seiner Vorgänger und auch als seine unmittelbaren Nachfolger.

¹ Vgl. Acta et documenta Concilio Oecomenico Vaticano II apparando, Series I (Antepaeparatoria); vol. I, 35. Der Papst verband den Grundsatz *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas* mit dem Hinweis auf den Satz J. H. Newmans, dass Kontroversen die Einheit der Kirche nicht verletzen, sondern ein besseres Verständnis ihres Glaubens fördern können.

Die Tragik des Pontifikats von Papst Paul VI. liegt darin, dass er im Grunde nur einen einzigen schwerwiegenden Fehler beging und sich im Zuge der Vorbereitungen für die Enzyklika *Humanae vitae* einseitig von den Argumenten einer Minoritätengruppe in der von ihm eingesetzten Expertenkommission beeinflussen ließ. Diese Entscheidung hatte fatale, langfristig spürbare Auswirkungen, die die positive Gesamtbilanz seines Wirkens in der öffentlichen Wahrnehmung innerhalb und außerhalb der Kirche bis heute belasten. Diese Folgen einer einsamen Fehlentscheidung, die er selbst als die schwerste seines gesamten Pontifikats empfand und für die er die Anerkennung seines Gewissens einforderte, betrafen nicht nur die Autorität des Lehramtes, sondern das Selbstverständnis der katholischen Kirche insgesamt und das Zusammenwirken von Papst, Bischöfen und Gläubigen in ihr. Die heftigen Reaktionen auf diese Entscheidung zeigten schon kurz nach dem erfolgreichen Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie brüchig das innere Gefüge der katholischen Kirche und wie störungsanfällig das Zusammenwirken der Bezeugungsinstanzen ihres Glaubens (Heilige Schrift, Tradition, kirchliches Lehramt, wissenschaftliche Theologie und Glaubenssinn der Gläubigen) tatsächlich war.² Von vielen Zeitgenossen wurde die Enzyklika, in der Papst Paul VI. das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung bekräftigte und damit alle Hoffnungen auf eine Weiterentwicklung der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral bis auf Weiteres zunichtemachte, als eine Zäsur empfunden, die den Übergang von dem frühlingshaften Erwachen der Kirche auf dem Konzil zu einer „winterlichen“ Kirche (Karl Rahner) markierte. „Selten hat ein päpstliches Lehrschreiben weltweit eine solche Aufmerksamkeit auf sich gezogen und zugleich innerkirchlich eine so kritische und zwiespältige Aufnahme gefunden wie *Humanae vitae*.“³

Bald 50 Jahre nach dem Erscheinen dieser Enzyklika sind ihre direkten und indirekten Auswirkungen noch immer spürbar. Es ist noch nicht lange her, dass jungen Nachwuchswissenschaftlern der Weg auf theologische Lehrstühle versperrt wurde, weil sie die Begründungsdefizite der lehramtlichen Argumentation offen erörterten. Im Vorfeld von Bischofsernennungen dürfte die mutmaßliche Ablehnung dieser Begründung durch einen Kandidaten noch immer das Aus für ihn bedeuten. Doch außerhalb des Bannkreises solcher administrativer Maßnahmen, die den Willen des Lehramtes bekräftigen, die von weiten Kreisen in der Kirche verweigerte Rezeption von *Humanae vitae* mit disziplinären Mitteln zu erzwingen, verhalte die Enzyklika bis heute weithin ungehört. Die freundliche Nichtbeachtung ihrer Lehre, zu der viele Gläubige inzwischen gefunden haben, um ihr Ver-

² Vgl. W. Beinert, Einleitung in die Dogmatik – Theologische Erkenntnislehre in: *Ders.* (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Paderborn [u. a.] 1995, 47–197, besonders 182–184; und W. Kasper, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: *Ders.*, Evangelium und Dogma, herausgegeben von G. Augustin/K. Krämer, Freiburg i. Br. 2015, 432–474, besonders 472 f.

³ G. W. Hunold, Artikel „*Humanae vitae*“, in: LThK 5 (1996) 316–318, hier: 317.

hältnis zur eigenen Kirche nicht weiter zu belasten, ist zwar menschlich sympathisch und im Hinblick auf das Motiv, den inneren Frieden mit der Kirche und ihrem Lehramt zu schließen, durchaus begrüßenswert. Auch kann man *Humanae vitae* das ungewollte Verdienst nicht absprechen, als Katalysator für die Hinwendung der katholischen Moraltheologie zu Konzepten einer autonomen Ethik im Kontext des christlichen Glaubens und für die gewachsene Bereitschaft vieler Gläubiger gedient zu haben, ihrem verantwortlichen Gewissensurteil auch dort zu folgen, wo es von lehramtlichen Vorgaben abweicht.⁴

Dennoch haftet derartigen pastoralen oder kirchenpolitischen Beruhigungsstrategien etwas Unbefriedigendes an, da sie die Gründe nicht offen aussprechen, die einer Rezeption dieser Enzyklika im Glauben der Kirche entgegenstehen. Die folgenden Überlegungen wollen die sachlichen Einwände, die von Medizинern, Kulturanthropologen, Sozialwissenschaftlern und Moraltheologen gegen die naturrechtliche Argumentationsweise der Enzyklika, aber auch gegen ihre spätere personalistische Weiterführung durch Papst Johannes Paul II. nicht nochmals im Einzelnen erörtern, sondern einen anderen Weg einschlagen. Es soll danach gefragt werden, was die verbreitete Nicht-Rezeption der kirchlichen Sexualmoral, die sich exemplarisch in der Ablehnung der Lehre über das Verbot der künstlichen Empfängnisregelung kundtut, für das Selbstverständnis der Kirche bedeutet.⁵ Dazu wird in einem ersten Schritt die Entwicklung der Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen in wichtigen Etappen bis zu ihrer Darlegung durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgestellt. Im Anschluss daran soll erörtert werden, wie die Nicht-Rezeption einer lehramtlichen Äußerung im Glauben und Leben der Kirche zu bewerten ist und welche Hilfestellung die wissenschaftliche Theologie dem Lehramt zur Überwindung der Krise aufzeigen kann, in die es auf dem Gebiet der Sexualethik geraten ist.

⁴ Bereits die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischöfe vom 30. August 1968 räumt dies mit vorsichtigen Worten ein, wenn sie neben billigen und zum Teil sogar böswilligen antikirchlichen Reaktionen auf die Enzyklika einen „heilsamen Läuterungsprozess“ registriert, den sie innerhalb der Kirche ausgelöst habe: „Es bahnen sich neue Formen der Verwirklichung von Autorität und Freiheit in der Kirche an. Das Ganze kann ein wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils sein“ (in: HerKorr 22 [1968] 484–487, hier 485).

⁵ Wer die Tatsache der Nicht-Rezeption der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral bezweifelt, der sei auf die Auswertung der Antworten auf den Fragebogen zur Vorbereitung der Bischofssynode 2014–2015 verwiesen: „Die Lehre der Kirche wird dort, wo sie bekannt ist, meist nur selektiv angenommen. [...] Das katholische Familienbild wirkt auf viele zu idealistisch und lebensfern. Insbesondere die Vorgaben der Kirche zur Sexualmoral und zur Familienplanung, welche nur die natürliche Empfängnisregelung zulässt, sind nur für sehr wenige Paare relevant. [...] Außerhalb der Kirche wird die kirchliche Sexualmoral als reine ‚Verbotsmoral‘ wahrgenommen und in Argumentationsduktus und Sprache als unverständlich und lebensfern bewertet. Die kirchliche Weigerung, homosexuelle Lebenspartnerschaften gesellschaftlich und rechtlich anzuerkennen, wird darüber hinaus als Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer sexuellen Orientierung verstanden.“ (Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2014, 9–12.

1. Die Theorie vom Glaubenssinn in der scholastischen Glaubenstheologie

In der thomanischen Glaubenstheologie meint der Glaubenssinn eine mit dem Glaubenslicht verbundene Unterscheidungsgabe, die zu einem sicheren Urteil in Glaubensdingen und in Fragen der richtigen Lebensführung befähigt. Wie die moralischen Tugenden eine habituelle Ausrichtung des Handelnden auf einen Ausschnitt des Guten bewirken, die ihn verlässlich, sicher und ohne lange Vorüberlegung das sittlich Richtige in diesem Bereich erkennen lässt, so ist den Gläubigen in der eingegossenen Tugend des Glaubens ein verlässlicher religiöser Spürsinn verliehen, der ihre Glaubenszustimmung begleitet und ihnen in den einzelnen Glaubensaussagen die Vertrauenswürdigkeit des sich offenbarenden Gottes zu erkennen gibt.⁶ Die Antwort des Glaubens, durch die der Mensch Gott als erste Wahrheit erfasst, ist von einem inneren Instinkt geleitet, durch den der einladende Gott sich dem ihm antwortenden Menschen als höchstes Gut und letztes Ziel, das heißt als definitive Erfüllung seines Sinnverlangens erschließt.⁷

Der Glaube befähigt nach dieser Deutung nicht nur zu einer intellektuellen Zustimmung zur Glaubenswahrheit; vielmehr ist er eine „lebenstragende Überzeugung“, die das gesamte Leben des Menschen, sein Denken (unter Einschluss seiner rationalen Fähigkeiten) und Wollen, sein Fühlen und Handeln nach dieser Antwort ausrichtet.⁸ Die Glaubensgewissheit ist deshalb nicht rein intellektueller Natur, sondern sie schließt auch die voluntativen und sensitiven Potenziale des menschlichen Geistes ein. Die von einem bloßen Meinen und einem diskursiven Bescheidwissen verschiedene Gewissheit des Glaubens folgt weder aus einem syllogistischen Urteil noch verdankt sie sich einer nur affektiv zugänglichen Evidenz. Die Vernunft, Wille und Sinne umgreifende Gewissheit, die den spezifischen Spürsinn des Glaubens prägt, geht vielmehr aus einer „in der Dynamik des Geistes gründenden rationalen Erkenntnis unreflexiver Art“ hervor, die sich „des Logischen bedient, ohne darin aufzugehen“.⁹

Näherhin folgt das die Gesamtheit menschlicher Vermögen und Kräfte umgreifende Vertrautsein mit dem Glauben, die ihm eigene konnaturale Erkenntnisfähigkeit für alles, was zu ihm gehört oder ihm widerspricht, aus einer dreifachen Besonderheit des Glaubensaktes: aus der Unergründlichkeit seines Gegenstandes, der *prima veritas* Gottes selbst (1), aus dem Umstand, dass er die gesamte Existenz des Menschen auf den sich offenbarenden Gott

⁶ *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 1,4 ad 3; 2,3 ad 2. In II-II 2,9 ad 3 spricht Thomas vom „interior instinctus Dei invitantis“, der ein stärkeres Glaubensmotiv als die äußere Beglaubigung der Offenbarung durch Wunder darstelle. Vgl. *M. Seckler*, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, München 1961, 102–104.

⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-II 2,9 ad 3.

⁸ Vgl. *B. Niederbacher*, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen, Stuttgart 2004, 127–141.

⁹ *M. Seckler*, Artikel „Glaubenssinn“, in: LThK 4 (1960) 945–948, hier: 947.

als sein höchstes Ziel ausrichtet (2) und aus seiner inneren Verbindung mit der Liebe (3).

1. Da Gott zugleich erste Wahrheit, letztes Ziel und höchstes Gut des Menschen ist, kann dieser die Wahrheit Gottes nur so erfassen, dass er sich von ihr ergreifen lässt und sich ihr in der Liebe zu Gott öffnet. Das Ziel des Glaubens ist daher nicht, dass die Gläubigen die Wahrheit besitzen, wie man sich einen beliebigen Erkenntnisinhalt aneignen kann. Vielmehr sollen sie sich von der Wahrheit Gottes ergreifen lassen und ihren Anspruch in ihrem Leben bezeugen. Eine alte Definition der Glaubensartikel, die Thomas zitiert, bezeichnet diese als ein Erfassen der göttlichen Wahrheit, das auf diese selbst ausgerichtet ist (*perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*).¹⁰ Der Glaubensakt, in dem sich der Glaubende der göttlichen Selbstoffenbarung anvertraut, erscheint zunächst als Zustimmung zu den propositionalen Inhalten dieses Glaubens. Doch kommt die dem Glauben eigene Dynamik in seinem sprachlichen Ausdruck noch nicht zur Ruhe. Vielmehr erreicht er die ihm eigene Sache erst dadurch, dass ihm die äußere Ausdrucksgestalt der Glaubenssätze den Zugang zur Wahrheit Gottes selbst eröffnet.¹¹ Dieses Erfassen des Glaubens vollzieht sich nicht als ein kategoriales Begreifen, sondern – trotz der kognitiven Vermittlung durch den propositionalen Inhalt des Glaubens – als ein geistgewirktes Ergreifen oder besser: als ein vom Geist Gottes getragenes Ergriffenwerden durch Gott. Bei aller geschichtlich-begrifflichen Vermittlung des Glaubens gibt es deshalb eine im Glauben eröffnete Unmittelbarkeit zu Gott, die zu einem vorbegrifflichen intuitiven Vertrautsein mit der Sache des Glaubens führt.

2. Dieser vorreflexive, konnaturale Charakter des Glaubenssinns lässt sich auch an der Art und Weise erkennen, wie der Glaube dem Menschen die Kenntnis seines letzten Ziels vermittelt. Der Begriff eines letzten Ziels erfordert seiner formalen Struktur nach ein Gut, welches das menschliche Streben restlos erfüllt; er enthält den Gedanken der Erfüllung und den der Vollendung als Teilmomente in sich.¹² Darüber hinaus bedarf es einer weiteren Bedingung, damit der Glaube die gesamte Existenz des Menschen prägen kann: „Das Ziel muss den Menschen bekannt sein, damit sie ihre Absichten und Handlungen darauf ausrichten können.“¹³ Damit aber der Mensch sein Wollen und Handeln, das immer mit partikularen Zielen zu tun hat, auf das letzte Ziel hin ausrichten kann, muss ihm dieses als ein solches vorgestellt werden, das ihm höchste Erfüllung verheißt und ihm zugleich die Mittel und Wege aufzeigt, wie er es erlangen kann.¹⁴ Die Praxisrelevanz des christlichen Offenbarungswissens zeigt sich darin, dass dieses dem Menschen sein letztes

¹⁰ Vgl. S.th. II-II 1,6.

¹¹ Vgl. S.th. II-II 1,2 ad 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.“

¹² Vgl. S.th. I-II 1,5; und dazu *Niederbacher*, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin, 22–32.

¹³ S.th. I 1,1.

¹⁴ S.th. I-II 6,1–2; und *Summa contra gentiles* I,5 (nr. 29); und dazu *Chr. Berchtold*, Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin, Münster 2000, 56–59.

Ziel vor Augen stellt und zugleich den Weg beschreibt, wie er es erreichen kann. Alle heilsbedeutenden Inhalte des Glaubens müssen auf das letzte Ziel des Menschen und damit auf die Selbstoffenbarung Gottes und die Aufforderung zur Gemeinschaft mit ihm hingerichtet sein.¹⁵

Thomas beschreibt die lebenspraktische Relevanz des Glaubens durch die Formel, er sei die „erste“ unter allen Tugenden, weil er die Kenntnis des letzten Ziels vermittelt, von dem her sich Rang und Bedeutung aller anderen Handlungsziele ermessen lassen. Dies ist von erheblicher Bedeutung für die äußere Erkennbarkeit des inneren Glaubensaktes: Ob jemand glaubt, kann man nämlich nicht einfach an den Sätzen ablesen, denen er seine Zustimmung gibt. Es muss sich vielmehr in seinem Leben, in der Art und Weise, wie er handelt, zeigen.¹⁶ Im Licht des Glaubens werden menschliche Handlungsziele nicht entwertet, doch korrigiert der Glaube menschliche Vorstellungen insofern, als er sie dem kritischen Maßstab eines letzten Zieles unterstellt. Daher erwächst dem Glauben eine eigene Unerschütterlichkeit, die dem diskursiven Begreifenkönnen vorausliegt. Die innere Wahrheitsgewissheit des Glaubens, die aus dem Ergreifen des letzten Ziels hervorgeht, führt mit Blick auf die Mittel und Wege, auf denen es zu erreichen ist, zu einem verlässlichen Gespür für Passungen, Konvenienzen und Unvereinbarkeiten. Der Glaubenssinn zeigt die Kongruenz oder Nicht-Kongruenz konkreter Handlungsziele, unter denen der Mensch zu wählen hat, mit der Grundausrichtung seiner Existenz auf Gott als seinem letzten Ziel an. Insofern eignet dem Glauben ein verlässlicher moralischer Spürsinn, der ihm die Vereinbarkeit einer konkreten Handlungsweise mit einem Lebensentwurf anzeigt, dem es in allem zuerst um das Reich Gottes gehen soll.

3. Die Funktion des Glaubenssinns als habituelles Unterscheidungsvermögen unter den Handlungszielen geht schließlich aus der Verbindung des Glaubens mit der Liebe hervor. Damit der Mensch zu Gott als seinem letzten Ziel gelangt, muss er diesen nicht nur im Glauben erkennen, sondern er muss auch von der Hoffnung getragen sein, ihn tatsächlich erreichen zu können. Diese intentionale Bewegung auf Gott hin vollendet sich jedoch erst in der Liebe, durch die der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen und ihm durch diese geistliche Vereinigung angegliedert – wörtlich müsste es im Deutschen heißen: in ihn hineinverwandelt – wird.¹⁷ In der neueren Thomas-Auslegung hat vor allem der französische Theologe Pierre Rousselot (1878–1915) die Perichorese von Glaubenserkenntnis und Liebe aufgezeigt und auf die Bedeutung des konnaturalen Erkennens hingewiesen, das dem Glauben durch die Liebe zuwächst. Er nannte diese Art des vorbegrifflichen, aus einem habituellen Vertrautsein mit der Glaubenswahrheit herrührenden

¹⁵ Vgl. S.th. II-II 1,6 ad 1; II-II 2,4 und I-II 62,3.

¹⁶ Vgl. P. Hünermann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 262.

¹⁷ Vgl. S.th. I-II 62,3.

Erkennens im Anschluss an das von Thomas zitierte Sprichwort *ubi amor, ibi oculus* (= Wo die Liebe ist, da ist ein Auge) eine „Sympathieerkenntnis“. ¹⁸ Das Sprichwort, das Thomas auf das Glaubenslicht und das eigene Sehvermögen des von der Liebe geführten Glaubens bezieht, findet sich in III sent. d. 35 q. 1 a. 2. Thomas nennt diese, vom begrifflichen Wissen, das durch diskursives Voranschreiten im Denken gewonnen wird, verschiedene Erkenntnisart *cognitio per connaturalitatem*, ein Erkennen aus innerem Vertrautsein mit dem erkannten Gegenstand. Zur Erläuterung dieses vorreflexiven Erkennens verweist Rousselot zunächst auf das von Thomas selbst angeführte Beispiel. Das erforderliche praktische Urteilsvermögen, das einen erkennen lässt, welche Handlungsweise im Einzelfall von der ehelichen Treue gefordert ist oder ihr widerspricht, lässt sich auf zwei Arten erwerben: entweder durch ein syllogistisches Urteil, indem man allgemeine moralische Prinzipien heranzieht und den konkreten Fall in ihrem Licht beurteilt, oder durch die Tugend der Keuschheit. Dieses dem Tugendhabitus entspringende Wissen meint kein theoretisches, sondern ein lebenspraktisches Begreifen: „Man ist keusch und verspürt in sich, wovon man angezogen oder abgestoßen wird, die Sympathien oder Antipathien, (die durch rasche Induktion und wie instinktiv urteilen lassen, ob etwas der Tugend günstig ist oder sie bedroht).“ ¹⁹ Dann fügt Rousselot aus eigener Erfahrung ein weiteres Beispiel zur Erklärung des konnaturalen Vertrautseins mit einer Sache hinzu: „Befragt man mich über die Rechtschreibung eines Wortes, dann schreibe ich die beiden vorgeschlagenen Schreibweisen aufs Papier oder male sie in meinem Geist vor mich hin, und nach der *Qualität* des auf mein ‚Gedächtnis‘ oder meinen Rechtschreibe-Habitus gemachten *Eindrucks* urteile ich dann, ob das Wort richtig oder falsch geschrieben ist.“ ²⁰

2. Die Theorie vom Glaubensinn in der Theologie des 19. Jahrhunderts

In der Theologie der Neuzeit wird das Theorem vom Glaubensinn vor allem in der theologischen Erkenntnislehre, in der Reflexion auf die Möglichkeit eines geschichtlichen Fortschreitens der Glaubenserkenntnis (Dogmenentwicklung) und in der Lehre von der Kirche reflektiert. Bei Melchior Cano (1509–1560) wird die Feststellung des äußeren Konsenses der Gläubigen (*consensus fidelium*), in dem sich der innere Glaubensinn (*sensus fidei*) als Übereinstimmung in Fragen des Glaubens und der Lebensführung manifestiert, zu einem inhaltlichen Erkenntniskriterium oder einem Beweismittel in Glaubensdingen. Nach der Schrift und der mündlichen Überlieferung Christi und der Apostel folgt bei ihm an dritter Stelle die Übereinstimmung

¹⁸ P. Rousselot, Die Augen des Glaubens (franz.: Les yeux de la foi), Einsiedeln 1963, 60.

¹⁹ Ebd. Vgl. Thomas von Aquin, S.th. II-II 45,2.

²⁰ Rousselot, Die Augen des Glaubens, 61.

der Gesamtheit aller Gläubigen in der katholischen Kirche; erst nach diesen drei wichtigsten Bezeugungsinstanzen des Glaubens werden die übrigen *loci theologici* in ihrem Zusammenwirken erwähnt.²¹ Alle weiteren Verzweigungen und Entwicklungsstufen der Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes lassen sich mit dem Namen bedeutender Theologen in Verbindung bringen, die einzelne Aspekte dieser Lehre vertieft oder besonders hervorgehoben haben. Es geht im Folgenden nicht um eine lückenlose Nachzeichnung der Entwicklung dieser Lehre in ihren einzelnen Etappen, sondern um eine theologiegeschichtliche Tiefenbohrung, die zu den großen Anregern zurückgeht, die ihr neue Impulse verliehen haben. Jeder der nun vorzustellenden katholischen Theologen gehört zu den Wegbereitern der theologischen Gegenwart, die das Offenbarungsverständnis und das Kirchenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils geprägt haben.

2.1 *Der Beitrag des Tübinger Theologen Johann Adam Möhler*

Bei dem Tübinger Theologen *Johann Adam Möhler* (1796–1838) ist die Lehre vom Glaubenssinn, die auf John Henry Newmans Theorie der Entwicklung der Glaubenslehre und das Traditionsverständnis der Römischen Schule im 19. Jahrhundert großen Einfluss hatte, in eine vielschichtige Konzeption der geistgewirkten, aus der Wechselwirkung der Gläubigen aufeinander hervorgehenden Einheit der Kirche eingebettet. Es ist keineswegs unangemessen, in der Kirchengauffassung des jungen Möhler, wie sie in seiner frühen Programmschrift „Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus“ aus dem Jahr 1825 vorliegt, eine theologische Variante der romantischen Idee des Volksgeistes oder eines sozialen Organismus-Denkens zu erkennen. Alles im Christentum beginnt für den jungen Möhler mit dem Wirken des Heiligen Geistes: die Erkenntnis der Glaubenswahrheit durch die Gläubigen, das von diesem Glauben erzeugte gemeinschaftliche Lebensprinzip des Kircheseins, das In-Erscheinung-Treten der äußeren Kirche und die Verkörperung ihrer sichtbaren Einheit in den Bischöfen und im Papst. In der Vorrede zu dieser Schrift bringt er die pneumatologische Konzentration der Geschichte Gottes mit den Menschen auf einen einfachen Nenner: „Der Vater sendet den Sohn, und dieser den Geist: So kam Gott zu uns; umgekehrt gelangen wir zu ihm: Der Heilige Geist führt uns zum Sohn, und dieser zum Vater.“²²

²¹ *Melchior Cano*, *De locis theologicis* 3,3; 4,4. Vgl. *B. Körner*, *Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994. Damit stellt sich Cano bewusst gegen die theologische Autorität Kardinal Cajetans, der den *sensus fidelium* als Mittel zur Erkundung einer Glaubenswahrheit für ungeeignet hielt, da dies allein den „Weisen“, das heißt den Theologen, zukomme. Vgl. *L. Scheffczyk*, *Sensus fidelium – Zeugnis in Kraft der Gemeinschaft*, in: *IKZ* 16 (1987) 420–433, besonders 424.

²² *J. A. Möhler*, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von *H. Getzeny*, Mainz 1925, 3.

2.1.1 Das pneumatologische Kirchenbild Möhlers in der „Einheit“

Das Kirchenbild des jungen Möhler ist stark von der paulinischen Pneumatologie und der Dialektik von Geist und Buchstaben geprägt. In der „Einheit“ geht Möhler vom unmittelbaren Wirken Gottes in den Gläubigen aus, das die äußeren Strukturen der Kirche, ihre Sakramente und ihre menschlichen Amtsträger als ein mehr oder weniger passives Organ benutzt.²³ Die Einheit in der Kirche baut sich wie in konzentrischen Kreisen von innen nach außen auf. Die Strukturen der sichtbaren Kirche sind nichts anderes als der äußere Reflex oder die Verkörperung ihrer inneren geistgewirkten Einheit; diese besteht „durch ein unmittelbar und immer durch den göttlichen Geist bewegtes, sich durch liebende Wechselwirkung der Gläubigen erhaltendes und fortpflanzendes Leben“.²⁴ Die Kirche erscheint nicht zuerst in ihren hierarchischen Leitungsorganen, sondern in dem geistgewirkten Leben, das in jedem einzelnen und in der Gesamtheit aller Gläubigen pulsiert. Die Stoßrichtung, wie die kirchliche Einheit aus dem Gesamtleben der Gläubigen hervorgeht, ist dabei exzentrisch gedacht; sie verläuft von innen nach außen, vom geistgewirkten Lebensprinzip, das die Gläubigen zu einem einzigen Gesamtleben verbindet, zum äußeren Ausdruck der sichtbaren Einheit: „Nur der Geist erzeugt den Geist, und Leben das Leben; nie der Buchstabe den Geist, und das Tote das Lebendige.“²⁵

Möhler versteht die Kirche nicht als eine reine, unsichtbare Geistkirche, sondern eher als einen leiblich-geistigen Organismus, der von dem Geist innerlich und unmittelbar beseelt wird, der sich seinen Leib und dessen sichtbare Organe bildet.²⁶ Die Sakramente und Dogmen sowie die Lehrbegriffe der Kirche sind nichts anderes als notwendige Darstellungen dieses inneren Lebens; sie sollen dieses Leben verkörpern und schützen, damit es sich nicht gestaltlos verströmt, sondern ein *bestimmtes* Leben bleibt, das *sich selbst* entwickeln kann und weiterer Ausbildung fähig ist. „Das Christentum besteht nicht in Ausdrücken, Formeln und Redensarten, es ist ein inneres Leben, eine heilige Kraft, und alle Lehrbegriffe und Dogmen haben nur insofern einen Wert, als sie das Innere ausdrücken, welches mithin als vorhanden vorausgesetzt wird.“²⁷ Diese innere, von Generation zu Gene-

²³ Vgl. J. R. Geiselmann, Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie Johann Adam Möhlers und der katholischen Tübinger Schule, Freiburg i. Br. 1966, 341–401; H. Geisser, Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei J. A. Möhler, Göttingen 1971; R. J. F. Cornelissen, Offenbarung und Geschichte. Die Frage der Vermittlung im Überlieferungsverständnis bei J. A. Möhler in seiner Frühzeit, Essen 1972; und H. Wagner (Hg.), J. A. Möhler (1796–1838) – Kirchenvater der Moderne, Paderborn 1996.

²⁴ Möhler, Die Einheit, § 7, 17.

²⁵ Ebd. § 8, 20.

²⁶ Vgl. H. J. Potthmeier, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975, 224; und R. W. Schmucker, Sensus fidei. Der Glaubenssinn in seiner vorkonziliaren Entwicklungsgeschichte und in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Regensburg 1998, 24.

²⁷ Möhler, Die Einheit, § 13, 33.

ration sich fortpflanzende Lebenskraft der Kirche identifiziert Möhler mit der Tradition, die somit weit mehr ist als die Überlieferung von Lehrsätzen, Riten und disziplinären Anordnungen. Als inneres Lebensprinzip der Kirche wird die Tradition mit dem Wirken des Heiligen Geistes mehr oder weniger gleichgesetzt. „Die Tradition ist der durch alle Zeiten hindurchlaufende, in jedem Momente lebendige, aber zugleich sich verkörpernde Ausdruck des die Gesamtheit der Gläubigen belebenden, Heiligen Geistes.“²⁸ Die Schrift ist ein verkörperter Ausdruck dieser lebendigen Tradition und insofern nichts anderes als ihr erstes Glied; da beide, Schrift und Tradition, aus demselben Heiligen Geist hervorgehen, dürfen sie nicht getrennt oder in einen Gegensatz zueinander gebracht werden. Vielmehr schließen sie sich gegenseitig ein und bedingen einander. „Sie gingen ineinander über, und lebten ineinander.“²⁹

Zwischen der Schrift als dem ersten Ausdruck der geschriebenen Tradition und ihrer Quelle, der lebendigen Tradition, die vom Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche fortgesetzt erzeugt wird, herrscht daher ein dialektisches Verhältnis: Die Schrift, für sich genommen, getrennt von dem lebendigen Gesamtbewusstsein der Gläubigen, ist nur toter Buchstabe; erst „das Produkt, welches durch Beziehung unserer Geistestätigkeit auf die Schrift zum Vorschein kommt, ist etwas“.³⁰ Andererseits bedarf die lebendige Tradition, das geistgewirkte Gesamtleben in den Gläubigen, des äußeren Ausdruckes in der Schrift und in christlichen Lehrbegriffen, um ihre Identität in der Zeit erhalten zu können. „Wäre aber das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedes Mal auch ein geschriebenes geworden; hätte sich also die Tradition nicht zugleich auch verkörpert, so wäre kein historisches Bewusstsein möglich, wir lebten in einem traumartigen Zustand, ohne zu wissen, wie wir geworden sind, ja selbst auch ohne zu wissen, was wir sind, und sein sollen.“³¹ Ohne die Kirche und ihr Gedächtnis lässt sich das christliche Identitätsbewusstsein, das Möhler als das lebendige Evangelium in den Gläubigen denkt, nicht sicherstellen. Doch existiert die äußere Tradition nur um der inneren willen, die mit dem Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen in eins gesetzt wird.

Der *sensus fidelium* zeigt sich für Möhler als ein Äquivalent oder eine andere Erscheinungsweise des vom Heiligen Geist bewirkten Gesamtbewusstseins der Gläubigen, das gleichsam die Innenseite der Tradition bildet. Die Irrtumslosigkeit kirchlicher Lehraussagen ist somit durch das unmittelbare Wirken desselben göttlichen Geistes in allen Gläubigen gewährleistet. Die Kirche kann in ihren Lehren nicht irregen, nicht weil der Konsens der Gläubigen als solcher die Wahrheit garantiert, sondern „weil die Gesamtheit der Gaben des Heiligen Geistes in der Gesamtheit der Gläubigen ist; die

²⁸ Ebd. § 16, 39.

²⁹ Ebd. § 16, 41.

³⁰ Ebd. § 16, 39.

³¹ Ebd. § 16, 40.

Lehre kann und darf nicht als Menschenwerk, sondern muss als Gabe des Heiligen Geistes betrachtet werden“.³² Die wahrheitsverbürgende Assistenz des Heiligen Geistes denkt Möhler in der „Einheit“ nicht als ein dem Papst und den Bischöfen von Amts wegen gewährtes Charisma, sondern als seine Präsenz im Gesamtbewusstsein der Gläubigen, das somit zur eigentlichen Bezeugungsinstanz der christlichen Wahrheit wird. Die äußere Tradition, wie sie sich in der apostolischen Sukzession der Bischöfe und des Papstes niederschlägt, verbürgt dagegen die Glaubenswahrheit nur insoweit, als sich in ihr das Gesamtbewusstsein der Gläubigen verkörpert. „Der einzelne Gläubige als einzelner konnte irren, sich haltend aber an die Gesamtheit, an die Kirche, nimmer mehr.“³³ Der *sensus fidelium* zeigt sich somit als ein übereinstimmendes Erkenntniskriterium, das den Gläubigen zu allen Zeiten die Wahrheit durch ihr Zusammenstehen untereinander und ihre gegenseitige Übereinstimmung gewährleistet. „So erschienen alle Gläubigen als sich gegenseitig integrierende Teile; und wurden zurückgeführt auf die Grundanschauung: dass in der Einheit und Liebe die Wahrheit sei.“³⁴

Dem Übereinstimmen der Gläubigen in Glaubensfragen kommt Möhler zufolge eine doppelte Bedeutung für die Irrtumslosigkeit der Kirche zu: Zum einen äußert sich darin das vom Heiligen Geist gewirkte Gesamtleben, zum anderen ist diese Einheit ein Werk der Liebe, während häretische Abweichungen von der Glaubensregel nach Möhlers Annahme auf einen Geist der Trennung und der Vereinzelung zurückgeführt werden müssen. Der Glaube und seine Wahrheitserkenntnis sowie die durch die Liebe erzeugte Gemeinschaft der Glaubenden sind für Möhler zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit. Umgekehrt führt er alle häretischen Abweichungen – Möhler betrachtet den Rationalismus und einen auf dem Prinzip privater Geist-Erleuchtung gründenden mystischen Separatismus als die Hauptalternativen zum katholischen Christentum – auf das Prinzip des Egoismus zurück. Im Lichte des Widerspruchs von Liebe und Egoismus deutet Möhler die verschiedenen Häresien des Urchristentums und der späteren Zeit nicht als individuelle Fehlentwicklungen, die durch bestimmte historische Konstellationen zumindest mitbedingt waren, sondern als Erscheinungsweisen des moralisch Bösen. Es sind die Geisteshaltung der Vereinzelung, ein Sich-Stellen gegen die Gesamtheit der Glaubenden und ein egoistisches Pochen auf das eigene zufällige Privaterteil, die an der Wurzel jeder Häresie stehen.

In Möhlers vielschichtiger Ekklesiologie fungiert der Hinweis auf den Egoismus als Prinzip des moralisch Bösen jedoch nicht nur als ein Abgrenzungskriterium gegenüber der Häresie, sondern auch als Indikator, der innerkirchliche Fehlentwicklungen aufzeigt. Denn auch wenn das katholische Prinzip alle Gläubigen zur Einheit eines einzigen Gesamtlebens verbindet,

³² Ebd. § 10, 25.

³³ Ebd. § 10, 24.

³⁴ Ebd. § 10, 25.

so darf „die Individualität des Einzelnen nicht aufgehoben werden, denn der Einzelne soll als ein *lebendiges* Glied im ganzen Körper der Kirche fort dauern“. ³⁵ Damit der Gesamtorganismus der Kirche eine lebendige Einheit bleiben kann, muss er auch der Vielheit und dem Einzelnen in sich Raum geben, sodass Einheit und Vielfalt keine Gegensätze, sondern zwei Pole eines lebendigen Ganzen sind. Hinter dieser polaren Spannung, die Möhlers Ekklesiologie auszeichnet, steht wiederum das Wirken des Heiligen Geistes, der in der Kirche auf doppelte Weise präsent ist, indem er die einzelnen Gläubigen erleuchtet und sie zu einem Gesamtleben vereint. „Das Leben des Einzelnen als solchem ist aber bedingt durch seine Eigentümlichkeit, die mithin im Ganzen nicht untergehen darf; ja, das Ganze würde selbst ein Lebendiges zu sein aufhören, wenn das eigentümliche Leben der Einzelnen, aus welchen es nur besteht, sich verlieren sollte.“ ³⁶

Die Bedeutung der einzelnen Gläubigen und ihres untereinander übereinstimmenden Glaubenssinnes für die Einheit der Kirche zeigt sich in Möhlers Deutung der äußeren Kirchenverfassung. Diese ist für ihn in der „Einheit“ dem kirchlichen Leben nicht als Fundament vorgegeben, auf dem dieses sich dann in festen Ordnungen entfalten könnte. Vielmehr denkt sich Möhler die sichtbare Kirche mit ihren Strukturen und Ämtern sowie ihren Anordnungen zur Verkündigung des Evangeliums und zur Feier der Liturgie als eine äußere Hervorbringung des im Gesamtbewusstsein der Gläubigen wirkenden Geistes. Ausdrücklich weist Möhler die Sichtweise zurück, die in der Kirche ein „Institut“ sieht, da ihm dieser Begriff zu mechanisch erscheint, um den Charakter der Kirche als lebendigen Organismus zu umschreiben. Vielmehr muss auch die amtlich-institutionelle Seite der Kirche als ein Erzeugnis ihres Glaubens, als „eine Wirkung der in den Gläubigen durch den Heiligen Geist lebendigen Liebe“ gedacht werden. ³⁷ Zwar kennt Möhler die alte kirchliche Redeweise, nach der Christus die Apostel in ihr Amt, oder die Taufe und die übrigen Sakramente als wirksame Heilszeichen einsetzte, doch bedeutet dies in der „Einheit“ nur, dass der in der Kirche waltende Geist Christi Ämter und Sakramente als „Organe“ seiner Tätigkeit schafft, und dies dergestalt, dass die sichtbare Kirche nur als „die äußere Produktion einer inneren bildenden Kraft, als der Körper eines sich selbst schaffenden Geistes“ aufzufassen ist. ³⁸

Die geistgewirkte Einheit unter den Gläubigen und die sichtbare Außenseite der Kirche erfordern sich gegenseitig und bestimmen nur gemeinsam die ganze Wirklichkeit der einen katholischen Kirche. „Es muss also gesagt werden: Die durch den Heiligen Geist den Gläubigen gegebene tätige Kraft

³⁵ Ebd. § 35, 84.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. § 49, 129.

³⁸ Ebd. § 49, 131. Hinter dieser ekklesiologischen Grundaussage, in der sich wiederum die Richtung von innen nach außen anzeigt, steht für Möhler auch eine anthropologische Konzeption der leib-seelischen Einheit des Menschen: „Der Körper des Menschen ist eine Offenbarung des Geistes, der in ihm sein Dasein begründet und sich entwickelt“ (ebd. § 49, 130).

bildet sich den sichtbaren Körper der Kirche; und die sichtbare Kirche erhält und trägt die gegebene höhere Kraft und teilt sie mit.“³⁹ Trotz dieser ausgewogenen Verhältnisbestimmung, die das Zueinander von Pneuma und Institution, von charismatischer Grundstruktur und amtlicher Bevollmächtigung in der Kirche nach beiden Seiten wahrt, bleibt es erstaunlich, wie unbefangenen Möhler in der konkreten Ausprägung der Kirchenverfassung die besonderen Weiheämter in der Kirche als ein Erzeugnis der Gemeinde und eine Hervorbringung des im Glaubensbewusstsein der Gläubigen wirksamen Geistes bezeichnen kann. Zwar ist insbesondere das Bischofsamt göttlichen Ursprungs und von Christus positiv eingesetzt; es gehört konstitutiv zur Grundstruktur der Kirche, die in ihm ihren Mittelpunkt findet. „Die Kirche ist also im Bischof und der Bischof in der Kirche.“⁴⁰

Zugleich umschreibt Möhler den Vorgang der Bischofswahl durch die Gemeinde aber so, dass diese „ihn als die zur Person gewordene gegenseitige Liebe erzeugt“⁴¹, indem sie ihrem Bedürfnis folgt, sich einen „Mittelpunkt ihrer Liebe“ zu schaffen⁴². Zwar wirken die Gläubigen beim Vorgang der Bischofswahl nicht allein mit ihren menschlichen Fähigkeiten, sondern in der Kraft des Geistes Gottes, der sie über sich hinausführt. Sofern sie den Egoismus in sich noch nicht vollständig überwunden haben, kann das bischöfliche Amt diesen noch unvollendeten Gläubigen daher als Zwang und als Gesetz gegenüberreten, dessen Weisung sie beachten sollen, indem sie in der Person des Bischofs ihre Vollendung als Gemeinde ansehen. Von den vollendeten Christen jedoch, die sich bei der Bischofswahl ganz vom Wirken des Geistes Gottes leiten lassen, nimmt Möhler an, dass für sie der Bischof als „Zentralpunkt“ ihrer gegenseitigen Liebe eine „freie Produktion des durch den Heiligen Geist *selbsttätig* gewordenen Menschen“ darstellt.⁴³ Dies ist eine bemerkenswerte Aussage, die auf einen Wandel von Möhlers eigenen Anschauungen hinweist. Während er zu Beginn seiner Tübinger Lehrtätigkeit, als er dort kirchenrechtliche Vorlesungen hielt, die Ansicht vertrat, dass die Kirche als hierarchische Anstalt durch ihre Ämter, insbesondere durch den Episkopat und das Papsttum die Gläubigen formt, indem sie den rechtmäßigen Glauben lehrt, vertritt er in der „Einheit“ die umgekehrte These, dass die von der Liebe des Heiligen Geistes durchformten Gläubigen die sichtbare Kirche hervorbringen und ihre Ämter gestalten.⁴⁴

Auch jetzt obliegt den Inhabern kirchlicher Leitungsämter in besonderer Weise die Aufgabe, die Identität des christlichen Bewusstseins festzuhalten, denn ohne das „bestimmte, angeordnete und fortdauernde Lehramt“ bliebe die Verkündigung des Evangeliums dem Zufall überlassen, und es hätte in

³⁹ Ebd. § 49, 132.

⁴⁰ Ebd. § 52, 138.

⁴¹ Ebd. § 53, 140.

⁴² Ebd. § 53, 139.

⁴³ Ebd. § 53, 140 (Hervorhebung im Original).

⁴⁴ Vgl. *Schmucker*, *Sensus fidei*, 26.

keinem Moment des Daseins der Kirche eine fortlaufende Tradition und eine einheitliche Lehrverkündigung gegeben.⁴⁵ Ohne das Lehramt der Kirche sind deren Einheit und die diachrone Identität ihres Glaubens, sein Rückhalt in der Verkündigung des Evangeliums in der Anfangszeit des Christentums nicht sicherzustellen. „Es hätte höchstens eine Menge von Sekten oder Schulen, aber keine Kirche, keine christliche Lebenseinheit gegeben, und wir wüssten so wenig, was Christentum ist, als man es in irgendeiner Zeit nach den Aposteln gewusst hätte.“⁴⁶ Aber genauso gilt umgekehrt, dass das Lehramt nicht der primäre, sondern nur ein sekundärer, vom Glaubensbewusstsein der Gläubigen hervorgebrachter Garant der kirchlichen Einheit sein kann. Seine rückwirkende, bewahrende Einflussnahme auf diese setzt das lebendige Überlieferungsgeschehen voraus, dessen Träger niemals der einzelne Gläubige, aber eben auch nicht das Lehramt für sich, sondern nur die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrer durch die Liebe gewirkten Einheit sein kann.

Dieselbe Begründungslogik prägt Möhlers Deutung der Lehre von der gemeinsamen priesterlichen Würde aller Gläubigen, die in der frühen Kirche noch lebendig war, aber zu seiner Zeit in Vergessenheit zu geraten drohte. Keineswegs kann die Überzeugung von der gemeinsamen priesterlichen Würde aller Gläubigen und ihrer darin begründeten Gleichheit vor Gott dafür herangezogen werden, die „ewigen Ordnungen Gottes in der Kirche“ zu zerstören und die Organe der Gemeinschaft zu vernichten, ohne die die einzelnen Gläubigen in die Selbstsucht zurückzufallen drohen, die ihre Verbindung mit Christus zerstört.⁴⁷ Die wahre Christenwürde des einzelnen kann nur in der Verbindung mit allen Gläubigen gesichert werden; so aber existiert sie als höchster Ausdruck der christlichen Freiheit. Das Festhalten an der kirchlichen Einheit, der die Ordnungen und Ämter in der Kirche dienen, die jedoch ursprünglich ein Werk des in der Gesamtheit der Gläubigen wirksamen göttlichen Lebens darstellt, muss selbst als Ausdruck des christlichen Freiheitsbewusstseins gedacht werden. „Das Festhalten dieser Organe ist, weil es durch die Liebe geschieht, der freieste Akt des Christen; durch sie als Erzeugnisse der höchsten Selbsttätigkeit der Gläubigen (weil hier alle Selbstsucht entfernt ist) muss notwendig die reinste Freiheit bewahrt werden, und das Bestehen der Kirche ist die lebendige Darstellung der in ihr waltenden Freiheit der Kinder Gottes.“⁴⁸ An dem Grundsatz, dass Gott in seinem Wirken am Menschen dessen Freiheit nicht vernichtet, sondern unbedingt achtet, hält Möhler auch nach der Abkehr vom pneumatologischen Kirchenbild der „Einheit“ konsequent fest. So heißt es in der „Symbolik“: „Gottes Geist wirkt nicht absolut nötigend, obschon er dringend tätig ist;

⁴⁵ Möhler, Die Einheit, § 50, 134.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd. § 54, 153.

⁴⁸ Ebd.

seine Allmacht setzt sich an der menschlichen Freiheit selbst eine Schranke, die sie nicht durchbrechen will, weil ein unbedingtes Eindringen in dieselbe eine Vernichtung der moralischen Weltordnung herbeiführte, welche die ewige Weisheit auf die Freiheit gegründet hat.“⁴⁹

Da Möhler das Prinzip des Katholizismus aus dem Geist der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte darstellen möchte, behandelt er neben dem Episkopat, den er in seiner Gesamtheit als „das höchste und geistigste Erzeugnis der Gläubigen“ und als ein unerlässliches Organ zur Darstellung ihrer Einheit würdigt, auch die Metropolitanverfassung der Alten Kirche und das Papsttum, das sich in ihr allmählich herausbildete.⁵⁰ Die Notwendigkeit der Idee eines Primats in der Kirche ergibt sich für Möhler, der darüber zunächst unsicher war, aus dem Bedürfnis, die im Episkopat realisierte Einheit der Kirche zu Ende zu denken. Denn ohne den Primat fehlte der im Episkopat bezeugten Einheit der Kirche der Abschluss: „Es fehlt in der durchgeführten Reihe ein Glied, der Schlußstein des Ganzen.“⁵¹ Der konzentrische Aufbau der kirchlichen Einheit – mit dem Bischof als Mittelpunkt seiner Diözese und dem Metropolitan als Haupt mehrerer zusammengehöriger Bischöfe – findet im Primat einen höchsten Abschluss, da auch die Einheit der Bischöfe untereinander einer symbolischen Darstellung bedarf. Der Papst als Stellvertreter Christi ist daher nichts anderes als der „persongewordene Reflex“ oder ein „persongewordenes Bild“ für die Einheit des Episkopats und die Einheit der Gläubigen.⁵²

Mit einem der Architektur entlehnten Bild ließe sich sagen: Im pyramidalen Aufbau der Kirche bildet der Primat den Schlussstein, der auf das gesamte Bauwerk zurückwirkt, indem er den Zusammenhalt der vielen anderen Steine gewährleistet. Das Fundament der kirchlichen Einheit ist jedoch weder der Episkopat noch der Primat, sondern die Gesamtheit aller Gläubigen in ihrem durch die Liebe gewirkten wechselseitigen Zusammenwirken. Die Vorstellung einer vom Gesamtorganismus der kirchlichen Einheit losgelösten privaten Unfehlbarkeit des Papstes, die im Vorfeld des Ersten Vatikanums vertreten wurde, galt Möhler keineswegs als ein verlässliches Mittel zur Bewahrung der kirchlichen Einheit oder zur autoritativen Festigung des Glaubensbewusstseins aller Gläubigen.⁵³ Vielmehr sah er in einer derartigen Übersteigerung des Primats eine Fehlentwicklung im Aufbau der kirchlichen Einheit, die deren wahre Grundlage ebenso zerstört wie ihre häretische Bestreitung. „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich und beide heißen Egoismus, sie sind: Wenn *ein Jeder*, oder wenn *Einer Alles* sein will;

⁴⁹ J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, herausgegeben von J. R. Geiselmann, Köln 1958, § 11, 143.

⁵⁰ Möhler, *Die Einheit*, § 66, 169.

⁵¹ Ebd. § 67, 171.

⁵² Ebd. § 67, 172 und § 68, 174 (Hervorhebungen im Original).

⁵³ Vgl. *Kl. Schatz*, *Vaticanum I: 1869–1870*; Band 2: *Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“*, Paderborn 1993, 61–72.

im letzten Fall wird das Band der Einheit zu eng, und die Liebe so warm, dass man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im erstern fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, dass man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; es muss aber weder Einer noch Jeder alles sein wollen.⁵⁴ Mit allem theologischen Nachdruck besteht Möhler in der „Einheit“ auf einer Unterscheidung, ohne die das Prinzip des Katholizismus verfälscht würde. Das innere Wesen der katholischen Kirche besteht in der von Gott durch Christus gewirkten Versöhnung der Menschen mit ihm und in der durch den Geist der Liebe gewirkten Einheit aller Gläubigen untereinander. Alle Ämter in der Kirche bis hinauf zum Episkopat und zum Primat sind nur die äußere Darstellung dieses Wesens, nicht aber dieses selbst. Denn: „Alles können nur Alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.“⁵⁵

Zusammenfassend lässt sich für das Kirchenbild und die Funktion des Glaubenssinnens in Möhlers „Einheit“ festhalten: Im *sensus fidelium* äußert sich das vom Heiligen Geist gewirkte Gesamtbewusstsein der Gläubigen, das mit der lebendigen Tradition identisch ist; kraft ihrer Teilhabe an diesem Gesamtleben, das das innere Wesen der katholischen Kirche ausmacht, kann die Übereinstimmung der Gläubigen untereinander als ein Kriterium der wahren Lehre angesehen werden. Wenn das Lehramt der Bischöfe und des Papstes dogmatische Lehrentscheidungen trifft, dann handeln sie nur als Reflex für die Gesamtheit der Glaubenden, deren Stimme aus ihnen spricht. Die Glaubenslehren oder, wie sie Möhler schon in der „Einheit“ nennt, die Symbole der Kirche, lassen sich daher auf die „*Gesamt- und Urspekulation der Gläubigen*“ zurückführen, sie müssen als eine „unmittelbare Darstellung ihres inneren Gesamtglaubens“ betrachtet werden.⁵⁶ Der Glaubenssinn der Gläubigen wirkt als ein untrügliches Sensorium, das Abweichungen von ihrem inneren Leben („Wenn ein falsches, unchristliches Leben in Lehrform sich geltend machen wollte“) identifiziert und das eigene Glaubensbewusstsein in dem vom Lehramt vorgenommenen Korrekturen häretischer Lehrsätze wiedererkennt.⁵⁷ Immer aber sind die äußeren Lehrsätze auf den „Stoff“ des inneren Lebens bezogen, den sie voraussetzen.⁵⁸ Der äußere his-

⁵⁴ Möhler, Die Einheit, § 70, 176 f.

⁵⁵ Ebd. § 70, 177.

⁵⁶ Ebd. § 40, 97. Möhler ist der Auffassung, dass die Darstellung der christlichen Lehre in strenger dogmatischer Begriffsform nur eine Reaktion des inneren Glaubensbewusstseins der Kirche gegen seine Infragestellung durch die Häresie ist: „Die Kirche betrachtet sich als eine unmittelbare göttliche Kraft, als ein Leben in und durch den Heiligen Geist, und *nie* ging sie zur schärferen äußeren Darstellung ihres inneren Lebens über, [...] als wenn sie gezwungen wurde, als wenn Entstellungen sich entwickelten, ein falsches unchristliches Leben in Lehrform sich geltend machen wollte“ (Möhler, Die Einheit, 96–97; Hervorhebungen im Original).

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Vgl. ebd. § 19, 49: „Der Christ muss als solcher gelebt, er muss das Christentum in sein Bewusstsein aufgenommen haben, es muss also ein christlicher Stoff vorhanden sein, dessen sich das reflektierende (Glaubensbewusstsein) bemeistern mag, ehe eine christliche Untersuchung beginnen kann.“ Das kirchliche Gesamtbewusstsein der Gläubigen tritt bei Möhler an die Stelle

torisch sich entwickelnde Glaube, der in den Lehrsätzen des Christentums zu Tage tritt, wird durch den „inneren Sinn“ wiedererkannt, den das vom Geist Gottes erweckte Leben in den Gläubigen hervorbringt; doch handelt es sich bei der dogmatischen Entfaltung der christlichen Lehre ebenso wie bei der wissenschaftlichen Rekonstruktion des Kirchenglaubens immer um ein Wiedererkennen des ursprünglichen Wahrheitsbewusstseins der Gläubigen, um „ein Vernehmen der Wahrheit durch die Wahrheit“, das nur ein „Resultat dieser Selbstbeschauung“ des christlichen Bewusstseins darstellt.⁵⁹ Sofern Möhler den rechten kirchlichen Glauben und die Häresie auf die beiden entgegengesetzten Erkenntnisprinzipien der Liebe und des Egoismus, also auf zwei unterschiedliche moralische Grundeinstellungen im Verhältnis des einzelnen zur Gesamtheit der Gläubigen zurückführt, gilt dies gleichermaßen für die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche. Denn: „Die christlichen Sitten sind als die Darstellung und Entfaltung des inneren heiligen Prinzips im Leben zu betrachten.“⁶⁰

2.1.2 Das christologische Kirchenbild Möhlers in der „Symbolik“

Die Darlegung von Möhlers theologischem Beitrag zum Verständnis des Glaubenssinnes der Gläubigen wäre allerdings einseitig, bliebe die Weiterentwicklung des pneumatologischen Kirchenverständnisses in Möhlers zweitem Hauptwerk, der „Symbolik“, aus dem Jahr 1832 unerwähnt. Tatsächlich nimmt Möhler darin einen weitgehenden Umbau seiner Theologie vor, der für das Kirchenbild entscheidende Konsequenzen hat. Der letzte Grund für die Sichtbarkeit der Kirche liegt für ihn nun nicht mehr allein in der Notwendigkeit, dass ihr geistgewirktes inneres Leben einen äußeren Ausdruck findet, sondern in der Menschwerdung des göttlichen Wortes. In einer berühmten Formulierung, die im katholischen Denken des 19. Jahrhunderts breit rezipiert und später von der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen wurde, nennt Möhler die sichtbare Kirche nun den „unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende[n], stets sich erneuernde[n], ewig sich verjüngende[n] Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben“.⁶¹

Die pneumatologische Anlage seiner Theologie erfährt nun eine christologische Wende, der eine Inversion der ursprünglichen Denkrichtung von innen nach außen entspricht. Anders als in der „Einheit“ geht Möhler in der „Symbolik“ davon aus, dass sich die Kirche von außen nach innen bildet. Darin erblickt Möhler nun die wichtigste Differenz zur Lehre der Luthera-

von Schellings absolutem Ich, in dem die beiden Pole des anschauenden, reflektierenden und des angeschauten, produzierenden Bewusstseins in eins fallen.

⁵⁹ Ebd. § 39, 93.

⁶⁰ Ebd. § 42, 104.

⁶¹ Möhler, *Symbolik*, § 36, 389. Vgl. LG 8,1: „Deshalb wurde sie [= die komplexe Wirklichkeit der Kirche; E. S.] in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Gottes verglichen.“

ner von der Priorität der unsichtbaren Kirche: „Die Katholiken lehren: Die sichtbare Kirche ist zuerst, dann kommt die unsichtbare: Jene bildet erst diese.“⁶² Zur Begründung der katholischen Anschauung vom Vorrang der sichtbaren Kirche beruft er sich auf ein allgemeines Prinzip der biblischen Verkündigung, das so etwas wie die katholische Variante des lutherischen *extra nos* darstellt. „Als Christus das Reich Gottes zu verkünden begann, war es nirgends vorhanden, als in ihm und der göttlichen Idee; es kam von außen zu den Menschen, und zwar zuerst zu den Aposteln, in welchen also das Reich Gottes durch das von außen her, menschlich zu ihnen sprechende Wort Gottes aufgerichtet ward, so daß es von außen in sie hineindrang.“⁶³ Daher bedarf die Predigt Christi, um in der Kirche lebendig zu bleiben, einer sichtbaren menschlichen Vermittlung durch lehrende Boten, die sie auf menschliche Art weitergeben. Deshalb verlangt der innere Sinn der Offenbarung für Möhler nunmehr ein andauerndes, äußeres Lehramt, an das jeder verwiesen ist, der den Inhalt dieser Offenbarung kennenlernen möchte. Nur durch das Zeugnis dieses Lehramtes kann für den späten Möhler die äußere Offenbarung über den Abstand der Zeiten hinweg in ihrer Reinheit und Ganzheit erhalten bleiben.

Das innere Glaubensbewusstsein der Gläubigen, das in der „Einheit“ den Angelpunkt für Möhlers Darlegung der Glaubenswahrheit bildete, nennt er nun die subjektive Tradition, mit der er den Glaubenssinn der Gläubigen identifiziert: „Was ist also Tradition? Der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so dass er ein erfüllter Sinn zu nennen ist.“⁶⁴ Auf der Linie des Kirchenbildes der „Einheit“ kann Möhler von dieser subjektiven Tradition in der „Symbolik“ noch immer sagen: „Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort.“⁶⁵ Doch wird der subjektiven nun die objektive Tradition der Kirche vorangestellt, die auch die Glaubensregel oder die Norm und Richtschnur der Schrifterklärung genannt wird: „Die Tradition im objektiven Sinne ist der in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegende Gesamtglaube der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch.“⁶⁶ Diese Korrektur oder Ergänzung kann in ihrer Bedeutung für die spätere theologiegeschichtliche Rezeption Möhlers kaum überschätzt werden. Denn sie ermöglichte es den Theologen der Römischen Schule, an Möhlers Traditionsverständnis anzuknüpfen und den engen Traditionsbegriff zu erweitern, der in der katholischen Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts vorherrschte. Auf diese Weise konnte sich im ka-

⁶² *Möhler*, *Symbolik*, § 48, 482 f.

⁶³ Ebd. § 48, 483.

⁶⁴ Ebd. § 38, 415.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd. § 38, 415 f.

tholischen Denken ein vertieftes Traditionsverständnis entwickeln, das in der Tradition nicht nur die autoritative Lehrverkündigung der Kirche, sondern eine organische Funktion der gesamten, hierarchisch gegliederten Kirche sah, wie es dann im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Durchbruch gelangte.⁶⁷

2.2 Der Beitrag des englischen Religionsphilosophen John Henry Newman

Der Anstoß des englischen Religionsphilosophen und späteren Kardinals *John Henry Newman* (1801–1890) zur Weiterbildung der Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes liegt zum einen in seiner Theorie des formlosen, praktischen Folgerungssinnes, des *illative sense*, der von sich aus, das heißt ohne auf ein ethisches Prinzipienwissen zu rekurrieren, verlässliche Urteile in konkreten Lebensfragen fällen kann und dabei über situative Evidenz verfügt.⁶⁸ Zum anderen ist Newmans Werk über die Entwicklung der Glaubenslehre von großer Bedeutung für das Verständnis der Funktion des Glaubenssinnes in der Kirche, da es Newman darin gelingt, Kriterien zur Unterscheidung einer echten Lehrentwicklung von einer Verfälschung aufzustellen, die zur Korruption dieser Lehre führt. Die von Newman ausgearbeiteten sieben Kennzeichen einer echten Entwicklung erweitern ein rein begriffliches Verständnis der Dogmenentwicklung, nach dem die späteren Glaubenslehren nur Konklusionen oder Ableitungen des implizit in der Offenbarung von Anfang an Enthaltene darstellen. Im Einzelnen zählt Newman die folgenden Kriterien auf, deren Berechtigung er im weiteren Verlauf seiner Untersuchung an der historischen Entwicklung kirchlicher Glaubenslehren aus allen dogmatischen Traktaten überprüft: die Erhaltung des Typus einer Lehre, die Kontinuität ihrer Prinzipien, ihr Assimilationsvermögen unter neuen geschichtlichen Bedingungen, ihre logische Folgerichtigkeit, die Vorwegnahme ihrer Zukunft, die erhaltende Wirkung auf ihre Vergangenheit und ihre fortdauernde Lebenskraft.⁶⁹

Während die Theorie des *illative sense* und die Kriterien zur Unterscheidung einer echten Lehrentwicklung unabhängig von der Lehre über den Glaubenssinn der Gläubigen analysiert werden, findet sich in der kleinen Schrift „Über das Zeugnis der Laien in Glaubensfragen“ eine explizite Bezugnahme auf die Rolle des *consensus fidelium* im Glauben der Kirche. Diese Gelegenheitsschrift entstand als Reaktion auf die Angriffe, die sich nach ei-

⁶⁷ Vgl. *W. Kasper*, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, herausgegeben von *G. Augustin* und *K. Krämer*; Freiburg i. Br. 2011, 111 f. und 501–512.

⁶⁸ Vgl. *J. H. Newman*, Entwurf einer Zustimmungslehre, in: *Ders.*, Ausgewählte Werke, herausgegeben von *M. Laros* und *W. Becker*; Band VII, Mainz 1961, 202 ff. Vgl. *B. Lackner*, Segnung und Gebot. John Henry Newmans Entwurf der christlichen Ethos, Frankfurt am Main 1994, 170–174.

⁶⁹ Vgl. *J. H. Newman*, Über die Entwicklung der Glaubenslehre, in: Ausgewählte Werke, herausgegeben von *M. Laros*, *W. Becker* und *J. Artz*; Band VIII, Mainz 1969, 151–183; und dazu *R. Siebenrock*, Wahrheit, Gewissen und Geschichte. Eine systematisch-theologische Rekonstruktion des Wirkens John Henry Kardinal Newmans, Sigmaringendorf 1996, 386–409.

nem Bericht der Zeitschrift *The Rambler* vom Mai 1859 gegen Newman richteten. Dieser hatte erst kurz zuvor, nachdem dieses Sprachrohr der intellektuellen Elite unter Englands Katholiken starker Kritik von Seiten traditionalistischer Kreise ausgesetzt war, die Herausgeberschaft übernommen, die er kurz darauf auf Drängen der Bischöfe wieder abgeben musste.⁷⁰ Newman hatte versucht, die Wogen zu glätten und dabei eher beiläufig die Praxis erwähnt, dass die Gläubigen vor dogmatischen Lehrentscheidungen durch die kirchliche Autorität befragt werden. Dieser Hinweis löste bei seinen Gegnern empörte Reaktionen aus und trug ihm den Vorwurf der Häresie ein, der sich vor allem auf den Begriff der „Konsultation“ bezog. In seinem Essay verteidigt Newman die Wortwahl des *Rambler*, der das englische Wort „consulted“ verwendet hatte, mit dem ausdrücklichen Hinweis, dass dieser Begriff „Vertrauen und Hochachtung, nicht aber Unterordnung ausdrückt“.⁷¹ Die aktuelle Kontroverse um den *Rambler* nutzt Newman, um grundsätzliche ekklesiologische Fragen zu klären, die das Verhältnis von Laien und Hirten in der Kirche aufwirft.

Die Befragung der Laien, wie sie im Vorfeld der Definition der unbefleckten Empfängnis Mariens vom Lehramt praktiziert wurde, ist für Newman zwar nicht zwingend zur Gültigkeit einer Definition erforderlich, doch ist sie sachlich gerechtfertigt und überaus angemessen, da der Glaubenssinn der Gläubigen „ein Zeugnis für jene apostolische Tradition [ist], aufgrund derer allein ein Dogma irgendwelcher Art definiert werden kann“.⁷² Die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrer Gesamtheit ist eine wichtige Zeugin für die Tatsache der Überlieferung einer geoffenbarten Wahrheit; insofern kann Newman den *consensus fidelium*, die Übereinstimmung in der ganzen Christenheit, als eine Stimme der „unfehlbaren Kirche“ bezeichnen.⁷³ An einer späteren Stelle formuliert er vorsichtiger, die Rede vom Glaubenssinn sei nicht so zu verstehen, als „läge die Unfehlbarkeit in dem ‚consensus fidelium‘, aber dieser ‚consensus‘ ist für uns ein indicium oder instrumentum [ein Anzeichen oder Werkzeug] des Urteils jener Kirche, die unfehlbar ist“⁷⁴. Newman berichtet von einem Besuch in Rom, bei dem er Gelegenheit hatte, sich mit den dortigen Theologen Perrone und Passaglia über die Schwierigkeiten zu unterhalten, die ihm die mögliche Verkündigung einer Glau-

⁷⁰ Vgl. zu den Hintergründen der *Rambler*-Krise G. Biemer, John Henry Newman, 1801–1890. Leben und Werk, Mainz 1989, 109–111.

⁷¹ J. H. Newman, Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre, in: Ausgewählte Werke, herausgegeben von M. Laros und W. Becker; Band IV: Polemische Schriften. Abhandlungen, Mainz 1959, 255–292, hier: 255. Die deutsche Übersetzung „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre“ gibt den englischen Titel „On Consulting the Faithful in Matter of Doctrin“ nur ungenau wieder, da „to consult“ eine von Respekt und Hochachtung getragene Befragung der Gläubigen meint. Vgl. ebd. 265: „[...] zwar kein Um-Rat-Fragen, jedoch sicher ein Akt, der bei denen, die ihn ausführen, keine geringe Rücksichtnahme auf die bedeutet, an die er sich wendet [...] ein Akt der Achtung und des Inbetrachtziehens“.

⁷² Newman, Zeugnis der Laien, 256.

⁷³ Ebd. 269.

⁷⁴ Ebd. 266.

benslehre bereitete, die nicht in der Schrift enthalten ist. Perrone legte ihm offenbar seine Sicht von der Rolle des *consensus fidelium* dar, die er mit der doppelten Metapher eines Siegels, das den Glauben der Kirche bestätigt und eines Spiegels, in dem er sich reflektiert, umschrieb. Newman schließt sich den mündlichen Darlegungen Perrones an, indem er den Glaubenssinn der Gläubigen als „den sichersten Instinkt für die Unterscheidung der Geheimnisse“ bezeichnet, und bekräftigt, dass die Gläubigen mit „dem sichersten Takt zurückweisen, was ihrer Lehre fremd ist“⁷⁵. Zur Charakterisierung dieses besonderen Taktgefühls oder Richtungssinnes, den die Gläubigen in der Beurteilung von Glaubensfragen an den Tag legen, weist Newman schließlich auf zwei Phänomene aus der Natur hin: „Wer ein Stück Holz in den Fluss wirft, sieht sofort, in welcher Richtung er fließt; ebenso zeigt ein in die Luft geworfener Strohalm die Richtung an, aus der der Wind weht.“⁷⁶ Was diese Beispiele besagen sollen, ist klar: Der Glaubenssinn der Gläubigen ist ein untrügliches Unterscheidungskriterium dafür, ob eine Lehraussage mit der der Kirche anvertrauten göttlichen Tradition übereinstimmt oder ihr widerspricht.

Newman illustriert seine These vom unersetzbaren, genuinen Wert des *sensus fidelium* durch einen Blick in die Lehrstreitigkeiten des vierten Jahrhunderts, als es um die Abwehr des Arianismus ging, zu dem viele Bischöfe und Kleriker übergegangen waren. In seiner historischen Beweisführung gelangt er zu dem Schluss, dass im vierten Jahrhundert die „der unfehlbaren Kirche anvertraute göttliche Tradition weit mehr durch die Gläubigen als durch den Episkopat verkündet“ wurde.⁷⁷ Während der 60-jährigen arianischen Krise war nach Newmans Urteil die *ecclesia docens* (= die lehrende Kirche) ihrem Amt untreu geworden, während die *ecclesia docta* (= die belehrte Kirche) ihren Glauben bewahrte. Näherhin unterteilt Newman seine historische Beweisführung in zwei Schritte, in denen er den Nachweis erbringt, dass das nicaenische Dogma im vierten Jahrhundert „I. nicht durch die unerschütterliche Festigkeit des römischen Stuhls, der Konzilien oder Bischöfe, sondern II. durch den ‚consensus fidelium‘ aufrechterhalten wurde“⁷⁸.

Die Brisanz des dogmengeschichtlichen Materials, das Newman als Beleg für diese Behauptung akribisch ausbreitet, liegt darin, dass sie der Annahme einer institutionell-amtlichen Wahrheitsgarantie durch die Bischöfe und den Papst, die unabhängig vom Glauben der Kirche auf sich allein gestellt wäre, den Boden entzieht. Immerhin waren der weitaus überwiegende Teil der urchristlichen Häretiker Bischöfe; ihre Zugehörigkeit zum Episkopat konnte sie nicht daran hindern, von der Glaubensregel der katholischen Kirche abzuweichen. In der für die Identität des Christentums wichtigsten Phase seiner

⁷⁵ Ebd. 269.

⁷⁶ Vgl. ebd. 271.

⁷⁷ Ebd. 271.

⁷⁸ Ebd. 273.

Lehrentwicklung, in der es um das richtige Verständnis des Christusglaubens ging, versagten Episkopat und Konzilien und selbst der Römische Stuhl, sodass „die Funktionen der ‚Ecclesia docens‘ zeitweilig aufgehört hatten“⁷⁹. Daher ist nicht schon die autoritative Auslegung des Glaubens durch das Lehramt, sondern erst die Übereinstimmung der lehrenden und der belehrten Kirche, die das eigene Zeugnis der Laien für diesen Glauben einschließt, ein verlässliches Erkennungszeichen der göttlichen Tradition in der Kirche.⁸⁰

Wie *M. Mišerda* in seiner Studie zum Glaubenssinn in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts aufzeigt, verbleibt Newman mit seiner historischen Beweisführung innerhalb der Grundannahmen des ekklesiologischen Modells seiner Zeit und der Gegenüberstellung von lehrender und lerner/hörender Kirche, die er nicht grundsätzlich in Zweifel zieht.⁸¹ Dennoch stellen seine historischen Rekonstruktionen einer entscheidenden Phase der Dogmenentwicklung die Engführungen der lehramtszentrierten Ekklesiologie seiner Zeit in Frage, auch wenn er dies in der aktuellen Kontroverse, die ihn zur Rücksichtnahme auf seine Gegner zwingt, nicht grundsätzlich ausführt. Insofern kann Newman als ein Vorläufer der Theorie vom Zusammenwirken mehrerer Bezeugungsinstanzen gelten, von denen keine die der Kirche als Ganzer anvertraute Glaubenswahrheit für sich alleine garantieren kann. „Doch jedes lebenswichtige Glied der Kirche hat seine besonderen Aufgaben, und kein Glied kann ohne Schaden vernachlässigt werden.“⁸² Aus dem organischen Aufbau der Kirche folgt für Newman, dass die Gläubigen, auch wenn sie die Kenntnis der Glaubenswahrheit der Predigt der Amtsträger in der Kirche verdanken, dort, wo sie untereinander übereinstimmen, also im *consensus fidelium*, über ein unersetzliches Werkzeug der göttlichen Tradition verfügen. Die historische Rekonstruktion der verworrenen Lage nach dem Konzil von Nicaea, als die Bischöfe in ihrem Glaubensbekenntnis versagten, erbrachte den Nachweis, dass „die ‚Ecclesia docens‘ nicht alle Zeit das aktive Werkzeug der unfehlbaren Kirche ist“⁸³. Daraus zieht Newman am Schluss seiner Streitschrift eine positive Schlussfolgerung über die Bedeutung des *sensus fidelium*: „Zwar ist der Laienstand in Glaubenssachen nur das Spiegelbild oder das Echo des Klerus, dennoch ist in der ‚conspiratio pastorum et fidelium‘ [= Übereinstimmung der Hirten und der Gläubigen; E. S.] etwas enthalten, was in den Hirten allein nicht vorhanden ist.“⁸⁴ Mit solchem Nachdruck und in solcher Klarheit war die Bedeutung des Glaubenssinnes der Gläubigen innerhalb der Ekklesiologie und theologischen Erkenntnis-

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. ebd. 268.

⁸¹ *M. Mišerda*, Subjektivität im Glauben. Eine theologisch-methodische Untersuchung zur Diskussion über den ‚Glaubens-Sinn‘ in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1986, 297–301.

⁸² *Newman*, Zeugnis der Laien, 290.

⁸³ Ebd. 279.

⁸⁴ Ebd. 290.

lehre bis dahin noch von niemandem herausgestellt worden. Im positiven Aufweis der grundsätzlichen Relevanz des *sensus fidei* und seiner äußeren Manifestation im *consensus fidelium* geht Newman auch über seinen dogmatischen Gewährsmann Perrone hinaus, der dem Glaubenssinn der Gläubigen nur innerhalb seiner Theorie der Dogmenentwicklung Beachtung schenkte.

2.3 Der Beitrag des Kölner Dogmatikers Matthias J. Scheeben

Für das Verständnis des Glaubenssinnes der Gläubigen ist die theologische Erkenntnislehre des Kölner Dogmatikers Matthias J. Scheeben (1835–1888), die dieser im ersten Band seines „Handbuch[s] der katholischen Dogmatik“ entwickelte, von herausragender Bedeutung. Sie bildet hinsichtlich des theologischen Tiefgangs, der Breite der Darstellung und ihrer Ausgewogenheit den Höhepunkt in der Behandlung dieses Themas, zu dem die katholische Theologie in der Zeit nach dem Ersten Vatikanischen Konzil gefunden hat. Ihr besonderer Wert ist darin zu sehen, dass Scheeben die wichtigsten und originellsten Traditionsstränge aus der Theologie des 19. Jahrhunderts, insbesondere Möhlers Organismus-Gedanken und Newmans Lehre vom aktiven Glaubenszeugnis der Laien, mit den ekklesiologischen Denkkategorien zusammenführt, die in der nachtridentinischen Theologie bereitlagen und später von den Theologen der Römischen Schule (G. Perrone, J. B. Franzelin, C. Passaglia und C. Schrader) weiterentwickelt wurden.

Seit Francisco Suárez und Melchior Cano gehört die Überzeugung, dass die Übereinstimmung aller Gläubigen in der Kirche als ein sicheres Kennzeichen des katholischen Glaubens gelten kann, zum Grundbestand des katholischen Kirchenverständnisses. Der übereinstimmende Glaube der ganzen Kirche ist ein objektiver Bestandteil der Tradition, der dem Lehramt als wichtiges Erkenntniskriterium zur Feststellung einer Glaubenswahrheit dienen kann. Die Unterscheidung zwischen einer lehrenden und einer hörenden Kirche verfolgt ursprünglich nämlich nicht den Sinn, die erste gegenüber der zweiten zu immunisieren, sondern die Wechselwirkung zwischen beiden Aspekten der einen vom Heiligen Geist geführten Kirche herauszustellen. Suárez hält als Konsens der Theologen den Grundsatz fest: *Ecclesia universalis infallibilis in credendo* (= die universale Kirche ist unfehlbar im Glauben) und unterscheidet die *infallibilitas in credendo*, die Unfehlbarkeit im Glauben, von der *infallibilitas in docendo*, der Unfehlbarkeit im Lehren, die den Trägern des Lehramtes in der Kirche (nicht: ihr gegenüber) verliehen ist.⁸⁵

Die Theologen der Römischen Schule unterschieden im 19. Jahrhundert beide Äußerungsformen der Unfehlbarkeit in der Kirche nach dem Begriffspaar aktiv–passiv. Danach bildet der *consensus fidelium* die *traditio passiva*

⁸⁵ Vgl. die Quellenangaben bei W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (*sensus fidei*) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums, in: *Cath(M)* 25 (1971) 271–303, besonders 277–278.

des Glaubens, da die Gläubigen die Glaubenslehre nicht anders als durch die Verkündigung der lehrenden Kirche empfangen. Erst die Vorlage einer Glaubensaussage durch das Lehramt schafft nach dieser Annahme die Voraussetzung dafür, dass der Glaubenssinn der Gläubigen ein Kriterium für die Feststellung der Glaubenswahrheit sein kann. Die passive Unfehlbarkeit im Glauben, die der Kirche als Ganzer zukommt, wird dem gläubigen Volk durch das Lehramt als dem alleinigen Träger der aktiven Tradition vermittelt, sodass die *infallibilitas in credendo* ganz von der *infallibilitas in docendo* abhängig bleibt. Insbesondere Franzelin arbeitete den Vorrang der Unfehlbarkeit des Lehramtes, die dadurch tendenziell zu einer auf sich selbst gestellten, gegenüber der Kirche unabhängigen Größe wurde, scharf heraus. Zwar hält auch er daran fest, dass der Heilige Geist die Gesamtheit der Gläubigen vor Irrtum bewahrt, doch geschieht dies nicht durch ein unmittelbares Wirken in jedem einzelnen Gläubigen, sondern nur durch die Verkündigung, die Mahnungen und die autoritativen Weisungen des Lehramtes.⁸⁶ Dagegen schreiben Passaglia und Schrader übereinstimmend mit Newman den Laien ein eigenes Traditionszeugnis zu. Die innere Erleuchtung der Gläubigen durch den Heiligen Geist und die Verkündigung einer Glaubenslehre durch das Lehramt bilden für sie eine untrennbare Ganzheit: Der Heilige Geist ist zugleich bei der lehrenden und der hörenden Kirche, sodass auch deren Glaubenszeugnis zumindest für das allgemeine Verständnis des Glaubens (nicht aber für die subtileren, dem Glauben der einfachen Leute verschlossenen Glaubensgegenstände) große Beweiskraft zukommt.⁸⁷

Dagegen ist das Kirchenbild Scheebens in viel stärkerem Maße auf das direkte und unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen als Grundlage der kirchlichen Einheit gebaut. Daher kann er die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden oder hörenden Kirche mit Möhlers Auffassung von der Kirche als lebendiger Organismus verbinden, in dem beide als Teilkomponenten zusammenwirken. Der apostolische Lehrkörper der Kirche bildet mit dem sogenannten Glaubenskörper (*corpus fidelium*), der Gemeinde der Gläubigen, nach „dem Willen und der Anordnung Christi einen organischen, die christliche Wahrheit in sich bewahrenden und darstellenden Gesamtkörper, die kirchliche Gemeinschaft.“⁸⁸ Da der Glaube des Glaubenskörpers ebenso unmittelbar wie die Lehräußerungen des Lehrkörpers unter dem Einfluss des Heiligen Geistes steht, kann auch das Bekenntnis des Glaubens durch die Gläubigen „zur Darstellung, Bekundung und Bezeugung der christlichen Wahrheit dienen“ und mit der Verkündigung von Seiten des Lehrkörpers in „solche Wechselwirkung treten, dass es, obgleich durch

⁸⁶ Vgl. Schmucker, *Sensus fidei*, 63-68.

⁸⁷ Vgl. Kasper, *Die Lehre von der Tradition*, 584 f.

⁸⁸ M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1. Buch: Theologische Erkenntnislehre, herausgegeben von M. Grabmann, Freiburg i. Br. 21948, 97 (Nr. 168); Hervorhebungen (wie in den folgenden Zitaten) im Original.

diese geleitet und bestimmt, doch auch seinerseits wieder unterstützend und verstärkend auf dieselbe zurückwirkt“.⁸⁹

Die Lehre Christi kommt daher in der Kirche auf doppelte Weise zur Darstellung, wobei Scheeben beide Formen ausdrücklich unter dem Begriff eines „authentischen Zeugnisses“ zusammenfasst. Das Zeugnis des Lehrkörpers ist im eigentlichen Sinn authentisch, sofern es den Glauben juristisch-öffentlich verkündet und vom Heiligen Geist eigens zur Belehrung anderer aufgestellt ist. Dagegen ist das Zeugnis des Glaubenskörpers der Kirche in einem weiteren Sinn authentisch, insofern es diesen Glauben unter der Einwirkung desselben Heiligen Geistes öffentlich kundtut. Beide Formen dienen, organisch miteinander verbunden, wenn auch in jeweils verschiedener Weise, der lebendigen Überlieferung des Wortes Gottes in der Kirche. „Die erstere erscheint als ein *Nach- und Forthallen des Wortes Gottes*, als eine fortgesetzte Rede Gottes zu den Menschen in der Kirche, die zweite zunächst als *Widerhall* des Wortes Gottes.“⁹⁰ Die Unterscheidung beider Formen des authentischen Glaubenszeugnisses ist jedoch nicht im Sinne einer Rangfolge oder einer irgendwie gearteten Herabsetzung des Zeugnisses der Gläubigen zu verstehen. „Weil aber dieser Widerhall auch seinerseits vom Geiste Gottes beseelt wird, so ist er ebenfalls in seiner Weise als ein nach- und forthallendes Wort Gottes zu betrachten.“⁹¹

Daher kann der *sensus fidelium* als „ein relativ selbständiges Zeugnis des Heiligen Geistes“ betrachtet werden, das einer Äußerung des Lehrkörpers zeitlich und sachlich auch vorangehen und in diesem Fall von ihm als ein „orientierendes Moment“ für seine eigene Tätigkeit benutzt werden kann.⁹² Erst nachdem er das organische Zusammenwirken von Lehrkörper und Glaubenskörper herausgestellt hat, kommt Scheeben auf die zu seiner Zeit gängigen Unterscheidungen zwischen der *ecclesia docens* und der *ecclesia discens* zu sprechen, denen er die *infallibilitas activa*, die Untrüglichkeit im aktiven Sinn, verstanden als die „Unfähigkeit, durch die Lehre irreführen“, und die *infallibilitas passiva*, die Untrüglichkeit im passiven Sinn, gegenüberstellt, worunter er die „Unfähigkeit, durch die Befolgung der Lehre des Lehrkörpers irreführt zu werden“, versteht.⁹³ Doch betont er zugleich, dass die dem Glaubenskörper eigene Form der Irrtumslosigkeit im Glauben diesem nicht vom Lehrkörper verliehen wird, sondern an sich selbst zukommt. „Ja gerade durch diese Unverirrlichkeit des Glaubenskörpers ist auch die aktive Unverirrlichkeit des Lehrkörpers motiviert, und sie ist demselben nur dazu verliehen, damit er durch seine Tätigkeit der Erfüllung jenes Ausspruches diene und jene Unfähigkeit nicht illusorisch mache.“⁹⁴ Diese Konsequenz

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ *Scheeben*, Theologische Erkenntnislehre, 98 (Nr. 170).

⁹¹ Ebd.

⁹² *Scheeben*, Theologische Erkenntnislehre, 99 (Nr. 172).

⁹³ *Scheeben*, Theologische Erkenntnislehre, 102 (Nr. 181).

⁹⁴ Ebd.

ergibt sich für Scheeben folgerichtig aus der Grundannahme, auf der sein gesamtes Kirchenbild aufruht, auf der Lehre vom unmittelbaren Wirken des Geistes Gottes im lebendigen Gesamtorganismus der Kirche. „Denn das Bekenntnis des Glaubenskörpers hat seine Kraft nicht *bloß* durch die Einwirkung des Lehrkörpers, deren Resultat es ist, sondern besitzt infolge der direkten Einwirkung des Heiligen Geistes auf die Gläubigen eine *innere*, relativ selbständige Kraft, und zwar in dem Maße, dass das einmütige Bekenntnis des gesamten Glaubenskörpers auch ebenso *unfehlbar* ein Zeugnis des Heiligen Geistes repräsentiert wie das einmütige Zeugnis des Lehrkörpers.“⁹⁵

3. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils vom Glaubenssinn des Volkes Gottes

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht die Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes erstmals in die amtlichen Lehrdokumente der Kirche ein. Der systematische Zusammenhang, in dem sie darin entfaltet wird, ist zum einen die im gemeinsamen Priestertum gründende Teilhabe der Gläubigen am prophetischen Amt Christi, zum anderen die Fortentwicklung des Glaubens und das immer tiefere Eindringen in seine Wahrheit, die sich im Laufe der Geschichte vollziehen können. Den ersten Aspekt entfaltet das Konzil in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, den zweiten in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*. Die jeweiligen Aussagen sollen im Einzelnen vorgestellt und interpretiert werden.

In LG 12,1 folgt der Hinweis auf den Glaubenssinn der Gläubigen unmittelbar auf die Feststellung, dass das gesamte Volk Gottes am prophetischen Amt Christi teilhat, indem es dessen lebendiges Zeugnis für das Evangelium weiterführt und durch ein Leben des Glaubens und der Liebe in der Welt verbreitet. Dabei bekräftigt das Konzil, dass die Gesamtheit der Gläubigen auf Grund der Salbung durch den Heiligen Geist (vgl. 1 Joh 2,20 und 27) im Glauben nicht fehlgehen kann. Sodann erklärt das Konzil: „Diese ihre besondere Eigenschaft macht sie [= die Gesamtheit der Gläubigen; E. S.] mittels des übernatürlichen Glaubenssinnens des ganzen Volkes immer dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert.“⁹⁶ Das Konzil nimmt nicht explizit zu der in der Theologie zuvor intensiv verhandelten Frage Stellung, wie sich die Unfehlbarkeit des Glaubens zur Unfehlbarkeit amtlicher Lehraussagen verhält.⁹⁷ Aus der Anordnung des Gedankengangs geht aber eindeutig hervor, dass die Unfehlbarkeit nicht nur eine Funktion des Lehramtes darstellt, sondern zuerst und ursprünglich dem Glauben des

⁹⁵ *Scheeben*, Theologische Erkenntnislehre, 98 (Nr. 171).

⁹⁶ LG 12,1.

⁹⁷ Vgl. dazu P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium*, in: HThKVatII, herausgegeben von *dems./P. J. Hilberath*; Band 2, Freiburg i. Br. 2004, 263–582, hier: 384.

Volkes Gottes eignet. Ein untrügliches Kennzeichen dafür ist die Übereinstimmung aller Gläubigen, die, wie das Konzil mit einem Augustinus-Zitat belegt, die Amtsträger ebenso wie die Laien umfasst.

Dieser Konsens verweist auf den Glaubenssinn des ganzen Volkes (*sensus fidei totius populi*), durch den dieses seinen Glauben kundtut. Darauf folgt eine längere Aussage über die Herkunft, die Wirkweise und die Funktionen des Glaubenssinnens in der Kirche: „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit erweckt und erhalten wird, hängt das Volk Gottes unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wahrhaft das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), dem einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unwiderruflich an, dringt mit rechtem Urteil tiefer in ihn ein und wendet ihn im Leben voller an.“⁹⁸ In dieser knappen Skizze sind bezüglich des Glaubenssinnens verschiedene Punkte festgehalten: Zunächst betont das Konzil die geistgewirkte Hervorbringung dieses Sinnes, der als ein konnatürliches Vertrautsein der Gläubigen mit ihrem Glauben beschrieben wird.⁹⁹ Sodann wird die Unwiderruflichkeit der Glaubensannahme herausgestellt, zu der das Volk Gottes unter Führung dieses Glaubenssinnes und der Leitung des Lehramtes befähigt wird. Von besonderer Bedeutung ist der Verweis auf 1 Thess 2,13, der verdeutlicht, wie im menschlichen Wort der Verkündigung durch das Wirken des Heiligen Geistes Gottes Wort selbst verstanden wird. Die Gläubigen stehen bei aller geschichtlichen Vermittlung ihres Glaubens durch menschliche Symbole, Sätze und Formeln in einem unmittelbaren Bezug zu Gott selbst, der nicht durch das Dazwischentreten einer menschlichen Instanz unterbrochen wird.

Schließlich ist mit dem Glaubenssinn der Gläubigen ein eigenständiges Urteilsvermögen verbunden, das sie ihren Glauben tiefer verstehen lässt. Das bessere Kennenlernen des Glaubens und das tiefere Eindringen in ihn schließt insbesondere seine Anwendung im Leben ein. Der Glaubenssinn befähigt die Gläubigen somit zu einem eigenen Urteil in Fragen der moralischen Lebensführung, das ihnen die Erfordernisse ihres Glaubens für ihr persönliches Handeln und ihr gemeinsames Zeugnis für das Evangelium vor Augen stellt. Dass diese Funktion dem Glaubenssinn des Volkes Gottes zugeschrieben wird, ist insofern bemerkenswert, als an dieser Stelle jeder einschränkende Hinweis auf das Lehramt der Kirche fehlt, das für sich die Kompetenz reklamiert, Inhalt und Umfang des Naturrechts autoritativ auszulegen und Fragen der persönlichen Lebensführung der Gläubigen seinem richterlichen Urteil zu unterwerfen.¹⁰⁰

⁹⁸ LG 12,1.

⁹⁹ Vgl. *Hünemann*, Theologischer Kommentar, 384.

¹⁰⁰ Vgl. *A. Riedl*, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 1979; und *J. Schuster*, Ethos und kirchliches Lehramt: Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt am Main 1984, 21–73.

Auch in LG 35 wird die Rede vom Glaubenssinn der Gläubigen mit dem Charakter der Kirche als messianisches, prophetisches Volk Gottes erläutert. Von den Laien wird gesagt, dass sie von Christus, dem großen Propheten, der durch das Zeugnis seines Lebens und seiner Verkündigung das Reich Gottes ausrief, zu Zeugen dieses Reiches bestellt sind. Ausdrücklich wird hervorgehoben, dass Christus sein prophetisches Amt nicht nur durch die Hierarchie erfüllt, sondern „auch durch die Laien, die er daher sowohl als Zeugen einsetzt, als auch mit einem Sinn für den Glauben und der Gnade des Wortes ausrüstet (vgl. Apg 2,17f.; Offb 19,10), damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen familiären und gesellschaftlichen Leben aufleuchtet“¹⁰¹. Das Volk Gottes ist nicht nur der Echoraum der Lehrverkündigung durch die Hierarchie, deren in amtlicher Vollmacht erfolgende Auslegung des Glaubens es nur wiederholte, sondern es erneuert in eigenständiger Weise das prophetische Zeugnis Jesu und wird so selbst zu einem prophetischen Volk. „Der Glaubenssinn meint die allen Glaubenden – mit der Hinkehr zum lebendigen Gott und der Eingliederung in die Gemeinschaft der Kirche – gegebene Vertrautheit und das Verständnis des Glaubens, das die Glaubenden in der Ausrichtung und Gestaltung ihres Lebens ebenso leitet und orientiert wie die Gemeinschaft der Glaubenden.“¹⁰² Dass der Glaubenssinn des Volkes Gottes ein Urteil in moralischen Fragen einschließt, geht daraus hervor, dass das familiäre und gesellschaftliche Leben als besondere Bewährungsfelder für das Zeugnis der Laien genannt werden. Nochmals hervorgehoben wird das Leben in Ehe und Familie, für das die Eheleute durch ein eigenes Sakrament geheiligt sind, um „ihre eigene Berufung, sich gegenseitig und den Kindern Zeugen des Glaubens und der Liebe Christi zu sein“¹⁰³, erfüllen zu können.

Die Offenbarungskonstitution des Konzils betont die Überwindung des Dualismus von lehrender und hörender Kirche schon durch die Wahl der Anfangsworte, nach denen das Dokument benannt ist: *Dei verbum religiose audiens*. Die Kirche als Ganze steht unter dem Wort Gottes, das sie in religiöser Ehrfurcht empfängt, das sie aber niemals wie einen Besitz, über den sie frei verfügen könnte, verwaltet. Das Traditionsverständnis des Konzils, das die nachtridentinische Zwei-Quellen-Theorie überwindet, nach der die Glaubenswahrheiten teils in der Schrift, teils in der Überlieferung enthalten sind, kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Entscheidend ist, dass der Traditionsvorgang nicht nur eine amtliche Seite hat, sondern einen Lebensvollzug der gesamten Kirche darstellt. Dies gilt auch für den Fortschritt der apostolischen Überlieferung, der sich in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes auf dreifache Art einstellen kann: „Es wächst nämlich das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte sowohl aufgrund der Betrachtung und des Studiums der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen er-

¹⁰¹ LG 35,1.

¹⁰² Hünermann, Theologischer Kommentar, 473.

¹⁰³ LG 35,3.

wägen (vgl. Lk 2,19 und 51), als auch aufgrund des innersten Verständnisses der geistlichen Dinge, das sie erfahren, als auch aufgrund der Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt die sichere Gnadengabe der Wahrheit empfangen haben.¹⁰⁴

Auch wenn die theologische Problematik dieses dynamischen Traditionsverständnisses, das eine angemessene Unterscheidung von Schrift und Tradition erschwert und die traditionskritischen Momente der Offenbarung unterbelichtet lässt, vom Konzil nicht richtig erfasst wurde, bleiben die Aussagen über das Voranschreiten der Glaubenserkenntnis im Blick auf den Glaubenssinn des Volkes Gottes bedeutsam.¹⁰⁵ Ein möglicher Fortschritt in der Offenbarungserkenntnis und im Verständnis des Wortes Gottes kann niemals durch das Lehramt allein erlangt werden, sondern nur im Zueinander von Lehramt und Gläubigen geschehen. Das besondere *charisma veritatis*, das den Bischöfen als den Trägern der apostolischen Sukzession zukommt, wird in der Aufzählung der Vollzugsweisen, die ein Voranschreiten in der Offenbarungserkenntnis ermöglichen, erst an dritter Stelle nach der Betrachtung und dem Studium der Gläubigen und ihrer geistlichen Erfahrung genannt. In seinem Kommentar zu diesem Konzilstext schreibt J. Ratzinger: „Wichtig ist dabei, dass das Voranschreiten des Wortes in der Zeit der Kirche nicht einfach als eine Funktion der Hierarchie angesehen wird, sondern im gesamten Lebensvollzug der Kirche verankert erscheint. [...] In diesem Verstehensvorgang, der die konkrete Vollzugsweise der Überlieferung in der Kirche darstellt, bildet der Dienst des Lehramtes eine Komponente (und zwar, von seinem Sinn her, eine kritische, nicht eine produktive); aber er ist nicht das Ganze.“¹⁰⁶

Die Aufgabe des hierarchischen Lehramtes in der Kirche dient der Verge-
wässerung der Wahrheit und einem tieferen Eindringen in sie innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Kirche und kann daher niemals ohne sie oder gegen sie erfolgen. Will man die in den theologischen Kontroversen um das Traditionsverständnis vor und nach dem Ersten Vatikanum herausgebildeten Kategorien heranziehen, um das vom Zweiten Vatikanischen Konzil Gemeinte zu verdeutlichen, müsste man sagen: Der Glaubenssinn der Gläubigen ist kein rein rezeptives Organ im Sinne einer *traditio passiva*, das zum tieferen Eindringen in die Glaubenswahrheit weder eigene Einsicht noch eigene Erfahrung beisteuern könnte. Vielmehr setzt umgekehrt die *infallibilitas in docendo*, die dem universalkirchlichen Lehramt der Bischöfe und des Papstes in besonderer Weise zukommt, die *infallibilitas in credendo* voraus, die sich

¹⁰⁴ DV 8,3.

¹⁰⁵ Vgl. H. Hoping, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, in: HThKVatII; Band 3, herausgegeben von P. Hünermann/ B. J. Hilberath, Freiburg i. Br. 2005, 697–831, besonders 755–757.

¹⁰⁶ J. Ratzinger, Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare II, Freiburg i. Br. 1967, 498–583, hier: 520; vgl. auch Schmucker, *Sensus fidei*, 280–282.

in der Kirche auch auf andere Weise als durch die Stimme des Lehramtes bekunden kann. Dieses aber kann seine eigentümliche Funktion nicht auf sich alleine gestellt und von der Gesamtheit der Gläubigen getrennt, sondern nur im Zusammenspiel mit ihnen erfüllen.

4. Die Nicht-Rezeption lehramtlicher Aussagen zur Ehe- und Sexualmoral als ekklesiologisches Problem

Die bisherigen Darlegungen zur Entwicklung der Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen und zur Bedeutung der Rezeption von Lehraussagen, die das Lehramt mit dem Anspruch auf gehorsame Annahme und Befolgung durch die Gläubigen vorlegt, konnten den Eindruck erwecken, diese methodischen Einzelfragen der theologischen Erkenntnislehre hätten mit den praktischen Problemen der kirchlichen Sexualethik wenig zu tun. Doch dieser Anschein trügt. Tatsächlich bieten sich, wie im Folgenden herausgearbeitet wird, die im Kontext der Lehren vom Glaubenssinn der Gläubigen und vom Erfordernis der Rezeption lehramtlicher Vorgaben durch diese erarbeiteten Differenzierungen als Deutungskategorien an, um die Lage zu verstehen, in die die Kirche durch das scheinbar unbeirrte Festhalten ihres universalen Lehramtes an einer den Gläubigen fremd gewordenen Sexualethik geriet. Die Nicht-Rezeption einiger kirchlicher Lehraussagen zur Sexualmoral, insbesondere bezüglich des Verbots der künstlichen Empfängnisregelung sowie die Missbilligung vorehelicher und gleichgeschlechtlicher Sexualität, stellt nämlich ein Musterbeispiel für die Ausweglosigkeit eines Vorgangs dar, der eigentlich in der theologischen Erkenntnislehre und im Glaubensverständnis der Kirche überhaupt nicht vorgesehen ist: Dass die Bezeugungsinstanzen, die das Bleiben der Kirche in der Wahrheit verbürgen sollen, nicht mehr miteinander interagieren, sondern auseinandertreten und scheinbar unversöhnlich gegeneinander stehen. Dies sei am Beispiel des Verbots der künstlichen Empfängnisregelung exemplarisch erläutert. Zwar handelt es sich bei der Lehre der Enzyklika *Humanae vitae* über das Wesen der ehelichen Liebe sowie über die rechte Art der Weitergabe des Lebens, die ihre normative Zuspitzung in der ausnahmslosen moralischen Missbilligung der künstlichen Empfängnisregelung findet, formell nicht um eine unfehlbare Glaubenslehre (obwohl einige Theologen inzwischen dieser Auffassung sind, da die Rezeption dieser Lehre durch das ordentliche Lehramt der Bischöfe mit dem Erscheinen des Katechismus der katholischen Kirche abgeschlossen sei).¹⁰⁷ Dennoch erhebt die Enzyklika den Anspruch, als verbindliche Äußerung des authentischen Lehramtes der Kirche von den Gläubigen mit fester Zustimmung und mit religiösem Willens- und Verstandesgehorsam angenommen zu werden; wenn dieser Gehorsam den Gläubigen nicht aus innerer Einsicht möglich ist, seien

¹⁰⁷ Vgl. C. Caffara, La Competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate, in: *Anthropotes* 4 (1988) 8–23.

sie doch verpflichtet, ihn im Hinblick auf die formale Autorität des Lehramtes zu leisten.¹⁰⁸

Die durch *Humanae vitae* ausgelöste, bis heute andauernde Krise betrifft insofern nicht nur eine umstrittene moralische Einzelfrage, sondern ein ekklesiologisches Problem von grundsätzlicher Tragweite: die Eigenverantwortung der Gläubigen und die Rolle des universalkirchlichen Lehramtes in der Kirche. Daher eignen sich die bezüglich des Glaubenssinnes der Gläubigen, des Voranschreitens der Glaubenserkenntnis in der Kirche, der Kriterien einer echten Lehrentwicklung und der Notwendigkeit einer Rezeption lehramtlicher Weisungen durch die Kirche dargelegten theologischen Verstehens-kategorien in besonderem Maße zur Beschreibung der innerkirchlichen Lage, die durch die andauernde, inzwischen fast 50 Jahre währende Ablehnung von *Humanae vitae* durch weite Teile der Kirche entstanden ist.

Die Tatsache der Nicht-Rezeption dieser vom Lehramt der Kirche vorgelegten Lehre im Glaubensbewusstsein vieler Gläubigen lässt sich nicht mit dem Hinweis darauf bestreiten, dass der erforderliche Rezeptionsvorgang bereits abgeschlossen sei, weil diese päpstliche Lehräußerung durch den Weltepiskopat, also auf einem inneramtlichen Weg, angenommen wurde. Die Rezeption einer päpstlichen Lehräußerung durch den Glaubenssinn des Volkes Gottes ist nicht schon dann gegeben, wenn die Bischöfe als Vorsteher ihrer Ortskirchen diese Lehre explizit angenommen oder ihr zumindest nicht formell widersprochen haben.¹⁰⁹ Rezipiert ist eine Lehrmeinung durch den Glauben der Kirche vielmehr erst dann, wenn sie vom Glaubenssinn der Gläubigen angenommen wurde und diese Lehre innerlich dergestalt in ihr Glaubensbewusstsein eingegangen ist, dass sie in ihren normativen Überzeugungen einen Widerhall findet, so dass sie sich in ihrem faktischen Verhalten danach zu richten bemühen.

Erst durch die Antwort der Gläubigen trifft eine lehramtlich vorgelegte Äußerung auf die tatsächliche Resonanz im Glaubensbewusstsein der Kirche, ohne die der Rezeptionsvorgang sein Ziel nicht erreicht. „Die Antwort der Gläubigen auf das Lehren des Magisteriums hat zur Folge, dass ein Kreis sich schließt: vom Glauben der Kirche über das amtliche Lehren zurück zum Glauben der Kirche.“¹¹⁰ Unterbleibt dagegen die Antwort, so gerät der

¹⁰⁸ Vgl. N. Lüdecke, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität, Würzburg 1997, 424–426.

¹⁰⁹ Vgl. J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1972, 43–70 hier: 59: „Kollegialität der Bischöfe erfüllt erst dann ihren Sinn, wenn der jeweilige Bischof seine jeweilige Kirche wahrhaft repräsentiert und durch ihn ein Stück der kirchlichen Fülle wahrhaft ins Ganze der kirchlichen Einheit eingetragen wird.“ Wenn dies stimmt, darf ein Bischof, der einer päpstlichen Lehre zu einer wichtigen Frage der persönlichen Lebensführung zustimmt, nicht nur seiner persönlichen Einschätzung folgen. Vielmehr muss er die Ansichten der Gläubigen seiner Ortskirche aufgreifen und in die Universalkirche einbringen. Diese Verpflichtung gilt auch dann, wenn er als Bischof mehr ist als nur der Sprecher seiner Diözese oder ein Notar der an der Basis faktisch vertretenen Auffassungen.

¹¹⁰ F. A. Sullivan, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin 1985, 112.

Zwischenschritt der amtlichen Verkündigung einer Lehre in eine Schiefelage, da er keinen Widerhall im Glauben der Kirche mehr findet. Je länger die ausbleibende Rezeption auf sich warten lässt, desto stärker wiegt die Vermutung, dass ihre anfängliche Verweigerung von dauerhafter Natur ist, sodass zu Recht von einer nicht erfolgten Annahme dieser Lehräußerung durch den Glauben der Kirche gesprochen werden kann.

Dem Hinweis, dass die amtliche Rezeption von *Humanae vitae* abgeschlossen sei, ist darüber hinaus entgegenzuhalten, dass selbst an diesem inneramtlichen Rezeptionsprozess erhebliche Zweifel erlaubt sind. Innerhalb weniger Wochen nach Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* ließen weltweit über 40 Bischofskonferenzen in pastoralen Erklärungen verlauten, ein abweichendes Gewissensurteil der Gläubigen in dieser Frage sei grundsätzlich möglich und von der Kirche zu respektieren.¹¹¹ Auf die bei *Ad-limina*-Besuchen mehrerer Bischofskonferenzen wiederholt geäußerte, dringliche Bitte von Papst Johannes Paul II., diese Erklärungen zurückzunehmen, ist bislang keine Konferenz eingegangen. Auch lassen viele Bischöfe im persönlichen Gespräch erkennen, dass sie ihre persönliche Nicht-Übereinstimmung mit der Lehre von *Humanae vitae* nur aus Loyalität gegenüber dem Papst nicht öffentlich kundtun.

Zu ihrer juristischen Gültigkeit bedürfen Lehrentscheidungen des Papstes nicht der Zustimmung der Gläubigen; diese sind vielmehr gehalten, sie anzunehmen und, wenn es sich um eine Äußerung zu moralischen Fragen handelt, im eigenen Leben, soweit es ihnen möglich ist, zu beachten.¹¹² Dennoch geraten Lehräußerungen, die nicht in das subjektive Glaubensbewusstsein der Gläubigen eindringen, in einen überaus prekären Zwischenstatus. Sie bleiben ein geistlicher Torso, dem die Wirksamkeit versagt bleibt, ein Wort, das keine Antwort im Glauben der Kirche findet, sondern das, um Scheebens Rede vom Nach- und Weiterhallen des Wortes Gottes in ihr umzuwandeln, ungehört verhallt. Dies ist bei einer Lehräußerung, die Fragen der persönlichen Lebensführung betrifft, in besonderem Maße heikel, da der Sinn derartiger Äußerungen auf ein praktisches Wirksamwerden im Leben der Gläubigen zielt. Zwar ist der Glaubenssinn der Gläubigen, von denen eine Weisung des Lehramtes nicht mitgetragen oder sogar aktiv zurückgewiesen wird, keine Gegeninstanz zum Lehramt, die dessen Anspruch formell widerlegen könnte. Dennoch fehlt solchen über einen längeren Zeitraum nicht rezipierten Lehraussagen etwas Wesentliches. Ohne die Übernahme einer Weisung

¹¹¹ Vgl. das Schreiben der deutschen Bischöfe zu *Humanae vitae* vom 30. August 1968, die sogenannte Königsteiner Erklärung, in der es unter der Nummer I, 3 heißt: „Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muss sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann“ (in: HerKorr 22 [1968] 484–489, hier 485).

¹¹² Vgl. CIC Can. 210, 212 und 750. Vgl. G. Bier, Wir sind Kirche. Der Glaubenssinn des Gottesvolkes in kirchenrechtlicher Sicht, in: D. M. Meier [u. a.] (Hgg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute, Essen 2008, 73–97, besonders 84–87.

des Magisteriums durch die Gläubigen, die diese in ihrem eigenen Leben nicht zur Anwendung bringen, kann eine solche Weisung, die doch verbindliche praktische Orientierungsmaßstäbe für das Handeln aufstellen möchte, ihre eigenen Intentionen nicht erreichen. „Was nicht rezipiert wird, wird nicht wirksam, sondern bleibt wirkungslos und somit unwirklich. Erst durch die Rezeption geschieht Aneignung, Einverleibung, Umwandlung.“¹¹³ Eine amtliche Lehräußerung der Kirche, der es, obwohl nachdrücklich und mit autoritativem Anspruch mehrfach wiederholt, nicht gelingt, das Glaubensbewusstsein der Gläubigen zu prägen, trägt auf Grund dieser Wirkungslosigkeit einen Defekt in sich. Sie gleicht einer hilflosen Geste, die die Ohnmacht des Lehramtes sichtbar werden lässt, die sich zwangsläufig einstellt, wenn der Lehrkörper der Kirche sich innerhalb ihres Glaubenskörpers isoliert.

Die Befragung der Laien in Glaubensdingen, durch die das Lehramt seine Hochachtung vor den Adressaten einer möglichen Lehräußerung bekunden soll, erhält bei Äußerungen zu moralischen Fragen sogar noch größeres Gewicht als in rein dogmatischen Glaubensangelegenheiten. Denn die Annahme kirchlicher Lehraussagen, die die persönliche Lebensführung der Gläubigen betreffen, erfordert deren unvertretbaren personalen Selbsteinsatz, während die Zustimmung zu dogmatischen Definitionen auch einschlussweise durch die implizierte Bereitschaft erfolgen kann, das *Depositum fidei* insgesamt in der Form anzunehmen, wie es vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird.

Anders als bei dem Mariendogma von 1854 und bei der Lehre von der päpstlichen Infallibilität kann man eine so sehr ins Konkrete und in den intimen Lebensbereich des Sexuellen gehende Lehre wie das Verbot der künstlichen Empfängnisregelung nur befolgen, wenn dies aus voller Überzeugung geschieht und wenn diese Zustimmung durch die eigene Lebenserfahrung gedeckt ist. Die intellektuellen Entschärfungsstrategien, die die Annahme dogmatischer Glaubenslehren erleichtern können, versagen bei lehramtlichen Weisungen zum Kernbereich der persönlichen Lebensführung ihren Dienst, weil die Annahme und persönliche Berücksichtigung solcher Lehren einen ungleich höheren existenziellen Einsatz erfordern. Die ausbleibende Rezeption von *Humanae vitae* durch einen Großteil selbst der praktizierenden Katholiken, die durch die weltweite Umfrage im Vorfeld der Familiensynode in den Jahren 2014 und 2015 eindrucksvoll belegt wurde, findet durch den unvergleichlichen existenziellen Stellenwert der zentralen Aussage dieser Enzyklika eine plausible Erklärung. Hier kann man nicht implizit oder einschlussweise durch die Teilnahme am Ich der Kirche mitglauben, sondern nur persönlich Farbe bekennen. Deshalb rächt es sich im Nachhinein, dass die an sich vorgesehene Beteiligung der Gläubigen an lehramtlichen Entscheidungsverfahren in diesem Fall unterlassen wurde, beziehungsweise dass der

¹¹³ J. Ratzinger, Zur Theologie des Konzils, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970, 150.

Papst dem Ratschlag der Expertengruppe, die er durch die Nachnominierung verheirateter Laien erweitert hatte, am Ende nicht folgte.¹¹⁴

5. Ein theologischer Perspektivenwechsel und ein neuer Stil kirchlicher Lehräußerungen

Wie könnte ein Ausweg aus der Krise aussehen, in die das kirchliche Lehramt durch *Humanae vitae* und durch die Gehorsamsverweigerung vieler Gläubiger gegenüber der von ihm vertretenen Sexualmoral – oder, von der anderen Seite her formuliert: durch das Festhalten des Lehramtes an einer nicht mehr im Glauben der Kirche verankerten Lehre – geraten ist? Der Hinweis auf die Möglichkeit abweichender Gewissensentscheidungen, deren Verbindlichkeit für die betreffenden Gläubigen die Kirche anerkennt, konnte vorübergehend für eine gewisse Entlastung sorgen. Dies entsprach auch der Erwartung, die hinter der „Königsteiner Erklärung“ der Deutschen Bischofskonferenz und hinter ähnlichen Verlautbarungen anderer Episkopate stand. Die Bischöfe wollten den empörten Widerspruch und das kopfschüttelnde Befremden, das die päpstliche Lehre bei vielen Gläubigen hervorrief, dadurch entschärfen, dass sie die anstößige Konkretheit des ausnahmslosen Verbots der künstlichen Empfängnisregelung quasi einklammerten. So konnten sie den Gläubigen einen Weg aufzeigen, wie sie sich unter Berufung auf eine abweichende Gewissensentscheidung dem autoritativ vorgetragenen Anspruch auf Befolgung dieser Lehre in ihrem Leben entziehen konnten.

Dieses vorsichtige Abrücken von der lehramtlichen Norm sollte diese selbst nicht infrage stellen, sondern sogar bestätigen, was von vielen als Quadratur des Kreises empfunden wurde. Sicherlich handelten die Bischöfe aus pastoraler Weitsicht und aus der ihnen übertragenen, nicht delegierbaren Verantwortung für die Gläubigen ihrer Diözesen heraus. Dies wurde von Papst Paul VI. im Gegensatz zu seinem Nachfolger, Johannes Paul II., auch ausdrücklich anerkannt. Dennoch ist die unbefriedigende Situation, in die die gesamte Kirche, der Papst und die Bischöfe ebenso wie die Laien durch *Humanae vitae* geriet, durch den Hinweis auf abweichende Gewissensentscheidungen nicht dauerhaft und theologisch zufriedenstellend zu lösen. Natürlich gibt es diese Möglichkeit, und sie muss um der Freiheit des Glaubens willen in der Kirche immer anerkannt und gegenüber jedermann

¹¹⁴ Vgl. die minutiöse Rekonstruktion der einsamen Gewissensentscheidung von Papst Paul VI., der ein Abbruch der Kommunikationswege mit Vertretern dieser von ihm selbst eingesetzten Expertengruppe unter der Leitung von Kardinal Döpfner voranging, sodass der Papst zunehmend unter den Einfluss einiger Theologen der Minorität geriet, bei M. Lindter, *Humanae vitae*. Eine historisch-genealogische Studie, in: J. Ernesti (Hg.), Paolo VI. e la crisi postconciliare/Paul VI. und die nachkonziliare Krise, Brescia 2013, 16–53, besonders 26–28 und 44–46; und J. Hoose, *Moral Theology and Doctrinal Chance*, in: Y. Clague/B. Hoose/G. Mannion (eds.), *Moral Theology for the Twenty-First-Century*, London/New York 2008, 67–79, besonders 74–75.

verteidigt werden. Doch erübrigt der Respekt vor dem Gewissen nicht die Frage nach der Geltung von Gründen, die für oder gegen eine vom Lehramt vorgelegte Norm sprechen. Solange die Frage nicht auf dieser Ebene gestellt wird, bleibt jeder Lösungsversuch unbefriedigend, auch wenn er nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* pastorale Entlastung verschaffen konnte, was angesichts der dramatischen Lage damals nicht wenig war. Zwar verzichteten die pastoralen Verlautbarungen der einzelnen Bischofskonferenzen darauf, die abweichende Gewissensentscheidung von Gläubigen als ein „irriges“ Gewissen zu bezeichnen, dessen Verpflichtungskraft für den Fall eines unüberwindlichen Irrtums von der Kirche anerkannt ist. Dennoch bleibt es für die Gläubigen eine Zumutung, sich im Gewissen gegen eine Lehraussage stellen zu müssen, der sie nicht aus innerer Überzeugung zustimmen können, die ihnen aber mit dem Anspruch gegenübertritt, die Wahrheit ihres eigenen Glaubens zu vertreten.¹¹⁵

Zwar stellt die Nicht-Rezeption dieser Lehre noch keine Widerlegung ihres Anspruches dar, ein gültiger Ausdruck des katholischen Glaubens und der mit ihm verbundenen Moralauffassungen zu sein, denn für sich genommen, das heißt getrennt von den übrigen Bezeugungsinstanzen des Glaubens, kann auch der Glaubensinn des Volkes Gottes kein untrügliches Erkenntniskriterium sein.¹¹⁶ Doch lassen sich die Gründe, die den Papst zu seiner Entscheidung bewogen, im Nachhinein überprüfen, zumindest soweit sie aus dem Minderheitengutachten hervorgehen, auf das er sich stützte.¹¹⁷ Ein

¹¹⁵ Vgl. Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Veritatis Splendor* vom 6. August 1983, nr. 64.

¹¹⁶ Vgl. das Urteil von *Y. Congar*, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1964, 469: „Man muß sich aber hüten, dem *sensus fidelium* zu viel zuzutrauen – nicht nur im Hinblick auf die Vorrechte der Hierarchie, sondern auch in sich. Auch die Geschichte belehrt uns über die Schwäche des Glaubens großer Teile des christlichen Volkes.“ Anschließend zählt Congar, der in dieser Frage ein gewiss unverdächtig Zeuge ist, historische Beispiele für zweifelhafte Einseitigkeiten in Glaubensdingen und irrige Frömmigkeitsformen auf, die im christlichen Volk weite Verbreitung fanden. Auch philosophisch ist die Annahme der wahrheitskonstitutiven Bedeutung eines Konsenses mit einer Reihe von Unklarheiten und Widersprüchen verbunden, die sich vor allem im Blick auf die Annahme einer idealen Kommunikationsgemeinschaft und den zeitlichen Vorgang des In-Geltung-Tretens der Wahrheit verbinden. Soll die Wahrheit durch den unter Idealbedingungen erreichten Konsens hervorgebracht werden, so bleibt im Zweifelsfall offen, ob ein empirischer Konsens tatsächlich diesem Anspruch genügt; soll dagegen der faktische Konsens ausreichen, stellt sich die Frage, ob die Aussage, wenn sie jetzt wahr ist, nicht bereits vor dem Erreichen des Konsenses wahr gewesen sein musste, sodass sie durch diesen nur entdeckt oder allenfalls verbürgt, aber eben nicht in ihrer Wahrheit hervorgebracht wurde. Vgl. *L. B. Puntel*, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1993, 148–153.

¹¹⁷ Vgl. Dokumente der päpstlichen Kommission für Geburtenregelung: *Der Standpunkt der Minderheit*, nr. I. B.: „Im Gegensatz dazu [= zur Entwicklung der Lehre über den positiven Wert der Geschlechtlichkeit; E. S.] ist die theologische Geschichte der Empfängnisverhütung, vergleichsweise gesagt, einfach genug, mindestens im Hinblick auf die zentrale Frage: Ist Empfängnisverhütung immer schwere Sünde? Denn in der Beantwortung dieser Frage hat es nie irgendeine Änderung und kaum eine Entwicklung der Lehre gegeben. Die Arten der Formulierung und Darlegung dieser Lehre haben sich entwickelt, aber nicht die Lehre selbst.“ (in: *HerKorr* 21 [1967] 429–439). Als Beleg werden allerdings nur päpstliche Lehrentscheide und partikularkirchliche Lehraussagen, vor allem Hirtenbriefe einzelner Bischofskonferenzen aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts genannt. Auch erscheint es fragwürdig, die Lehre zur Empfängnisregelung von der allgemeinen Ehe- und Sexualmoral der Kirche abzutrennen und als eine in sich stehende Lehr-

zentrales Argument, das darin gegen eine Änderung der Lehre seiner Vorgänger vorgetragen wurde, lautete: Eine solche Weiterentwicklung der Lehre widerspreche dem katholischen Traditionsprinzip, das kein Abrücken von einer bislang einmütig und unverändert vertretenen Lehre erlaube. Diese Schlussfolgerung lässt sich jedoch mit guten Gründen bestreiten, da die Tradition als lebendige Überlieferung des Glaubens sehr wohl ein Voranschreiten der Lehrentwicklung kennt. Die von Newman entwickelten Kriterien zur Unterscheidung einer echten Entwicklung im Unterschied zur Deformation einer Idee, insbesondere die Erhaltung ihres Typus, die Kontinuität ihrer Prinzipien, ihr Assimilationsvermögen und die Vorwegnahme ihrer Zukunft eignen sich zu dem Nachweis, dass eine organische Weiterentwicklung der Lehrmeinungen der katholischen Kirche zur Aufgabe der verantworteten Elternschaft ihrem Traditionsverständnis keineswegs widersprechen müsste.

Wenn es die Aufgabe der Eheleute ist, in ihrem Gewissen vor Gott eine Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder und den Abstand zwischen deren Geburten zu treffen, und wenn sie dabei zum Zwecke der Unfruchtbarmachung einer sexuellen Begegnung die Methode der Zeitwahl benutzen dürfen, warum sollte es dann nicht möglich sein, die Lehraussagen über die verantwortete Elternschaft so fortzuentwickeln, dass die Aufgabe der Familienplanung als ein positiver Dienst am Leben beschrieben wird, in dessen Ausübung die Eheleute sich in ihrem Gewissen und in gegenseitiger Rücksichtnahme ein eigenes Urteil über die konkrete Wahl eines bestimmten Mittels der Empfängnisregelung bilden dürfen, das ihrer derzeitigen Lebenssituation am besten entspricht? Betrachtet man die verschiedenen Entwicklungsetappen, die die kirchliche Sexuallehre seit der Frühscholastik durchlief, so erscheint die Behauptung, diese habe ihren Höhepunkt in der Ablehnung der künstlichen Empfängnisregelung durch die Enzyklika *Casti connubii* gefunden, sodass es darüber hinaus keinerlei legitime Weiterbildungen mehr geben könne, ausgesprochen unwahrscheinlich. Mit Albert Ziegler lässt sich der Überlieferungsbefund dagegen als ein stufenförmiger Wachstumsprozess deuten, bei dem mindestens sechs Etappen zu unterscheiden sind. „Im Blick auf Ehe und Sexualität hat sich die Lehre der Kirche im Laufe der Jahrhunderte vielfach gewandelt. [...] Die Kirche lehrt: Der Geschlechtsverkehr, sofern er in der Ehe geschieht, ist 1. nur ein notwendiges Übel; 2. gut, sofern das Kind gewollt und die Lust vermieden wird; 3. auch die geschlechtliche Lust ist gut, vorausgesetzt, dass sie nicht bloß um der Lust willen gesucht wird; 4. dabei muss das Kind gar nicht unbedingt gewollt, es darf nur nicht bewusst ausgeschlossen werden; 5. auch das Kind darf ausgeschlossen werden, vorausgesetzt, dass man beim ehelichen Verkehr der Natur nicht in den

äußerung zu betrachten. Interpretiert man die negative Beurteilung der künstlichen Empfängnisregelung dagegen im Kontext lehramtlicher Aussagen zur menschlichen Sexualität, zur ehelichen Liebe und zum Auftrag der Fortpflanzung, wie es im Gutachten der Mehrheit geschieht (vgl. 422–429, besonders 425–426), so zeigt sich eine erheblich größere Bandbreite der Entwicklung.

Arm fällt und sich an die natürlicherweise unfruchtbaren Tage der Frau hält; 6. der Geschlechtsverkehr in der Ehe ist gut, wenn die Ehe als ganze fruchtbar bleibt, auch wenn beim einzelnen ehelichen Akt die Empfängnis mit anderen als mit der Methode der Zeitwahl verhindert wird.“¹¹⁸

Jede dieser Zwischenetappen brachte gegenüber der vorangehenden Stufe eine Neuerung mit sich, die jedoch keinen vollständigen Bruch, sondern eine Fortentwicklung bedeutete, die mithilfe von Newmans Kategorien als „gesunde“ Lehrentwicklung beschrieben werden kann. Warum sollte das Durchlaufen der Stufen 1–5 einen organischen Wachstumsprozess darstellen, während der vom Lehramt der Kirche bislang nicht vollzogene Schritt von Stufe 5 zu Stufe 6 einen totalen Widerspruch zur bisherigen Lehre implizieren würde und deshalb nicht vollzogen werden kann? Eine derartige Deutung des Überlieferungsprozesses widerspricht allen Erkenntnissen der bisherigen Dogmen- und Theologiegeschichte. Plausibler ist die Annahme, dass auch dieser vorerst letzte Schritt als legitime Fortbildung der kirchlichen Lehre angesehen werden könnte, die sich folgerichtig an ihr bisheriges Wachstum anschließt.

Ist diese Deutung im Recht, kann es der Theologie nicht verwehrt sein, darüber nachzudenken, in welche Richtung eine legitime Weiterbildung der bisherigen Lehre verlaufen könnte. Vorstellbar wäre eine Entwicklung in Analogie zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil, die den offenen Bruch mit dem bis dahin gültigen katholischen Staatsverständnis voraussetzte. Während dieses dem Staat die Aufgabe zuwies, für die rechte Gottesverehrung der Gläubigen Sorge zu tragen, was eine gleichberechtigte Duldung nicht-katholischer Kulte ausschließen musste, lehrte die Kirche seit der Konzilserklärung *Dignitatis humanae*, dass jeder Mensch ein in seiner Personwürde verankertes Recht auf religiöse Freiheit besitzt, in das der Staat nicht eingreifen darf. Der offenkundige Widerspruch auf der Ebene des zu Grunde liegenden Staatsverständnisses verband sich jedoch mit fundamentalen Aussagen über die Freiheit des Glaubensaktes, die in der Kirche seit den Tagen der Kirchenväter Heimatrecht hatten, auch wenn sie zeitweilig in den Hintergrund getreten waren.¹¹⁹ Auf diese Weise wurden trotz des unleugbaren Bruchs in der Lehrentwicklung tiefere Kontinuitätslinien sichtbar, die bei der Deutung der geschichtlichen Zusammenhänge nicht übersehen werden dürfen. Zudem wurde der Widerspruch zwischen der früheren lehramtlichen Position der Päpste des 19. Jahrhunderts und der Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzil durch die sogenannte Toleranzhypothese abgemildert, die es auf einer pragmatischen Handlungs-

¹¹⁸ A. Ziegler, *Sexualität und Ehe. Der Christ vor einem Dauerproblem*, Zürich 1981, 50 f.

¹¹⁹ Vgl. E. Schockenhoff, *Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae*, in: J.-H. Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 601–642, besonders 625–635.

ebene erlaubte, nicht-katholische Kulte um des gesellschaftlichen Friedens willen zu dulden.

Wie es auf der verfassungsrechtlichen Ebene des Staatsdenkens zwischen der Bejahung der Religionsfreiheit durch das Konzil und den dezidierten Verwerfungen im 19. Jahrhundert einen offenen Bruch und Widerspruch gab, so kann es auch in der Frage der Zulässigkeit künstlicher Mittel der Empfängnisregelung nur ein Entweder–Oder geben. Dennoch bedeutet dies nicht, dass die Kirche, wenn sie ihr Urteil über die normative Bewertung dieser Methoden ändern sollte, ihrer Gesamtauffassung vom Eigenwert der ehelichen Liebe, von der Würde ihrer leiblich-sexuellen Ausdrucksformen und von ihrer Hinordnung auf die Weitergabe des Lebens, widersprechen müsste. Vielmehr bliebe der Grundtenor einer personalen Deutung der ehelichen Liebe, der bereits im Nachklang der naturrechtlichen Erörterungen zum objektiven Fortpflanzungszweck der Sexualität in *Casti connubii* als Nebenmotiv auftaucht, bevor er in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Hauptthema wird, das auch *Humanae vitae* durchgängig (bis auf die entscheidende Nr. 14) prägt, weiterhin bestimmend. Mehr noch: Der eigentliche Sinn der Hauptaussage zur Würde der ehelichen Liebe würde noch klarer erkennbar, ebenso wie die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die religiöse Freiheit des Menschen und das aus ihr folgende Recht, ungehindert nach der Wahrheit zu suchen, tiefer zu erfassen lernte, als es ihr im 19. Jahrhundert möglich war.

Sind solche Überlegungen illusorische Zukunftsmusik? Wenn man hinsichtlich der Reformfähigkeit der Kirche keinem habituellen Pessimismus verfallen ist und hinsichtlich der Entwicklungsfähigkeit ihrer Lehre geschichtlich (und insofern realistisch) denkt, sind erste Anzeichen eines solchen Perspektivenwechsel bereits erkennbar. Seit dem Pontifikat von Papst Benedikt XVI. gewinnt man den Eindruck, dass das universalkirchliche Lehramt den Stellenwert der Lehre von *Humanae vitae* herabsetzt beziehungsweise die Weisungen dieser Enzyklika nicht mehr mit gleicher Dringlichkeit einfordert, wie das unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. der Fall war. Allerdings scheut sich das Lehramt, diese vorsichtige Korrektur offen einzuräumen, weil dies als Desavouierung der früheren Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. und als prinzipieller Verzicht auf die Prärogativen päpstlicher Lehrverkündigung gedeutet werden könnte. Eine vorsichtige Selbstkorrektur des Lehramtes deutet sich bereits in der von Benedikt XVI. in seiner Botschaft zum 40. Jahrestag des Erscheinens von *Humanae vitae* gewählten Formulierung an, dass es dem Wesen ehelicher Liebe entspreche, die Zeiten und Rhythmen des anderen zu achten.¹²⁰ Dieser versteckte, mit

¹²⁰ Vgl. Papst *Benedikt XVI.*, Ad Congressum Internationalem „*Humanae vitae*: Forum Litterarum Encyclicarum vigor hodiernus et prophetia“, in: AAS 100 (2008, II) 741–744. In diesem Grußwort wiederholt der Papst die Gründe, die für die natürliche Familienplanung sprechen, da sie der Totalität ehelicher Hingabe und der Bejahung des Lebens sowie der geforderten Beherrschung

einer erkennbaren Zurückhaltung vorgetragene Hinweis, der sich in dem Dokument wiederfindet, das die Familiensynode im Oktober 2015 zum Abschluss ihrer Beratungen veröffentlichte, wirbt für die Vorzüge der natürlichen Familienplanung, ohne den harten Kern von *Humanae vitae*, das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung, zu wiederholen. Von hier aus wäre es nur ein kleiner Schritt zu der positiven Aussage, dass auch andere Methoden als die der natürlichen Zeitwahl für die Aufgabe der verantwortlichen Elternschaft in Betracht kommen können, wenn sie der von der ehelichen Liebe geforderten Rücksichtnahme auf die Partnerin oder den Partner nicht widersprechen.

Das Urteil darüber, welche Methode dies in der gegebenen Situation eines Paares im Einzelnen sein soll und wie die bei dieser Entscheidung zu berücksichtigenden Kriterien (Sicherheit, Eingriffstiefe, Reversibilität, beiderseitige Lastenverteilung und Störpotenzial beim Ablauf des sexuellen Akts) in der jeweiligen Lebensphase am besten gegeneinander abgewogen werden können, sollte ebenso wie das Urteil über die Zahl der Kinder und den Abstand zwischen den Geburten von dem jeweiligen Paar in gemeinsamer Verantwortung getroffen werden. Eine solche Weiterbildung der kirchlichen Lehraussagen zur Sexualethik könnte nicht nur den Problemstau der nachkonziliaren Kirche an einer symbolträchtigen Stelle lösen. Sie stünde auch in bester Übereinstimmung mit allem, was das Zweite Vatikanische Konzil über die Würde des Gewissens, über die Aufgabe der verantwortlichen Elternschaft, über das tiefere Eindringen des gläubigen Volkes in das Verständnis der Tradition und über den Glaubenssinn der Gläubigen sagt, der diese zu einem verlässlichen Urteil in moralischen Fragen befähigt.

Eine solche Sichtweise findet in den jüngsten Äußerungen von Papst Franziskus in seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe eine Bestätigung. Darin beschränkt sich der Papst auf eine allgemeine Bekräftigung der Lehre von *Humanae vitae*, deren zentrales Anliegen es wieder zu entdecken gelte. Der Papst übernimmt dabei die Formulierungen aus dem Abschlussdokument der Bischofssynode, dessen Veröffentlichung er unmittelbar nach deren Abschluss angeordnet hatte. „Die Lehre der Kirche verhilft dazu, die Gemeinschaft unter den Ehepartnern in all ihren Dimensionen und mit generativer Verantwortung harmonisch und bewusst zu leben. Es gilt, die Botschaft der Enzyklika *Humanae vitae* Papst

der sexuellen Impulse durch die Tugend der Keuschheit gerecht werde. Aber seine Ausführungen handeln von der Dynamik einer authentischen ehelichen Liebe und ihrem Gesamtausdruck im Leben der Ehegatten, nicht von der Natur jedes einzelnen sexuellen Aktes. Auf diese Weise vermeidet es das Grußwort, den harten Kern der Argumentation von „*Humanae vitae*“, das ausnahmslose Verbot der künstlichen Empfängnisregelung, in seiner schroffen Konkretheit zu wiederholen. In der „Relazione Finale del Sinodo dei Vescovi al Santo Padre Francesco“ vom 24. Oktober 2015 wird die Fokussierung auf das Wachstum der ehelichen Liebe in Nr. 63 aufgegriffen: „Conformemente al carattere personale e umano completo dell' amore coniugale, la giusta strada per la pianificazione familiare è quella di un dialogo consensuale tra i sposi, del rispetto dei tempi e della considerazione della dignità dei partner.“

Pauls VI. wiederzuentdecken, die hervorhebt, dass bei der moralischen Bewertung der Methoden der Geburtenregelung die Würde der Person respektiert werden muss!¹²¹ Interpretiert man diese knappen Andeutungen unter der Prämisse einer Hermeneutik der bruchlosen Kontinuität, wären diese so zu verstehen, als hätte der Papst darin die Lehre von der ausnahmslosen sittlichen Verwerflichkeit der künstlichen Empfängnisregelung wiederholt. Folgt man dagegen dem Auslegungsprinzip, wonach auch das Ungesagte und Nicht-mehr-Gesagte zur Gesamtaussage einer kirchlichen Lehräußerung hinzugehört, ergibt sich ein anderes Bild. Der Papst beschränkt sich nach dieser Lesart in seiner Erinnerung an das zentrale Anliegen von *Humanae vitae* auf die Mahnung, bei einer moralischen Bewertung einzelner Methoden der Familienplanung die Würde der Partner zu respektieren, ohne aus diesem allgemeinen Prinzip normative Schlussfolgerungen für alle Einzelsituationen abzuleiten.

Eine derartige Deutung kann sich nicht nur darauf berufen, dass Papst Franziskus die Feststellungen seiner Vorgänger, wonach die künstliche Unfruchtbarmachung eines ehelichen Aktes in sich ungeordnet ist, da sie der Natur der ehelichen Vereinigung und der Würde der Eheleute widerspricht, nicht mehr ausdrücklich wiederholt. Sie findet auch eine Bestätigung in den allgemeinen Grundsätzen zum Verständnis lehramtlicher Äußerungen auf dem Gebiet der Ehe- und Familienpastoral, die der Papst in *Amoris laetitia* an mehreren Stellen hervorhebt. Dabei ist zunächst seine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Anwendung genereller Regelungen auf komplexe Einzelsituationen und ein zu großes Vertrauen in die Leistungsfähigkeit einer deduktiven Methode zu nennen, die aus allgemeinen Wahrheiten weitreichende Schlussfolgerungen auf der Ebene des Konkreten ableitet.¹²² Ebenso ist der hohe Rang zu erwähnen, den Papst Franziskus dem persönlichen Unterscheidungsvermögen der Gläubigen in Fragen der konkreten Lebensführung einräumt, wobei er ausdrücklich auf die Kompetenz des Gewissens hinweist: „Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen.“¹²³ Schließlich führt Papst Franziskus die thomanische Lehre von den Umständen einer Handlung an, die bei der Anwendung jeder Norm Berücksichtigung finden müssen. Nach der Theorie von den *Circumstantiae* einer Handlung muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass dieselbe Norm im Blick auf verschiedene Einzelsituationen zu unterschiedlichen praktischen Schlussfolgerungen führt. In praktischen Urteilen herrscht nämlich nur auf einer allgemeinen Prinzipienebene ein und dieselbe für alle gültige Wahrheit und Richtigkeit, während die praktische Vernunft, je mehr sie zur Beurteilung des Konkreten hinabsteigt, einen brei-

¹²¹ Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Amoris laetitia“ über die Liebe vom 19. März 2016, Nr. 82.

¹²² Vgl. „Amoris laetitia“, Nr. 2.

¹²³ „Amoris laetitia“, Nr. 37.

teren Spielraum legitimer Lösungsmöglichkeiten besitzt, deren Richtigkeit nicht für alle Fälle dieselbe ist.¹²⁴

Im Lichte dieser Interpretationsregeln lehramtlicher Aussagen lässt sich die knappe Bemerkung der Nr. 82 von *Amoris laetitia* durchaus so verstehen, dass die Gläubigen im Rahmen der verantwortlichen Elternschaft dazu aufgerufen sind, bei der Wahl einer konkreten Methode der Empfängnisregelung die allgemeinen Vorgaben des Lehramtes (Respekt vor der Würde der Person, Anerkennung der prokreativen Dimension der ehelichen Liebe im Ganzen) zu beachten, ohne dass aus diesen Prinzipien auf der Ebene konkreter Schlussfolgerungen für verschiedene Einzelsituationen verbindliche normative Schlussfolgerungen gezogen würden. Auch wenn es angesichts der von Papst Franziskus bewusst gewählten Interpretationsoffenheit wichtiger Kernaussagen von *Amoris laetitia* immerhin möglich bleibt, dieses päpstliche Lehrschreiben ganz auf der Linie der traditionellen kirchlichen Lehre zu lesen, ist doch das Bemühen unverkennbar, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen und das Übergewicht konkreter Verbote zu korrigieren, durch das die kirchliche Lehre einen defensiven Charakter annimmt und das Ziel einer „positiven, einladenden Pastoral“ verdunkelt.¹²⁵

6. Der *sensus fidei* als Spürsinn der Liebe

Dieses Postulat soll abschließend nochmals durch einen Blick darauf unterstrichen werden, in welcher Weise der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium dienen kann. Vor dem Hintergrund des personal-kommunikativen Offenbarungsverständnisses, dem das Konzil zum Durchbruch verhalf, erweist es sich nämlich als inadäquat, den *Sensus fidei* nur als ein konnaturales, vorbegriffliches Vertrautsein mit einzelnen Glaubenslehren zu deuten, die bislang nur implizit im *Depositum fidei* enthalten sind. Eine derartige Interpretation des Glaubenssinns bleibt noch allzu sehr einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis verhaftet, wie es im 19. Jahrhundert vorherrschte und die Debatte darüber bestimmte, ob und wenn ja, wie die geplante Definition der *Immaculata conceptio* in den Offenbarungsquellen enthalten sei. Die Darlegungen im ersten Teil dieses Beitrags versuchten zu zeigen, dass die Lehre vom Glaubenssinn des Volkes Gottes nicht nur eine Verlegenheitslösung zum Nachweis der Dogmatisierbarkeit der Glaubensüberzeugungen von der unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel darstellt. Angemessener wäre es vielmehr, von einer dogmatischen Verengung im Verständnis des Glaubens-

¹²⁴ „Amoris laetitia“, Nr. 304 und 305 unter Berufung auf *Thomas von Aquin*, S.th. I-II 94,4.

¹²⁵ Vgl. „Amoris laetitia“, Nr. 38. Die bewusst gewählte Interpretationsoffenheit, die an die Stelle früherer definitiver Festlegungen des Lehramtes treten soll, ergibt sich aus der Feststellung, dass die notwendige Einheit in Lehre und Praxis der Kirche kein Hindernis dafür ist, dass „verschiedene Interpretationen einiger Aspekte der Lehre oder einiger Schlussfolgerungen, die aus ihr gezogen werden, weiterbestehen“ dürfen (Nr. 3).

sinns zu sprechen, die sich in der Theologie des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Fixierung auf diese marianischen Dogmen ergab.

Wenn dagegen Offenbarung die Selbsterschließung Gottes meint, durch die dieser sein innerstes Geheimnis als dem Menschen zugewandte, rückhaltlos zu ihm entschlossene Liebe zeigt, dann nimmt auch der Glaubenssinn als Antwort auf Gottes Offenbarung eine andere Bedeutung an. Er meint dann nicht mehr primär das Fürwahrhalten von Sätzen und das Identifizierenkönnen wahrer Lehraussagen, sondern die Bereitschaft, sich selbst von Gottes Liebe und seiner unbedingten Entschiedenheit für jeden Menschen bestimmen zu lassen und diese göttliche Liebe im eigenen Leben und Handeln auszudrücken. Auch der Glaubenssinn der Gläubigen gewinnt eine der dialogischen Grundstruktur des Offenbarungsvorgangs entsprechende Färbung: Seine Funktion besteht nicht im vorbegrifflichen Vertrautsein mit einzelnen, noch nicht formell geoffenbarten Lehrensätzen, sondern in einem sicheren Vorverständnis für die normative Ausrichtung eines Handelns, das Gottes Liebe im eigenen Leben darstellen möchte.

Die Anwendung des *Sensus fidei* auf moralische Fragen bezeichnet nichts anderes als jenen Spürsinn der Liebe, von dem Augustinus in seiner Aufforderung „Liebe und tu, was du willst“, spricht. Dieses Diktum zielt nicht auf eine Vergleichgültigung des konkreten Tuns. Es handelt vielmehr vom Vertrautsein der Liebe mit sich selbst und von der Fähigkeit eines liebenden Menschen, die konkreten Erfordernisse der Liebe in einer gegebenen Situation zu erkennen. Der Liebe eignet ein eigenes Unterscheidungsvermögen für das, was zu ihr passt und worin sie sich auszudrücken vermag ebenso wie für alles, was ihr widerspricht. Auf welchem Gebiet könnte dieser Spürsinn der Liebe, wie der *Sensus fidei* in moralischen Fragen auch genannt werden darf, im Leben der Gläubigen besser zur Geltung kommen als in ihrer Ehe und in der konkreten Ausgestaltung ihres partnerschaftlichen Lebens?

Summary

The surveys conducted by local churches prior to both Roman Episcopal Synods in 2014 and 2015 uncovered a contradictory picture. On the one hand, basic doctrinal teachings like the indissolubility of marriage, the requirement of conjugal fidelity, or deep respect for the family, meet with wide approval among the faithful. On the other hand, normative individual judgments such as the rejection of artificial contraception or the negative assessment of homosexual partnerships meet with no sympathy and rejection. This article asks what this rejection means for the self-understanding of the Church as a community of faith and for the claim of the Church's teaching office to an authentic interpretation of the common faith.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Demut – eine Tugend?*

VON CHRISTIAN SCHRÖER

Mit der moralischen Sprache verhält es sich, wie es Wittgenstein einmal allgemein von der Sprache bemerkt, wie mit einer alten Stadt: „Ein Gewinkel von Gässchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten, und alles umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“¹ Wer heute von einer christlichen Tugend der Demut spricht, bezieht sich bereits auf zwei verwinkelte Vorgängerbauten. Denn der Begriff der Demut tritt in den ursprünglichen philosophischen Tugendlehren nicht auf, und das Neue Testament kommt ohne den philosophischen Begriff der Tugend aus.² Um beide Begriffe zu verbinden, finden sich drei maßgeblich gewordene Zubauten aus verschiedenen Epochen, die jedoch geradezu gegensätzlich ausfallen: Für Augustinus ist die Demut eine gute Verfassung des Geistes³, Thomas von Aquin dagegen behandelt sie unter den Charaktertugenden⁴, und für David Hume ist sie gar keine sittliche Tugend, sondern ein unmittelbar empfundener Affekt (*passion*).⁵ Die geschichtliche Ausgangslage für aktuelle Versuche, ein zeitgemäßes und gradliniges Verständnis der Demut zu formulieren⁶,

* Der Beitrag entstand im Rahmen des Projekts „The Science and Philosophy of Intellectual Humility“, Forschungsprojekt an der Saint Louis University unter der Leitung von Eleonore Stump und John Greco, gefördert durch die John Templeton Foundation.

¹ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, § 18 (Werkausgabe; Band 1, Frankfurt am Main 1984, 245).

² Das NT spricht zwar an vier Stellen von ἀρετή, davon jedoch dreimal (1 Petr 2,9; 2 Petr 1,3,5) im Sinne von Ruhmestaten Gottes im Anschluss an den Sprachgebrauch der Septuaginta (Jes 42,12; 43,21; 63,7 und Est 4,17) und einmal in dem Sinne, dass Paulus bei Ruhmestaten und Belobigungen genauer zu bedenken auffordert, wie vieles daran wahr, anständig, gerecht usw. sei (Phil 4,8). – Soweit nicht anders vermerkt, werden im Folgenden biblische Texte in Anlehnung an die Einheitsübersetzung und alle fremdsprachigen Quellentexte in eigenen Übersetzungen wiedergegeben.

³ Augustinus betrachtet bis ins Spätwerk hinein die stoische Definition der Tugend als „Habitudo des Geistes“ (*animi habitus*), der mit dem Maß der Natur und mit der Vernunft in Einklang steht (*naturae modo atque rationi consentaneus*), als Grundlage seines eigenen Tugendverständnisses, wobei nach seiner Auffassung zudem die Natur des Menschen auf Gott ausgerichtet ist und die menschliche Vernunft nur durch ihre liebende Ausrichtung auf Gott ihre Vollendung findet: vgl. N. Baumann, Die Demut als Grundlage aller Tugenden bei Augustinus, Frankfurt am Main [u. a.] 2009, 20–42.

⁴ Thomas erörtert die Demut (S.th. II-II, q. 161) erst am Ende des Traktats über die Maßhaltung (*modestia*), die er als Tauglichkeit des Begehungsvermögens und damit als Charaktertugend auffasst. Vgl. S. Ernst, Die bescheidene Rolle der Demut. Christliche und philosophische Grundhaltungen in der speziellen Tugendlehre, in: A. Speer (Hg.), Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretation, Berlin 2005, 343–378.

⁵ Hume rückt seine Behandlung der Demut an den Anfang seiner Affektenlehre: D. Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, II 1 (A Treatise of Human Nature [= THN]), übersetzt von Th. Lipps, herausgegeben von R. Brandt, Hamburg 1978, 3–59.

⁶ Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. N. Richards, Humility, Philadelphia 1992; J. Grenberg, Kant and the Ethics of Humility. A Story of Dependence, Corruption, and Virtue, Cambridge 2005;

könnte also widersprüchlicher kaum sein, weshalb ein kritischer Blick in die Grundlinien der wechsellvollen Baugeschichte hilfreich erscheinen mag.

Die folgenden Darlegungen wenden sich zunächst den beiden Ursprungsbauten zu, indem sie den biblischen Begriff der Demut und den klassischen Begriff der Tugend im Grundriss nachzeichnen. In drei weiteren Abschnitten werden sodann die drei Zubauten bei Augustinus, David Hume und Thomas von Aquin in den Blick genommen, wobei sich Thomas wesentlich an der kritischen Position orientiert, die bereits Peter Abaelard in seiner Ethik entwickelt hat.⁷

1. Demut im Neuen Testament

Wer nach den biblischen Quellen der Demut sucht, stößt auf einen ernüchternden Befund. Das griechische Wort für Demut (*ταπεινοφροσύνη*) kommt im Neuen Testament nur siebenmal vor, davon allein viermal im Rahmen von herkömmlichen Mahnkatalogen.⁸ Zweimal gebraucht ihn der Autor des deuteropaulinischen Kolosserbriefs zur Kritik an selbstgefälligen Formen der Frömmigkeit.⁹ Und einmal verwendet ihn Paulus nach Darstellung des Lukas in der Apostelgeschichte zur Kennzeichnung seines eigenen apostolischen Dienstes.¹⁰

A. Pinsent, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics. Virtues and Gifts*, London 2012; R. Roberts/W. J. Wood, *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford 2007.

⁷ Abaelard muss seine Kritik an einer übermächtigen Tradition des augustinischen Sündenverständnisses und einer entsprechenden kirchlichen Bußpraxis bitter büßen. Bernhard von Clairvaux, der selbst einen Traktat über die Stufen der Demut und des Stolzes (*De humilitate et superbiae*) geschrieben hatte, erreicht eine Verurteilung des leidigen Kontrahenten auf der Synode von Sens und eine Anordnung des Papstes Innozenz II., die „Ethica“ des Abaelard dem Scheiterhaufen zu übergeben. Bis heute sind lediglich fünf Handschriften bekannt, von denen nur eine das erste Buch vollständig und die ersten zwei Absätze des zweiten Buches enthält: *Petrus Abaelardus, Ethica seu Scito teipsum [Ethica]*. Edited by R. M. Ilgner, in: *Petri Abaelardi opera theologica (IV)*, Turnhout 2001.

⁸ Kol 3,12: „Bekleidet euch also, als Gottes Auserwählte, Geliebte und Heilige, mit aufrichtigem Erbarmen, Güte, Demut, Milde und Geduld (*σπλάγγνα οίκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν*).“ – Röm 12,16: „Seid untereinander eines Sinnes; strebt nicht hoch hinaus, sondern bleibt demütig (*ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι!*)“ – Phil 2,1–3: „Wenn es also eine Ermahnung in Christus gibt, Zuspruch aus Liebe, eine Gemeinschaft des Geistes, herzliche Zuneigung und Erbarmen, dann macht meine Freude dadurch vollkommen, dass ihr eines Sinnes seid, einander in Liebe verbunden, einmütig und einträchtig, dass ihr nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei tut, sondern in Demut schätze einer den andern höher ein als sich selbst (*ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἠγοῦμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*). Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen.“ – Eph 4,2: „In Demut und Milde und mit Geduld (*μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας*) ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält [...]“ – 1 Petr 3,8: „Endlich aber: Seid alle eines Sinnes, voll Mitgefühl und brüderlicher Liebe, seid barmherzig und demütig (*τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὐσπλαγχοὶ, ταπεινόφρονες*). [...]“

⁹ Kol 2,18.23: „Niemand soll euch verachten, der sich gefällt in Demut (*ἐν ταπεινοφροσύνῃ*) und in der Verehrung der Engel, indem er mit Visionen prahlt und sich ohne Grund äußerlich wichtig macht. [...] Man sagt zwar, es liege in dem Kult, seinen Körper zu kasteien, Weisheit und Demut (*ταπεινοφροσύνῃ*). Doch es bringt keine Ehre ein, sondern befriedigt nur die irdische Eitelkeit.“

¹⁰ Paulusrede, Apg 20,19: „Ihr wisst, wie ich dem Herrn in aller Demut diente (*μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης*).“

Die Evangelien kommen ganz ohne den Tugendbegriff der Demut aus. Die beiden späteren Synoptiker verwenden jedoch mehrfach die zugehörigen Verbformen *erniedrigen, sich erniedrigen, erniedrigt werden* (ταπεινῶω) und das Adjektiv *niedrig* (ταπεινός), und zwar zentral in der mehrfach genannten Regel: „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt (ταπεινωθήσεται), und wer sich selbst erniedrigt (ταπεινώσει), wird erhöht werden.“¹¹ Diese Regel wird gleich drei von fünfmal gegen die aufkeimende Frage im Jüngerkreis bemüht, wer unter ihnen der Größte sei.¹² Bei Lukas und in den apostolischen Briefen wird dieselbe Regel auch mehrfach als ein prophetisches Motiv gekennzeichnet. So zitiert Maria im *Magnifikat* das Danklied der Hanna: „Denn auf die Niedrigkeit (ἐπὶ τὴν ταπεινώσιν) seiner Magd hat er geschaut [...] Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen (ταπεινούς)“¹³, und die Verfasser des Jakobus- und des ersten Petrusbriefes zitieren wörtlich Spr 3,34: „Denn Gott tritt den Übermütigen entgegen, den Niedrigen aber schenkt er seine Gnade.“¹⁴

Es fällt jedoch auf, dass das Motiv der Niedrigkeit innerhalb des Neuen Testaments eine deutliche Entwicklung erfährt. Der früheste Evangelist Markus formuliert die genannte Regel noch ohne den Begriff der Niedrigkeit. Bei ihm heißt es schlicht: „Wer der Erste sein will, der sei der Letzte und Diener aller.“ Zugleich verbindet aber schon Markus das Motiv des radikalen Rangverzichts mit der Sendung Jesu selbst, wenn es an derselben Stelle weiter heißt, dass er ein Kind in ihre Mitte stellt und sagt: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, der nimmt nicht nur mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“¹⁵ Erst Matthäus verknüpft die gleiche Szene mit dem Begriff der Niedrigkeit: „Amen, das sage ich euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, kommt ihr in das Himmelreich nicht hinein. Wer aber sich erniedrigen wird (ταπεινώσει) wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte. Und wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf.“¹⁶

Die Entwicklung des Rangmotivs findet ihren Höhepunkt in zwei christologischen Schlüsseltexten. Im Christus-Hymnus des Philipperbriefes rückt die Dialektik von Hoheit und Niedrigkeit ins Zentrum des christlichen Bekenntnisses:

Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich (ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν) und war gehorsam bis zum Tod, bis

¹¹ Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14. – Auch im physischen Sinne in Lk 3,5: „Jede Schlucht soll aufgefüllt, jeder Berg und Hügel erniedrigt werden (ταπεινωθήσεται)“ (= Jes 40,4).

¹² Mt 18,1–5; Lk 9, 46–48; Lk 22,24–30, vgl. Mk 9,33–37; Mk 10,35–45.

¹³ Lk 1,48,52; vgl. 1 Sam 1,11 und 2,1–10. – Ähnlich auch: Jak 1,9f.; 4,8–10.

¹⁴ Jak 4,6 (= 1 Petr 5,5): θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσειται, ταπεινοὶ δὲ δίδωσιν χάριν.

¹⁵ Mk 9,33–37.

¹⁶ Mt 18,1–5.

zum Tod am Kreuz. Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen [...].¹⁷

Bei Matthäus schließlich vergewissert sich Jesus selbst nach den ersten Misserfolgen seiner Predigt der eigenen Sendung, indem er die beiden Motive der göttlichen Vollmacht und der menschlichen Niedrigkeit mit einer grundsätzlichen Charakteristik seiner Kernbotschaft verbindet, die beide Extreme umfasst:

In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Verständigen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen.

Alles wurde mir übergeben von meinem Vater, und niemand erkennt den Sohn, nur der Vater, und auch den Vater erkennt niemand, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.

Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch und lernt von mir; denn ich bin milde (πραῦς), im Herzen aber niedrig (ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ), und *ih*r werdet für eure Seelen Ruhe finden [= Jer 6,16]. Denn mein Joch ist zuträglich (χρηστός) und meine Last leicht.¹⁸

Damit ist das zentrale Motiv des neutestamentlichen Demutsverständnisses ausgesprochen: Auch wenn dem Gottessohn von seinem Vater „alles übergeben“ ist, weiß er sich dennoch allem gleich, was ein menschliches Antlitz trägt, ohne jedes Ansehen der Person. Als Herr ist er „gütig“, als Mensch aber „im Herzen demütig“. Darum bürdet auch das Joch seiner Herrschaft, anders als alle sonst üblichen Formen von Macht und Vorrang, den Menschen keine unzuträglichen Lasten auf. Das Reich Gottes achtet vielmehr die schlichte Würde eines jeden Menschen, wendet sich an die scheinbar Unmündigen, auch wenn man noch so sehr aus gesellschaftlichen, sittlichen oder religiösen Gründen auf sie herabschaut, und unterläuft gerade dadurch den vermeintlichen Vorrang der Gelehrten und Autoritäten.

Das Verständnis von Demut als christologisch begründeter Rangverzicht tritt jedoch im Zuge der nachösterlichen Ausdeutung des Heilshandelns Gottes in Tod und Auferstehung des Gottessohnes schon bald wieder ganz in den Hintergrund.¹⁹ Hinzu kommen die Herausbildung erster kirchlicher Amtsstrukturen sowie das Bestreben der frühen Gemeinden, in einer weithin hellenistisch geprägten Umwelt keinerlei Anstoß zu erregen²⁰ und daher den Stand, in den jeder berufen sei, zu wahren²¹.

¹⁷ Phil 2,5–11.

¹⁸ Mt 11,25–30.

¹⁹ Zum Motiv des Statusverzichts im Markusevangelium und in der frühen Theologie und Gemeindebildung vgl. P. Schmiedel, Philosophie, Religion und Wirtschaft. Ein Beitrag zur Grundlegung einer nachhaltigen globalen Wirtschaftsethik, Marburg 2015, Kap. III, 249–372, besonders 286 f.

²⁰ Vgl. 1 Kor 10,32.

²¹ Vgl. 1 Kor 7,17–24.

2. Der klassische Begriff der Tugend

Der zweite verwinkelte Ursprungsbau ist der klassische Begriff der Tugend, der selbst bereits drei Bauphasen erkennen lässt.

Die erste Phase beginnt damit, dass Platon den zunächst weiten Begriff der Tauglichkeit (ἀρετή) auf die Bewertung menschlichen Handelns anwendet:

Die Tauglichkeit eines jeden aber, eines Gerätes wie eines Körpers und so auch einer Seele und eines jeglichen Lebenden, stellt sich [...] ein [...] durch Ordnung, Richtigkeit und Kunst, welche eben einem jeden angewiesen ist.²²

Tauglich erscheint demnach etwas genau dann, wenn „Ordnung, Richtigkeit und Kunst“ zusammenkommen, das heißt, wenn im Blick auf die Ordnung dessen, was eine Sache wesentlich ist, eine möglichst richtige Gestaltung dieser Sache eine bestmögliche Ausführung ihres spezifischen Werkes erlaubt. So besteht die Tauglichkeit eines Winzermessers darin, dass sich im Blick auf die Ordnung dessen, was ein gutes Winzermesser ist, die richtige Gestaltung von Griff und Klinge bestmöglich zum Schneiden der Reben eignet. Die Tauglichkeit eines Auges besteht darin, dass im Blick auf die Ordnung dessen, was ein gutes Auge ist, die richtige Gestaltung seiner Bestandteile ein bestmögliches Sehen gewährleistet. Entsprechend besteht die sittliche Tauglichkeit eines Menschen darin, dass im Blick auf die Ordnung dessen, was wesentlich ein menschliches Leben ist, alle seelischen Vermögen in dem Sinne richtig eingerichtet sind, dass sie sich bestmöglich zu einem spezifisch menschlichen und damit zu einem wesentlich vernunftbestimmten Tun und Lassen eignen.²³ Nun besteht eine sittlich zurechenbare Handlung darin, dass der Akteur sein Tun und Lassen *willentlich* bestimmt, dass er das Ergebnis seines Tuns und Lassens *wissentlich* herbeiführt und dass ihm das Erreichte *als gut* erscheint; denn niemand würde etwas wissentlich wollen, das er nicht unter wenigstens einer Rücksicht als gut beurteilen würde.²⁴ Um aber das, was man willentlich und wissentlich für gut hält, auch ausführen zu können, sind drei vermittelnde innerseelische Tauglichkeiten erforderlich: Wer überhaupt willentlich tätig werden will, braucht den dafür nötigen Mut (ἀνδρεία). Um sachgerechte Entscheidungen treffen zu können, braucht man die dafür nötige Weisheit (σοφία). Und wer sich in der sittlichen Bewertung seines Tuns und Lassens nicht durch vordergründige Vor- und Nachteile oder Empfindungen irritieren lassen will, braucht die dazu nötige Besonnenheit (σωφροσύνη).²⁵

²² Platon, Gorgias 506d4–8.

²³ Vgl. Platon, Rp. I, 353a1–b3; 353d3–e6. – So auch Aristoteles: „Es sei also gesagt, dass jede Tauglichkeit dasjenige, dessen Tauglichkeit sie ist (πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ἡ ἀρετή), zu einer guten Verfassung bringt (αὐτό τε εὖ ἔχον ἀποτελεῖ) und dessen Werk gut macht (τὸ ἔργον αὐτοῦ εὖ ἀποδίδωσιν), so wie die Tauglichkeit des Auges das Auge um das Beste bemüht macht (σπουδαῖον ποιεῖ) und ebenso dessen Werk; denn durch die Tauglichkeit des Auges sehen wir gut“ (EN II,5, 1106a15–19).

²⁴ Vgl. Platon, Gorgias 466a5–468e6.

²⁵ Vgl. Platon, Rp. IV.

In einer zweiten Überlegung zeigt sich allerdings, dass diese drei Grundtauglichkeiten weder einzeln noch zusammen schon ein sittlich gutes Handeln gewährleisten. Platon benennt dafür zwei Gründe: Zum einen handelt es sich um eine Mehrzahl von Tauglichkeiten, die in Konkurrenz zueinander treten können. Daher bedürfen sie ihrerseits einer tauglichen Zusammenordnung. Diese Koordination leistet erst die Gerechtigkeit im Sinne ihrer drei klassischen Grundformeln; denn jede gemeinsame Praxis mehrerer Akteure erscheint nur dann wohlgeordnet, wenn *jeder das Seine* tun kann, dabei aber *niemand geschädigt* wird und *alles dem gemeinsamen guten Leben* dient.²⁶ Dies gilt sowohl im Hinblick auf das Zusammenleben einzelner Menschen²⁷ als auch für das Zusammenwirken der drei Grundtauglichkeiten selbst, da sie aufeinander nur dann in geeigneter Weise eingerichtet sind, wenn jede dieser Tauglichkeiten jeweils das Ihre leistet, keine die jeweils anderen schädigt und alle Leistungen immer auch dem gemeinsamen guten Leben dienen. Zum andern erscheint aber auch eine so verstandene Gerechtigkeit immer noch ambivalent, solange sie nicht auch selbst im Licht des Guten als etwas Gutes erkannt wird.²⁸

Auch für Aristoteles sind alle Charaktertugenden als solche noch keine Bestheiten, sondern Einstellungen, die auf etwas anderes hin stets neu gemittelt werden müssen. So definiert er die Charaktertugend als „eine Mitte in Bezug auf uns, eingerichtet aufgrund einer Rede, wie sie der Kluge bestimmen würde“²⁹, und bindet damit alle Tugenden letztlich zurück an das praktische Urteil der Klugheit. Die Klugheit aber besteht darin, wie es schon bei Demokrit heißt, dass dreierlei zusammenkommt: „Gut reden, gut erwägen und dann tun, was man tun muss.“³⁰ Somit gewährleistet erst die Klugheit

²⁶ Die drei Grundformeln des Gerechten werden in den drei Teildialogen des ersten Buchs der *Politeia* herausgearbeitet: vgl. *Ch. Schröder*, Gebot, Tugend, Pflicht. Die maßgeblich gewordenen normativen Orientierungsschlüssel angewandter Ethik, in: *W. Korff/M. Vogt* (Hgg.), *Gliederungssysteme angewandter Ethik*, Freiburg i. Br. 2016, 39–71, hier: 49 f., Anm. 32 f.

²⁷ Auch das Gerechtigkeitsverständnis des Grundgesetzes gründet sich laut Art. 2 Abs.1 GG auf die Einheit dieser drei Formeln: „[1] Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, [2] soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und [3] nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.“

²⁸ „Wenn also die, welche es unternehmen, Gesetze zu geben, das Gute verfehlen, so haben sie ja auch das Gesetz und das Gesetzliche verfehlt“ (*Platon*, *Hippias I*, 284d9–11). – So sei denn auch erst „die Idee des Guten die größte Einsicht [...], durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihm macht, nützlich und dienlich“ werde (*Platon*, Rp. 505a2–4; vgl. 517b8–c5).

²⁹ ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἐξ ἰς προαιρετικῆ. ἐν μεσότητι οὕσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ᾧ ὃν ὀφρῶντιος ὀρίσειεν (*Aristoteles*, EN II, 6, 1106b36–1107a1).

³⁰ FVS 68, B2; vgl. auch FVS 68, B2. Folgt man der Adaption dieses Schemas bei Platon und Aristoteles, entspricht das „gut reden“ denjenigen Reden (*logoi*), in denen sich die Absicht auf ein allgemeines gutes Ziel zum Ausdruck bringt, das „gut erwägen“ der pragmatischen Überlegung in Bezug auf die Handlungsoptionen, durch die sich die leitende Absicht erfüllen lässt, und das „tun, was man soll“, dem durch Absicht und Überlegung begründeten Tun; vgl. *Platon*: „Wir müssen also erwägen (σκοπεῖσθαι), ob dies wirklich zu tun ist (χρηῆ [...]) πρακτέον) oder nicht. Denn nicht nur jetzt, sondern schon immer habe ich ja das an mir, dass ich nichts anderem von mir gehorche (πειθεσθαι) als der Rede (τῷ λόγῳ), die mir bei der Erwägung (λογιζομένῳ) als die beste erscheint“ (*Platon*, *Kriton*, 46b3–5). Nach demselben Schema definiert auch Aristoteles die sittliche Handlung: „Indem nun das Ziel Gegenstand des Wollens (βουλητοῦ) und das Zieldienliche Gegenstand

ein sittlich qualifiziertes Handeln. Denn erst sie spannt den Bogen von der sittlichen Qualität der leitenden Grundsätze über die pragmatische Erwägung möglicher Handlungsoptionen bis hin zur technisch sachgerechten Ausführung der Handlung unter den jeweils hier und jetzt gegebenen Umständen.³¹

Aus diesem Befund zieht schließlich die stoische Ethik die moralgeschichtlich folgenreiche Konsequenz: Das Urteil des Klugen ist wesentlich eine menschliche Geistesleistung.³² Tugend im eigentlichen Sinne ist daher nur eine gute Verfassung des menschlichen Geistes.³³ Das gute Handeln wird seither primär als das Werk der Klugheit betrachtet, durch die man das wahrhaft Gute erfasst, das Richtige erwägt und dann tut, was man tun soll. Dadurch aber, dass sich die gute Verfassung des Geistes üblicherweise erst gegenüber Widerständen und Begehungen durchzusetzen hat, nimmt sie sekundär die Gestalten der Tapferkeit, der Besonnenheit und der Gerechtigkeit um des sittlich Guten willen an.³⁴ Umgekehrt werden allerdings alle sonstigen Strebungen des Gemüts wie Zorn und Begehren nicht mehr, wie es bei Aristoteles der Fall war, als integrale Antriebe der menschlichen Natur verstanden, sondern als irreführende Leidenschaften (*perturbationes*), die überwunden werden müssen.³⁵ So benennt schon der römische Dichter Horaz (65–8 v. Chr.) in seinem ersten Brief an Mäzenas acht solcher Leidenschaften, die sich einer guten Verfassung des Geistes entgegenstellen: Geiz, Begierde, Ehrgeiz, Neid, Jähzorn, Trägheit, Völlerei und Wollust.³⁶ Aus dieser Tradition heraus bilden sich die gängigen Lasterkataloge, die in die frühe christliche Tradition eingehen und im Mittelalter die Beichtspiegel

des Überlegens und Entscheidens (βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν) ist, so erfolgen wohl die dies betreffenden *Tätigkeiten* (πράξεις) gemäß einer Entscheidung und freiwillig. Hierauf aber beziehen sich die Verwirklichungen der Tugenden“ (*Aristoteles*, EN III, 5, 1113b3–6).

³¹ Nach Aristoteles vermag der Kluge „schön zu erwägen“ (καλῶς βουλευσασθαι) über das für ihn Gute und Zutragliche (περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα), jedoch nicht nur hinsichtlich eines Teils des für ihn Guten, wie Gesundheit, Kraft usw., sondern über das so Beschaffene in Bezug auf das „gut-leben“ im Ganzen (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλωρς); demnach sei Klugheit „ein durch wahre Rede handlungsbestimmender Habitus in Bezug auf das menschliche Gute und Schlechte (ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά)“ (*ders.*, EN VI, 5, 1140a25–28; b4–6; vgl. b20–21).

³² „Jegliches Denken aber und jede Bewegung des Geistes wird sich entweder im Fassen von Entschlüssen über ehrbare und sich auf ein rechtes und glückliches Leben erstreckende Dinge oder im Bemühen um Wissen und Erkenntnis bewegen“ (*Cicero*, *De Off.* I, 19).

³³ Bereits Cicero hält die Rede von der „Tugend“ (*virtus*) eines Baumes oder eines Pferdes für verfehlt (*ders.*, *De legibus* I,45).

³⁴ Vgl. *M. Forscher*, Die Kardinaltugenden als Systematisierungsschlüssel angewandter Ethik in den tugendethischen Konzepten Platons und der Stoa, in: *Korff/Vogt* (Hgg.), 311–331.

³⁵ Für die lateinische Rezeption der hellenistischen Ethik erscheint es folgenreich, dass Cicero als wichtigster Vermittler die Leidenschaften durchweg als *perturbationes* betrachtet. Noch drastischer wendet sich Seneca ausdrücklich gegen das seiner Ansicht nach verharmlosende aristotelische Verständnis des Zorns als vernunftdienliche Charaktertugend (*Seneca*, *De ira* I, IX 1–4).

³⁶ „Feruet avaritia miseroque cupidine pectus [...]. Laudis amore tumes: sunt certa piacula quae te ter pure lecto poterunt recreare libello. Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator, nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit, si modo culturae patientem commodet aurem“ (*Horaz*, Briefe I, Ep. 1, Z. 33–38).

und Pönentialsommen prägen.³⁷ Damit aber verschmilzt der Affekt (*passio*) mit dem Laster (*vitium*) zur Sünde (*peccatum*) und die Tugend als solche mit dem Großmut (*megalopsychia*) zur Größe des Geistes (*magnitudo animi*) als moralischer Stärke.³⁸ In dieser Form prägt das stoische Tugendverständnis maßgeblich die Ethik des Hellenismus, des Neuplatonismus und die Ethik der klassischen Neuzeit von Descartes bis Nietzsche.

3. Augustinus: Demut als höchste Tugend

Damit ist der Bauplatz für die erste Verknüpfung von Tugend und Demut vorbereitet. Augustinus erkennt im Stolz die Wurzel aller Sünde, dem er die Demut als erste Tugend diametral entgegengestellt. Maßgeblicher biblischer Bezugspunkt ist für Augustinus die Adam-Christus-Parallele im Römerbrief des Paulus, in dem es heißt:

Wie durch einen einzelnen Menschen die Sünde in die Welt kam und durch die Sünde der Tod, so kam auch zu allen Menschen der Tod, in dem alle sündigten [...]. Denn wie

³⁷ Evagrius Ponticus (gest. um 400) führt in seinem Traktat „Practicos“, um die Anfechtungen der Dämonen zu erkennen, sie zu überwinden und zur Leidenschaftslosigkeit zu gelangen, die acht Laster auf die platonische Dreiteilung der Seele zurück. Dem begehrlischen Teil entsprechen dabei die drei Laster Völlerei, Unzucht und Habsucht, dem aufbegehrenden Teil Traurigkeit, Zorn und Trägheit, und dem geistigen Teil Ruhmsucht und Stolz. – Die Liste zeigt deutliche Überschneidungen mit dem paulinischen Lasterkatalog in Gal 5,19–25: „Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Missgunst, Trink- und Essgelage und ähnliches mehr. Ich wiederhole, was ich euch schon früher gesagt habe: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben [...]. Alle, die zu Christus Jesus gehören, haben das Fleisch und damit ihre Leidenschaften und Begierden gekreuzigt. Wenn wir aus dem Geist leben, dann wollen wir dem Geist auch folgen.“ – Seit Gregor dem Großen (gest. 604) werden stets sieben Laster genannt, die zugleich als die sieben Hauptsünden gelten: Hochmut (*superbia*), Neid (*invidia*), Zorn (*ira*), Schwermut/Trägheit (*acedia*), Geiz (*avaritia*), Völlerei (*gula*) und Wollust/Unkeuschheit (*luxuria*); zur Entwicklung der frühmittelalterlichen Tugendsysteme und zur mittelalterlichen Tradition der Pönentialsommen vgl. Korff/Vogt (Hgg.), besonders die Kapitel 1.8 (228–255), 2.2 (332–355) und 2.3 (356–395).

³⁸ „Überhaupt wird ein tapferer und großer Geist am meisten durch zwei Dinge erkannt (*certitudo*). Das eine davon sieht man in der Geringschätzung äußerer Dinge, weil man überzeugt ist, der Mensch dürfe nichts, außer was ehrbar und schicklich ist, bewundern oder wünschen oder anstreben und keiner Sache, keinem Menschen und keiner Verwirrung des Geistes oder des Schicksals unterliegen. Das andere ist, dass du, weil du durch den Geist so angeregt bist, wie ich oben gesagt habe, jene großen Dinge betreibst, sowohl zuhöchst nützliche, aber auch vehement widrige (*arduas*) und viele, die voller Strapazen und Gefahren sind, sowohl für das Leben als auch für viele Dinge, die zum Leben gehören. Der Glanz dieser zwei Dinge, deren Größe (*amplitudo*), und ich füge hinzu, auch deren Nützlichkeit, liegen in letzterem, die Ursache aber und die Vernunft, die große Männer hervorbringt, im ersteren. Denn in jenem liegt dasjenige, was hervorragende Geister und solche, die Menschliches geringschätzen, ausmacht. Dies aber erkennt man an zweierlei, wenn du nämlich allein dasjenige, was ehrbar ist, als gut beurteilst und frei bist von aller Verwirrung des Geistes. Denn auch das, was den meisten außerordentlich und großartig erscheint, für gering zu halten und es durch eine stabile und feste Vernunft zu verachten, dies muss man für einen tapferen und großen Geist halten, und das, was bitter erscheint und was vielfach und verschiedenartig im Leben und Schicksal der Menschen begegnet, so zu tragen, dass du in nichts vom Stand der Natur und in nichts von der Würde des Weisen abweichst, das ist das Werk eines kraftvollen Geistes und einer großen Beständigkeit“ (*Cicero*, *De off.* I, 66 f.).

durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen als Sünder dastehen, so werden auch durch den Gehorsam des einen die Vielen zu Gerechten gemacht werden.³⁹

Wie Augustinus in seinem Spätwerk „Vom Gottesstaat“ eingehend darlegt, geht nach seinem Verständnis dem Sündenfall Adams der Engelsturz voraus. Hauptmotiv der ursprünglichen Sünde ist der Stolz der Engel, die selber sein wollten wie Gott.⁴⁰ Dasselbe Motiv wiederholt sich nach Augustinus im Sündenfall des – im Unterschied zu den Engeln – auch leiblich verfassten Menschen. Auch hier lautet die Versuchung, nun aus dem Munde der Schlange: Wenn ihr von dem Baum der Erkenntnis esst, werdet ihr sein wie Gott. Eingehend schildert Augustinus sodann die Wirkung der ersten Sünde als Aufruhr des Fleisches: Sobald der menschliche Geist seinen Gehorsam gegenüber Gott aufkündigt, kündigen auch die leiblichen Kräfte ihren Gehorsam gegenüber dem menschlichen Geist auf.⁴¹ In diesem Sinne entbrennen Adam und Eva denn auch umgehend in fleischlicher Begierde füreinander, „erkennen“ einander und begründen damit die Unheilsgeschichte des Menschen:

Dem Menschen aber richtete er [sc. Gott] dessen Natur gleichsam in der Mitte zwischen Engel und Tier ein, [...] so dass er, wenn er, dem Schöpfer als seinen wahren Herrn untergeben, sein Gebot in frommem Gehorsam bewahrte (*custodiret*), in den Kreis der Engel eingehen und nicht erst über den Tod (*sine morte media*) die glückliche Unsterblichkeit ohne jedes Ende erlangen sollte; wenn er aber den Herrn, seinen Gott, im Missbrauch des freien Willens hochmütig und ungehorsam beleidigte, würde er dem Tode geweiht nach Art der Tiere (*bestialite*) als Sklave seines Lusttriebes (*servus libidinis*) leben und nach dem Tode einer ewigen Strafe verfallen.⁴²

Die Strafe Gottes schlägt nach Augustinus ebenfalls in dieselbe Kerbe. Denn von nun an sollten über Adam und Eva hinaus alle Menschen darunter zu leiden haben, dass ihre Leidenschaften gegen die Herrschaft des Geistes aufbegehren, solange der Geist sich nicht erneut auf Gott ausrichtet:

Denn es sollte aus ihnen nichts anderes, als was sie selber gewesen sind, geboren werden. Der Größe ihrer Schuld entsprechend wandelte die Verurteilung ihre Natur zum Schlechteren (*mutavit in peius*), sodass, was bei den ersten Menschen, die sündigten, als Strafe (*poenaliter*) voranging, auch bei den übrigen Geborenen als Natur (*naturaliter*) folgen sollte.⁴³

³⁹ Röm 5,12.19: Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον [...]. ὡς περ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. – Die Bezugnahme hierauf bei *Augustinus* zum Beispiel in: Civ. Dei XIII, 23.

⁴⁰ „Demnach lässt sich dies als die wahre Ursache des Glücks der guten Engel auffinden, dass sie dem anhangen, der zuhöchst ist (*summe est*). Wenn man aber nach der Ursache des Elends der schlechten Engel fragt, stößt man verdienstermaßen (*merito*) darauf, dass sie sich von dem, der zuhöchst ist, abgekehrt und sich ihnen selbst, die nicht zuhöchst sind, zugekehrt haben. Wie soll man diese Fehlhaltung (*vitium*) anders nennen als Hochmut? Hochmut ist ja der Anfang aller Sünde“ (*Augustinus*, Civ. Dei XII, 6).

⁴¹ Vgl. Civ. Dei XII, 12–15.

⁴² Civ. Dei XII, 22.

⁴³ Civ. Dei XIII, 3.

So wie also der Hochmut zum Ursprung aller Sünde wird, so wird die Demut zum Ursprung aller Tugenden. Die wesentliche Leistung der Demut liegt also für Augustinus darin, dass sich der Mensch der geschöpflichen Ordnung unterwirft, in der die materielle Welt dem Geist und der Geist wiederum Gott untertan ist.

Augustinus zieht somit aus der Verknüpfung der hellenistischen Ethik mit seinem Verständnis der paulinischen Adam-Christus-Parallele gravierende heilsgeschichtliche Konsequenzen, während er zugleich den stoischen Begriffen der Tugend als guter Verfassung des Geistes und des Affekts als ständiger Quelle menschlicher Verirrungen drei genuin neuplatonische Motive hinzufügt: eine hierarchisch gestufte Ordnung der Welt, die Ausrichtung des Geistes auf die Rückkehr zum ursprünglich Einigen und den gestuften Gehorsam als Strukturprinzip einer naturgesetzlichen Moral.

4. David Hume: Demut als Affekt

In der Zeit der Aufklärung erfährt das augustinische Verständnis der Adam-Christus-Parallele eine höchst prominente Renaissance durch das von John Milton geschaffene englische Nationalepos „Das verlorene Paradies“ (*Paradise Lost*), das 1667 in London erschien. Das Werk schildert in zwölf Büchern die Geschichte vom Höllensturz und vom Sündenfall, wobei das Versuchungsmotiv von Milton über Augustinus hinaus mit dem Prometheus-Motiv der griechischen Mythologie verknüpft wird: Der Mensch will sein wie Gott, indem er nach wissenschaftlicher Erkenntnis strebt und dabei hochmütig die Gebote Gottes übertritt.⁴⁴ So fehlt auch nicht der kritische Verweis auf Galilei.⁴⁵ Damit aber ist der typisch neuzeitliche Konflikt zwischen einer religiösen Gehorsamsmoral und einer wissenschaftlich aufgeklärten Ethik vorbereitet.

David Hume knüpft siebzig Jahre später an die traditionell fundamentale Bedeutung von Stolz und Demut an, indem er die Analyse dieser beiden Begriffe an den Anfang seiner Ethik stellt. Sein Hauptwerk „A Treatise of Human Nature“ (1738) folgt zunächst dem kartesischen Wissenschaftsprogramm, wonach die Moralphilosophie wesentlich auf der Affektenlehre und die Affektenlehre auf einer Analyse des menschlichen Verstandes aufbaut. Das zweite Buch „Über die Affekte“ beginnt mit der eingehenden Behandlung „Über Stolz (*pride*) und Demut (*humility*)“⁴⁶. Um Humes Analyse der

⁴⁴ J. Milton, *Paradise Lost*, I, 1–5: „Of Mans First Disobedience, and the Fruit / Of that Forbidden Tree, whose mortal tast / Brought Death into the World, and all our woe, / With loss of Eden, till one greater Man / Restore us, and regain the blissful Seat [...]“. – Die zentralen ethischen Begriffe im Epos sind *pride* (15x) und *obedience* (34x). Der Begriff der Demut als solcher (*humility*) kommt in dem gesamten Werk nicht vor, wohl aber die Selbsterniedrigung (*humiliation*: 3x) in Bezug auf die Erlösungstat des Gottessohnes und das sinnverwandte Verb *demütigen* (*humble*: 14x) in Bezug auf die Menschen.

⁴⁵ Milton, *Paradise Lost*, V, 262.

⁴⁶ Siehe oben, Anmerkung 5.

Affekte mit anderen klassischen und modernen Positionen vergleichen zu können, erscheint es allerdings hilfreich, die atomistische Psychologie Humes in ein prädikatives Verständnis intentionaler Leistungen zu übersetzen, wie dies Donald Davidson in einem Beitrag über Humes Begriff des Stolzes vorgeschlagen hat.⁴⁷

Hume orientiert sich an einem einfachen Beispiel: Jemand ist stolz, ein schönes Haus zu besitzen, woran der Autor selbst drei zentrale Beobachtungen anknüpft:

(1) Stolz, als Affekt betrachtet, ist ein „einfacher und gleichförmiger Eindruck“.

(2) Objekt des Stolzes, das heißt diejenige Vorstellung, auf die sich der Stolz wesentlich bezieht, ist das eigene Selbst.

(3) Ursachen, die Stolz erregen, sind für wertvoll gehaltene Qualitäten des eigenen Geistes, des eigenen Leibes oder sonstiger Dinge, die ein Mensch in besonderer Weise sich selbst zurechnet.

Nach Humes Auffassung können Eindrücke oder Vorstellungen andere Eindrücke oder Vorstellungen nur auf Grund von Ähnlichkeiten hervorrufen. Daraus ergibt sich auch schon die Kernthese seiner Theorie des Stolzes: Ursache des Stolzes ist immer ein (primärer oder sekundärer) Eindruck, dass ein Gegenstand der Betrachtung, der die eigene Person betrifft, eine Qualität aufweist, die Lust und eben dadurch auch Zustimmung erregt. Die Wirkung des Stolzes ist sodann ein sekundärer merklicher Eindruck, dass in der Folge auch das eigene Selbst als etwas empfunden wird, das ein Gefühl der Lust und dadurch ebenfalls Zustimmung erregt. Der kausale Zusammenhang beruht demnach auf einer doppelten assoziativ wirksamen Ähnlichkeit:

Alles, was eine *angenehme* Empfindung erregt und mit dem eigenen *Selbst* zusammenhängt, erregt den Affekt des Stolzes, der gleichfalls *angenehm* ist und gleichfalls das *Selbst* zum Objekt hat.⁴⁸

Wie Davidson überzeugend darlegt, lässt sich dieser Zusammenhang auch prädikativ darstellen. Denn was Hume als Ursachen des Stolzes benennt,

⁴⁷ D. Davidson, Humes kognitive Theorie des Stolzes (Hume's Cognitive Theory of Pride, in: JPh 73 [1976], 744–757), in: *Ders.*, Handlung und Ereignis, übersetzt von J. Schulte, Frankfurt am Main 1985, 384–403. – Humes eigene Analyse beginnt mit einer Definition des Affekts: Perzeptionen teilen sich in Eindrücke (*impressions*) und Ideen (*ideas*). Primäre Eindrücke sind sinnliche Eindrücke von materiellen Qualitäten oder sinnliche Empfindungen von Lust/Schmerz. Sekundäre Eindrücke entstehen durch die Einwirkung von primären Eindrücken unter der zusätzlichen Einwirkung von Ideen und Eindrücken der Selbstwahrnehmung. Die sekundären Eindrücke wiederum unterteilt Hume in ruhige Eindrücke, wie das Gefühl der Schönheit oder Hässlichkeit von Dingen oder Tätigkeiten, und in heftige Eindrücke, die als Leidenschaften auftreten und zu einem entsprechenden Tätigwerden drängen. Die Erregung einer Leidenschaft erfolgt entweder direkt, sei es durch ein erfasstes Gut oder Übel oder durch eine empfundene Lust oder Unlust, oder indirekt, indem noch weitere Momente moderierend mitwirken. Die Aufgabe des ersten Kapitels der Affektenlehre besteht für Hume insbesondere darin, „Natur und Ursprung sowie Ursache und Wirkung“ von Stolz und Demut darzulegen: vgl. THN II 1,1, 3–5 (alle nachfolgenden Verweise auf THN: siehe Anmerkung 5).

⁴⁸ „Any thing, that gives a pleasant sensation, and is related to self, excites the passion of pride, which is also agreeable, and has self for its object“ (THN II 1,5; 18 – Hervorhebungen original im Text der Ausgabe *Brandt*).

sind immer propositionale Begründungen des Stolzes, die sich nur in einem Nominalsatz hinreichend zum Ausdruck bringen lassen. Denn der Grund für meinen Stolz ist nicht einfach *mein Haus*, sondern meine Überzeugung, *dass* ich und andere mein Haus als etwas Schönes empfinden. Davidson stimmt Hume auch darin zu, dass es sich hierbei um einen notwendigen Zusammenhang handelt. Denn man kann nur stolz sein, wenn man stolz *in Bezug auf etwas* ist, und der Grund des Stolzes begegnet sprachlich immer als ein Sachverhalt mit einem pronominal bestimmten Subjekt und einem Prädikat, auf Grund dessen der benannte Sachverhalt als angenehm empfunden wird. Im Anschluss an Davidsons Beobachtungen lässt sich somit der Befund in einer einfachen prädikativen Form wiedergeben: Stolz ist eine emotionale Einstellung (ich bin stolz, dass *p*), die sich auf einen propositionalen Gehalt bezieht, dessen Subjekt das eigene Selbst betrifft (*mein a ist P*), wodurch nicht nur der benannte Sachverhalt, sondern in der Folge auch das eigene Selbst als angenehm bewertet wird:

Ich *bin stolz* im Hinblick darauf, dass | *mein a ist P* | < angenehm >.

Dieselbe Analyse gilt nach Hume ebenso für den gegenteiligen Affekt der Demut (*humility*) als einer Empfindung der persönlichen Niedrigkeit, Minderwertigkeit oder Beschämung. Demnach ist Demut eine emotionale Einstellung, die sich ebenfalls auf einen propositionalen Gehalt bezieht, dessen Subjekt das eigene Selbst betrifft (*mein a ist Q*), wobei nun jedoch dieser Sachverhalt und in Folge davon auch das eigene Selbst als unangenehm bewertet wird:

Ich *empfinde mich niedrig* im Hinblick darauf, dass | *mein a ist Q* | < unangenehm >.

Dieselbe Analyse gilt schließlich auch für das zweite Paar von Leidenschaften, das Hume unter den Begriffen Liebe und Hass (*love, hatred*) behandelt.⁴⁹ Der Unterschied besteht nur darin, dass sich der Affekt in diesen beiden Fällen nicht mehr auf das eigene Selbst, sondern auf das Selbst einer anderen Person bezieht.⁵⁰ Demnach sind Liebe und Hass für Hume ebenfalls emotionale Einstellungen, die sich auf einen propositionalen Gehalt beziehen, der eine andere Person betrifft (*ibr a ist P*), wobei auch hier nicht nur dieser Sachverhalt, sondern in Folge davon auch die andere Person selbst als angenehm oder unangenehm empfunden wird und eben dadurch eine affektive Zustimmung oder Ablehnung erfährt:

Ich *liebe die Person P* in Bezug darauf, dass | *ibr a ist P* | < angenehm >.

Ich *hasse die Person P* in Bezug darauf, dass | *ibr a ist Q* | < unangenehm >.

⁴⁹ THN II 2, 60–135.

⁵⁰ „As the immediate object of pride and humility is self or that identical person, of whose thoughts, actions, and sensations we are intimately conscious; so the object of love and hatred is some other person, of whose thoughts, actions, and sensations we are not conscious“ (THN II 2,1). – „Since then the same qualities that produce pride or humility, cause love or hatred“ (THN II 2,1).

Der Übergang zu Tugend und Laster besteht für Hume schließlich darin, dass man bestimmte Charaktere *allgemein* unter Absehung von allen persönlich zufälligen Beziehungen oder Interessen lobt oder tadelt:

Nur wenn wir einen Charakter im allgemeinen, ohne Beziehung auf unsere besonderen Interessen, betrachten, erzeugt er das unmittelbare Bewusstsein oder Gefühl, auf Grund deren wir ihn als sittlich gut oder schlecht bezeichnen.⁵¹

Nun erweckt aber, wie Hume betont, auch jede eigene wertvolle Eigenschaft Stolz und jede eigene schlechte Eigenschaft Demut im Sinne des Gefühls der persönlichen Niedrigkeit. Folglich sind Stolz und Demut für Hume auch „die unvermeidlichen Begleiter“ von Tugend und Laster.⁵² Damit folgt Hume trotz seines emotivistischen Moralverständnisses gleichwohl der aristotelischen Auffassung, Tugend sei das, was den, der sie hat, und auch dessen Werk gut macht.⁵³ Zugleich betont er aber auch selbstbewusst, dass er durch seine Analyse die Begriffe Stolz und Demut wesentlich neu definiert habe:

Manche, die an den Stil der Schulen und Kanzeln gewöhnt sind [...], mögen vielleicht überrascht sein, mich sagen zu hören, dass Stolz durch Tugend erregt wird, den sie für ein Laster halten, und Demut durch Laster erregt wird, die man sie als eine Tugend zu betrachten gelehrt hat.

Um aber hier nicht um Worte zu streiten, bemerke ich, dass ich unter Stolz jenen zustimmungsfähigen Eindruck (*agreeable impression*) verstehe, der im Geist aufkommt, wenn der Blick auf unsere Tugend, Schönheit, Reichtümer oder Macht uns mit uns selbst zufrieden macht, und unter Demut verstehe ich den entgegengesetzten Eindruck. Es ist evident, dass der erstere Eindruck nicht immer lasterhaft und der letztere nicht immer tugendhaft ist. Die strengste Moral erlaubt, aufgrund des Gedankens an eine

⁵¹ THN III 1, 2. – Den Übergang von der subjektiven Empfindung zum allgemeinen sittlichen Urteil, das sich auch dem eigenen Verhalten gegenüber kritisch zur Geltung bringt, begründet Hume in drei Schritten: Grundlage aller sittlichen Urteile sei zunächst das Gefühl der „Sympathie“, verstanden als die Fähigkeit, sich in die Lage eines anderen zu versetzen, um dadurch dessen Gefühle gleichsam mitfühlen zu können. Der zweite Grund sei die gemeinsame Sprache, die uns zu Verallgemeinerungen zwingt: „[...] es wäre uns ganz unmöglich, uns der Sprache zu bedienen, oder einander unsere Empfindungen mitzuteilen, wenn wir nicht die momentanen Erscheinungen der Dinge berichtigten und sie ohne Rücksicht auf die momentane Lage beurteilten“. Indem wir aber im allgemeinen Urteil zugleich einen überparteilichen Standpunkt einnehmen, schlagen die sittlichen Urteile wiederum auf die Beurteilung unseres eigenen Handelns zurück: „So können wir schließlich nur sagen, dass die Vernunft ein solch unparteiisches Verhalten erfordert, dass es uns aber selten gelingt, dieses Erfordernis zu erfüllen, und dass unsere Leidenschaften eben nicht willig der Bestimmung unseres Urteils folgen.“ Genau dieser Effekt nötigt uns schließlich dazu, mitunter auch unsere eigenen subjektiven Bewertungen zu korrigieren: „Unsere Einbildungskraft (*fancy*) wechselt eben leicht ihren Standpunkt. Wir betrachten uns so, wie wir anderen erscheinen, oder andere so, wie sie selbst sich fühlen. Dadurch gelangen wir zu Gefühlen, die keineswegs uns zugehören, und nichts anderes als die Sympathie vermag uns daran zu interessieren. Und diese Sympathie treiben wir manchmal so weit, dass sogar eine Qualität, die für uns selbst angenehm ist, uns missfällt, weil sie anderen missfällt und uns in ihren Augen nicht zustimmungsfähig macht (*makes us disagreeable*), auch wenn wir vielleicht niemals ein Interesse daran haben können, dass wir uns ihnen zustimmungsfähig machen“ (THN III 3,1).

⁵² „Einen Charakter loben (*approve*) heißt, eine ursprüngliche Freude an seiner Erscheinung zu fühlen (*feel an original delight upon its appearance*), ihn tadeln heißt, ein Unbehagen zu empfinden. Sind nun Unlust und Lust die primären Ursachen von Laster und Tugend, so müssen sie auch die Ursachen aller ihrer Wirkungen sein, und folglich von Stolz und Demut, die unvermeidlichen Begleiter dieses Unterschieds“ (THN II 1,7).

⁵³ Vgl. Anmerkung 23.

großartige Tat Freude zu empfinden, und niemand hält es für eine Tugend, fruchtlose Reue zu fühlen über die Gedanken an vergangene Schlechtigkeit und Niedertracht (*villainy and baseness*).⁵⁴

Hume gesteht zu, dass wir zwar uns selbst und andere mit Recht kritisch korrigieren, wenn wir den Eindruck haben, zu viel oder zu wenig an Stolz oder Demut zu empfinden. Nichts aber rechtfertigt es, den Stolz generell für ein Laster und Demut generell für eine Tugend zu halten. Denn schon für Hume gilt, was Adam Smith als zentrales Fazit seiner Moralphilosophie prägnant zusammenfasst: „Kein Tun kann schicklicher Weise tugendhaft genannt werden, das nicht vom Gefühl der Selbstbilligung begleitet ist.“⁵⁵ Dieser Befund wird in der modernen Psychologie im Begriff des Selbstwertgefühls formuliert. Folgt man diesem Demut-Verständnis, muss eine religiöse Tradition, die jeden Stolz als Sünde verwirft und Demut als primäre Tugend fordert, als eine menschenverachtende Lehre erscheinen, die, wie es Jeremy Bentham dann auch drastisch ausgeführt hat, durch eine bizarre Verkehrung des Wertes von Freude und Leid die Menschen zu beugen, statt sie aufzurichten versucht.⁵⁶

5. Peter Abaelard: Der sittliche Begriff der Verfehlung

Ein dritter Ansatz sucht den Weg zwischen den beiden Extremen, indem er die Ausrichtung des menschlichen Geistes auf Gott mit einer nachhaltigen Würdigung der geschöpflichen Natur des Menschen zu verbinden versucht. Dieser Weg findet seine maßgebliche Gestalt bei Thomas von Aquin. Zuvor aber hatte sich schon Peter Abaelard nachdrücklich gegen eine dominante

⁵⁴ „There may, perhaps, be some, who being accustom'd to the style of the schools and pulpit and having never consider'd human nature in any other light, than that in which they place it, may here be surpriz'd to hear me talk of virtue as exciting pride, which they look upon as a vice; and of vice as producing humility, which they have been taught to consider as a virtue. But not to dispute about words, I observe, that by pride I understand that agreeable impression, which arises in the mind, when the view either of our virtue, beauty, riches or power makes us satisfy'd with ourselves: and that by humility I mean the opposite impression. 'Tis evident the former impression is not always vicious, nor the latter virtuous. The most rigid morality allows us to receive a pleasure from reflecting on a generous action; and 'tis by none esteem'd a virtue to feel any fruitless remorse upon the thoughts of past villainy and baseness“ (THN II 1,7).

⁵⁵ „No action can properly be called virtuous, which is not accompanied with the sentiment of self-approbation“ (*A. Smith*, *Theory of Moral Sentiments*, III, 6, London 1790; *Theorie der ethischen Gefühle*, herausgegeben von *W. Eckstein*, Hamburg 1994, 272).

⁵⁶ „Offensichtlich ist jeder, der auch nur die geringste Freude als solche tadelt, ganz gleich woher sie stammt, insoweit ein Anhänger des Prinzips der Askese“ (II, 4). – „Das Prinzip der Askese scheint ursprünglich die Träume gewisser voreiliger Spekulanten gewesen zu sein, die erkannten oder sich einbildeten, dass bestimmte Freuden, wenn man sie unter bestimmten Umständen genießt, auf die Dauer von mehr als gleich starken Leiden begleitet waren. Deshalb ergriffen sie die Gelegenheit, an jeder Sache etwas auszusetzen, die sich unter dem Namen Freude darbot. Nachdem sie so weit gegangen waren und ihren Ausgangspunkt vergessen hatten, trieben sie die Sache vorwärts und gingen noch viel weiter bis zu der Annahme, es sei verdienstvoll, das Leid zu lieben“ (II, 9): *J. Bentham*, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, in: *J. St. Mill*, *Utilitarianism and On Liberty*. Including Mill's „*Essay on Bentham*“ and *Selections from Writings of Jeremy Bentham and John Austin*, edited by *M. Warnock*, Malden/USA, Oxford/UK [u. a.] 2003, 17–51, 24; 26; nach der Übersetzung von *A. Pieper*, in: *O. Höffe* (Hg.) *Einführung in die utilitaristische Ethik*, Tübingen 1992, 55–83, 62; 66.

Lehrtradition gewandt, nach der bereits jede Leidenschaft und jedes falsche Tun als Verfehlung (*peccatum*) aufzufassen sei.

Zunächst scheint auch Abaelard dem geläufigen stoisch-neuplatonischen Verständnis der Tugend als guter Verfassung des Geistes zu folgen, wenn er seine „Ethica“ mit den Worten beginnt: „Sitten (*mores*) nennen wir Laster oder Tugenden des Geistes (*animi vitia vel virtutes*), die uns zu guten oder schlechten Werken geneigt machen.“⁵⁷ Noch ohne Kenntnis der „Nikomachischen Ethik“ greift er auf den aristotelischen Begriff des Habitus zurück, wie er ihn in der Kategorienschrift vorfindet⁵⁸ und der es ihm erlaubt, erneut zwischen der Absicht als willentliche und wissentliche Bejahung eines als gut betrachteten Tuns, den habituellen Neigungen als Ausdruck einer charakterlichen Verfassung und der Durchführung eines Tuns als eines vom Handelnden herbeigeführten singulären Ereignisses zu unterscheiden. So betont er bereits im zweiten Satz seiner Schrift: „Eine solche Fehlhaltung des Geistes (*animi vitium*) aber ist nicht dasselbe wie eine Verfehlung (*peccatum*), und eine Verfehlung (*peccatum*) ist nicht dasselbe wie eine schlechte Tat (*actio mala*).“⁵⁹ Den Unterschied zwischen einer charakterlichen oder geistigen Fehlhaltung (*vitium*) und einer Verfehlung (*peccatum*) erläutert Abaelard am Beispiel des Zorns, indem er im genuin aristotelischen Sinne auf die Differenz zwischen einem Affekt, dem Habitus als einem disponierten seelischen Vermögen und dessen Betätigung aufmerksam macht:

Diese Fehlhaltung wohnt der Seele inne, dass diese nämlich leicht ins Zürnen gerät, auch dann, wenn sie gerade nicht zum Zorn veranlasst wird [...], weil eine Fehlhaltung auch dann anwesend ist, wenn das Tun (*actio*) fehlt. So macht auch dieselbe Natur oder leibliche Verfassung viele zur Ausschweifung sowie zum Zorn geneigt. Dennoch verfehlen sie sich nicht darin, dass sie so beschaffen sind [...].⁶⁰

Ebenso sei nicht alles schon eine Verfehlung zu nennen, „was immer wir in einer uns nicht zukommenden Weise *tun*“. Denn das faktische Tun allein lässt noch nicht erkennen, ob der Handelnde sich willentlich und wissentlich für das Falsche entschieden habe. Eine sittliche Verfehlung im eigentlichen Sinne liege daher erst dann vor, wenn man in eine irreführende Neigung oder in ein schlechtes Werk wissentlich einwillige.⁶¹

Damit gelangt Abaelard zu einem Verständnis der sittlichen Handlung zurück, das schon in den frühen Dialogen Platons und bei Aristoteles begegnet: Der Entscheidung geht zunächst eine motivierende Neigung voraus, die jedoch einer vernunftbestimmten Prüfung bedarf. Diese Prüfung findet nun bei Abaelard ihr Maß in einer vernunftgemäßen Ausrichtung des Geistes auf Gott, worin er an das augustinische Tugendverständnis anknüpft. Demnach besteht eine Verfehlung im eigentlichen Sinne darin, dass man wissentlich in

⁵⁷ Ethica I, 1.

⁵⁸ Vgl. Ethica I, 84.

⁵⁹ Ethica I, 2.

⁶⁰ Ethica I, 2.

⁶¹ Vgl. Ethica I, 4.

eine Missachtung und Beleidigung Gottes einwilligt: „Und auch tatsächlich ist uns nichts anderes [...] von Gott verboten außer einzuwilligen (*consentire*) in ein Schlechtes, worin wir Gott missachten [...].“⁶² Wenn aber ein Affekt der Einwilligung vorausgeht und ein bestimmtes Tun allein noch nicht besagt, ob die handelnde Person damit auch wissentlich in eine Missachtung Gottes eingewilligt hat, dann ist auch nicht schon jeder Affekt und nicht schon jede Tat bereits deshalb als sittliche Verfehlung aufzufassen, weil sie als tatsächliches Vorkommnis gegen die gebotene Ordnung verstoßen.

Mit diesem präzisierten Verständnis der Verfehlung rückt auch das Verständnis der Demut für Abaelard in ein neues Licht. Anlass der Überlegung ist die Frage, „ob Gott uns jede Verfehlung untersagt“ habe. Hierzu hält Abaelard zunächst denen, die der herkömmlichen Gleichsetzung von Laster, falschem Tun und Sünde folgen, mit dem Verweis auf die zentrale Schriftstelle in Mt 11,30 entgegen:

Wenn wir dies [sc. dass Gott uns jede Verfehlung untersagt habe] annehmen, scheint er das unvernünftigerweise zu tun, weil dieses Leben niemals zumindest ohne verzeihliche Verfehlungen geführt werden kann. Denn wenn er vorschrieb, alle Verfehlungen zu vermeiden, wir aber nicht alle vermeiden können, dann legte er uns jedenfalls keineswegs, wie er selbst es verheißt hat, *ein sanftes Joch* oder *eine leichte Last* auf [Mt 11,30], sondern was wir, da es unsere Kräfte bei Weitem übersteigt, gar nicht tragen können, so wie es auch der Apostel Petrus über das Joch des Gesetzes bekenn[t] [Apg 15,10].⁶³

Das düstere Bild von der unerträglichen Last ändert sich jedoch, wenn man Abaelards sittlichem Verständnis der Sünde folgt: „Wenn wir aber, indem wir Verfehlung (*peccatum*) im eigentlichen Sinne verstehen, allein die Missachtung Gottes eine Verfehlung nennen, kann in der Tat dieses Leben ohne eine solche geführt werden [...].“⁶⁴

Wie Abaelard schließlich hinzufügt, ist die maßgebliche Verfassung des Geistes, die alle Einwilligung bestimmen sollte, die Liebe. Diese Liebe, die nach Paulus den Menschen aus der Knechtschaft des Gesetzes befreit, verlange dem Menschen letztlich nicht mehr ab, als er zu leisten imstande ist. Denn nach Mt 11,28–30 sei es gerade diese Liebe, die den Menschen zum demütigen Dienst an eben dieser Liebe ermutigt:

⁶² Ethica I, 46. Näherhin führt Abaelard aus: „Eine Fehlhaltung ist dasjenige, wodurch wir geneigt gemacht werden, uns zu verfehlen, d. h. wir sind geneigt, in etwas einzuwilligen, das nicht angemessen ist (*non convenit*), sodass wir es denn tun oder unterlassen. / Diese Einwilligung aber nennen wir im eigentlichen Sinne Verfehlung (*peccatum*), d. h. eine Schuld der Seele, durch die sie Verurteilung verdient oder Anklage vor Gott erfährt. Denn was ist eine solche Einwilligung, wenn nicht eine Missachtung und Beleidigung Gottes? Denn Gott kann nicht durch eine Schädigung, wohl aber durch Missachtung beleidigt werden. Er selbst ist ja jene höchste Gewalt (*summa potestas*), die sich durch keinerlei Schädigung vermindert, aber eine ihr entgegengebrachte Missachtung bestraft. Unsere Verfehlung ist daher eine Missachtung des Schöpfers, und sich verfehlen (*peccare*) bedeutet, den Schöpfer zu missachten, d. h. dass wir wegen desselben (*propter ipsum*) etwas in keiner Weise tun, wovon wir aber glauben, dass es wegen desselben von uns zu tun sei, oder wegen desselben etwas nicht unterlassen, wovon wir aber glauben, dass es zu unterlassen sei“ (Ethica I, 2 f.).

⁶³ Ethica I, 46.

⁶⁴ Ebd.

[...] wer auch immer sich aus Furcht zum Handeln treiben lässt, müht sich im Werk mehr ab als derjenige, den es die Liebe aus eigenem Antrieb tun lässt. Von daher ermuntert der Herr diejenigen, die *mühselig und beladen sind* [Mt 11,28], sein *sanftes Joch* und seine *leichte Last* auf sich zu nehmen [Mt 11,30], damit sie nämlich aus der Knechtschaft des Gesetzes, durch die sie gebeugt wurden, zur Freiheit des Evangeliums übergehen und damit sie, die in Furcht begonnen hatten, in der Liebe zur Erfüllung kommen sollten, die ohne Schwierigkeit *alles erträgt, alles erduldet* [1 Kor 13,7]. Nichts ist ja für den, der liebt, schwierig, insbesondere dann, wenn es nicht eine leibliche, sondern eine geistige Liebe zu Gott (*non carnalis sed spiritualis amor Dei*) ist, die umso viel stärker ist, je wahrhaftiger sie ist.⁶⁵

Aus dieser Sichtweise heraus gelingt es Abaelard schließlich auch, die Adam-Christus-Parallele neu zu lesen. So sieht er die heilsgeschichtliche Bedeutung des Sündenfalls nicht mehr wie Augustinus in einer selbst verschuldeten Korruption der Natur des Menschen, sondern in der erstmaligen Konfrontation des Menschen mit der Erfahrung einer Verfehlung und deren sittlichen Folgen, die seither alle Menschen betreffen, die zur Erkenntnis von gut und böse gelangen:

Wenn wir aber sagen, dass kleine Kinder eine ursprüngliche Verfehlung (*originale peccatum*) haben oder, nach dem Apostel, dass wir uns alle ‚in Adam verfehlt‘ haben, dann so, dass wir uns von jener Verfehlung her das ursprüngliche Urteil unserer Strafe oder Verurteilung zugezogen haben.⁶⁶

Folglich schreibt Abaelard auch die Lust, die dem Essen und Trinken sowie den Schamgliedern mitgegeben sei, nicht mehr den Folgen der Erbsünde, sondern der geschöpflichen Natur des Menschen zu.⁶⁷

6. Thomas von Aquin: Demut als Ermutigung und Mäßigung des Charakters im Dienst der Liebe

Wenn Thomas von Aquin es auch vermeidet, das inkriminierte Werk Abaelards direkt zu zitieren, so greift er doch in seiner eigenen Handlungstheorie zahlreiche Beispiele aus dessen „Ethica“ auf⁶⁸, widmet Abaelards Begriff der Einwilligung (*consensus*) eine eigene Quaestio⁶⁹ und macht das dadurch neu begründete sittliche Verständnis der Verfehlung zur Grundlage seines Traktates „Über Fehlhaltungen und Verfehlungen“⁷⁰. So knüpft er

⁶⁵ Ethica I, 48.

⁶⁶ „Sed cum parvulos originale peccatum dicimus habere vel nos omnes, secundum Apostolum, in Adam peccasse [Röm 5,12], tale est a peccato illius originem nostrae poenae vel dampnationis sententiam incurrisse“ (Ethica I, 38).

⁶⁷ „Schließlich wäre sogar der Herr als Schöpfer sowohl der Speisen wie auch der leiblichen Wesen nicht von der Schuld ausgenommen, wenn er ihnen solche Geschmacksqualitäten verleihen würde, die diejenigen, die sich mit Lustempfindung an ihnen ernähren, notwendig zur Verfehlung zwingen. Denn auf welche Weise mag er Derartiges zu unserem Verzehr erschaffen oder deren Verzehr zugestanden haben, wenn es uns unmöglich wäre, sie ohne Verfehlung zu essen?“ (Ethica I, 11).

⁶⁸ Zum Beispiel Ethica I, 15; S.th. I–II 6,8.

⁶⁹ „De consensu“: S.th. I–II 15,1–4.

⁷⁰ „De vitiis et peccatis“: S.th. I–II 71–89.

denn auch in seinem Verständnis der Tugend, der Demut und des Sündenfalls deutlich an Abaelard an.

Thomas folgt zunächst, nun in Kenntnis der gesamten „Nikomachischen Ethik“, dem aristotelischen Verständnis der Tugenden als habitueller Tauglichkeiten für ein gutes Handeln, wobei er über Aristoteles hinaus die vier Kardinaltugenden den vier handlungstragenden Vermögen der menschlichen Natur zuordnet, so die Klugheit dem praktischen Verstand, die Gerechtigkeit dem Wollen, die Tapferkeit den Abwehr- und Überwindungskräften und die Maßhaltung dem Begehren. Zudem verortet Thomas im Anschluss an Boethius die Ethik im dritten Teil der stoischen Gotteslehre, wonach Gott die Welt dadurch regiert, dass alle Geschöpfe aus natürlichem Antrieb ihrem göttlichen Ursprung entgegeneilen und dass in diesem Sinne auch der Mensch von seinem göttlichen Schöpfer auf ein übernatürliches Ziel hin geschaffen sei.⁷¹ Damit aber der Mensch sich über seine natürlichen Kräfte hinaus auch angemessen auf dieses Ziel ausrichten kann, bedarf er einer entsprechenden Ausrichtung auf Gott. Dazu verhilft ihm Gott selbst durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Somit versteht auch Thomas mit Augustinus und Abaelard die vernunftgemäße Ausrichtung des Geistes auf Gott in der Liebe als das maßgebliche Prinzip aller sittlichen Richtigkeit. Mit Abaelard bemisst Thomas die sittliche Richtigkeit allen natürlichen Strebens am Maßstab der Vernunftmäßigkeit, während die Sünde im engeren Sinne einen Akt der Missachtung Gottes einschließt.⁷² Deshalb ist Thomas auch der Überzeugung, dass der Anfang aller Tugenden nicht in der Demut, sondern in die Liebe liege, die ihrerseits ihren Grund im Glauben und in der Hoffnung finde.

Entsprechend behandelt Thomas denn auch die Tugenden im zweiten Teil seiner „Ethik“ ihrem Rang nach: Am Anfang stehen nicht Stolz und Demut, sondern Glaube, Hoffnung und Liebe, da nur diese drei Tugenden Gott selbst zum Ziel und Gegenstand haben. Sodann folgen die geschöpflichen Tauglichkeiten, durch deren Vermittlung der Mensch seine eigenen natürlichen Kräfte in den Dienst der Liebe stellt, so Klugheit und Gerechtigkeit

⁷¹ Die stoische Gotteslehre gliedert sich nach Cicero in die vier Fragen, ob es Götter gibt, welche Eigenschaften sie haben, ob sie die Welt regieren und ob sie sich um die Angelegenheiten der Menschen kümmern (*Cicero, De natura deorum* II 3; 146, 10–12). Ebenso befasst sich Thomas im Ersten Teil der „Summa theologiae“, was zunächst den ersten drei Teilen der stoischen Systematik entspricht, mit dem Dasein (I 2) und den Eigenschaften Gottes (I 3–43) sowie mit der Schöpfung (I 44–119) einschließlich der Natur des Menschen, wobei Thomas die Ausführungen über den Willen als Vermögen im Rahmen der Anthropologie, die Darstellung des menschlichen Wollens als Akte dieses Vermögens jedoch in strenger Absetzung davon der Moralwissenschaft (*moralis scientia*) vorbehält, die Gegenstand des Zweiten Teils ist (vgl. S.th. I 84, Prolog). Anders als die Hand- und Sentenzenbücher seiner Zeit behandelt Thomas schließlich das Heilshandeln Gottes in Christus, „der, als Mensch, für uns der Weg in der Ausrichtung auf Gott ist“ (S.th. I 2,1 Prooemium), erst im letzten Teil der „Summa“, deren Thematik somit dem vierten Teil der stoischen Gotteslehre entspricht.

⁷² „Bei dem, was der Mensch natürlicherweise erstrebt, ist die Vernunft die Anordnende (*ratio est ordinatrix*). Wenn daher jemand von der Regel der Vernunft mehr oder weniger abweicht, wird das Streben entsprechend verwerflich“ (S.th. II–II 162,1 ad 2).

als die beiden maßgeblichen Tauglichkeiten des Geistes sowie Tapferkeit und Mäßigung als die beiden maßgeblichen Tauglichkeiten des Charakters. Schließlich provoziert Thomas die augustinische Lehrtradition bis heute damit, dass er Demut und Stolz erst am Ende des Traktats über die Maßhaltung behandelt.

In der *quaestio* über die Demut⁷³ nimmt Thomas zunächst alle biblischen Verwendungsweisen der Worte *humilis* und *humiliare* in den Blick, die er im *ad 1* und *ad 2* des ersten Artikels in einer dreistufigen Einteilung zusammenführt. So unterscheidet er zunächst zwischen einem passiven *erniedrigt werden* (als Strafe) und einem aktiven *sich erniedrigen*, im letzteren Fall wiederum zwischen einem *sich erniedrigen* im guten Sinne, wenn etwa Abraham zum Herrn sage „Ich will zu meinem Herrn reden, wenn ich auch Staub und Asche bin“ (Gen 18,27), und in einem schlechten Sinn, wenn man sich auf die Stufe des dummen Viehs herab gebe, und schließlich zwischen einer bloßen Zurschaustellung der eigenen Niedrigkeit (Kol 2,18.23) und einer innerlich begründeten Haltung (Apg 20,19). Mit der Rangregel befasst sich Thomas im *ad 2* des zweiten Artikels. Vor allem aber verweist er im *sed contra* des ersten Artikels auf das Magnifikat (Lk 1,48) und auf die zentrale Stelle in Mt 11,29: „Lernt von mir, denn ich bin milde und demütig/niedrig von Herzen (*humilis corde*)“.

Im ersten *corpus articuli* der *quaestio* definiert Thomas die Demut durch eine Bestimmung ihres spezifischen Werkes: Auch Thomas hält es wie Abaelard für schwer, aber nicht für unmöglich, im Dienst der Liebe zu leben und entsprechende Verfehlungen zu vermeiden. Damit aber ergibt sich eine zweifache Herausforderung. Denn das leitende Ziel zeigt sich einerseits als attraktiv, treibt an und weckt Hoffnung und Zuversicht, andererseits erscheint es aber auch als schwierig, macht mutlos und lässt die Zuversicht schwinden. Daher benötigt man sowohl eine Tugend, die den Menschen, der im Dienst der Liebe lebt, gegen alle Mutlosigkeit festigt und antreibt, und das sei das Werk der Geistesgröße (*magnanimitas*), als auch eine Tugend, die gegen allen Übereifer mäßigt und bremst, und das sei die Leistung der Demut. So erweisen sich Geistesgröße und Demut als zwei Seiten derselben Aufgabe: Die Geistesgröße bewahrt den Menschen davor, sich im Dienst der Liebe zu wenig zuzutrauen und sich zu klein zu fühlen, die Demut dagegen, sich voreilig für allzu großartig zu halten und sich anderen gegenüber aufzuspielen. Somit erscheint auch für Thomas das Wort in Mt 11,29 schlicht als Mahnung zum Dienst an der Liebe ohne jedes Ansehen der Person: Zeigt den Menschen die Güte der Herrschaft Gottes, aber bleibt dabei in eurem Herzen demütig, so wie es auch der Gottessohn selbst im Hinblick auf seine menschliche Natur getan hat.⁷⁴

⁷³ Vgl. S.th. II-II 161.

⁷⁴ Vgl. S.th. II-II, q. 161 a.1 ad 4.

Thomas gesteht der augustinischen Tradition zu, dass Geistesgröße und Demut wesentlich im Dienst der Ausrichtung des Menschen auf das übernatürliche Ziel des Menschen stehen. Trotzdem seien es keine göttlichen Tugenden. Denn im Unterschied zu Glaube, Hoffnung und Liebe haben sie nicht unmittelbar Gott zum Gegenstand, sondern dienen lediglich dazu, charakterliche Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Damit folgt Thomas strikt der aristotelischen Definition der Charaktertugend, wonach charakterliche Tauglichkeiten ihr rechtes Maß erst im Urteil der Klugheit finden.⁷⁵

So gesteht Thomas auch zu, dass sich in Geistesgröße und Demut durchaus eine Verfassung des Geistes zum Ausdruck bringt. Dennoch bestimmt er sie nicht als dianoëtische, sondern als Charaktertugenden und ordnet im Anschluss an Aristoteles⁷⁶ und Cicero⁷⁷ die Geistesgröße der Tapferkeit und die Demut der Maßhaltung zu. Für diese Einordnung beider Tugenden gibt Thomas selbst zwei Gründe an: Zum einen seien es vornehmlich die Charakterkräfte, die das Rangbewusstsein steuern. Zum andern wirke die Geistesgröße nach Art der Tapferkeit, indem sie Widerstände überwinde, und die Demut nach Art der Maßhaltung, insofern sie Überschwänglichkeiten zügle.

Überraschenderweise fügt Thomas den beiden *quaestiones* über Demut und Stolz eine eigene *quaestio* mit vier Artikeln über die Sünde der ersten Menschen an, indem er das augustinische Verständnis der paulinischen Adam-Christus-Parallele⁷⁸ im Ton zwar behutsam, in der Sache aber entschieden korrigiert.

Zunächst folgt auch Thomas mit Verweis auf Jesus Sirach 10,15 der Tradition, dass „der Anfang aller Sünde der Hochmut“⁷⁹ sei, insofern man das Motiv der ersten Eltern in der Einflüsterung der Schlange formuliert sieht:

⁷⁵ Siehe oben, Anmerkung 29.

⁷⁶ Aristoteles behandelt den Großmut (*μεγαλοψυχία*: große Gesinnung, Charaktergröße) als die Tauglichkeit desjenigen, der den Umständen entsprechend in Bezug auf die Ehre die Mitte zwischen einem übertriebenen Verlangen nach Ehre (als eine Form der Eitelkeit: *χωνότης τις*) und einem mangelnden Ehrempfinden (*μικροψυχία*: Kleinmütigkeit) trifft. Wie Thomas aber ebenfalls im Anschluss an Aristoteles ergänzt, ist Ehre als solche nur die Anerkennung, die man von anderen für ein verdienstvolles Handeln erhält, und daher kein Gut, das um seiner selbst willen zu erstreben sei: „Wenn man aber wegen der Ehre handelt, wäre dies schon nicht Tugend, sondern eher Ehrsucht“ (S.th. I-II 2,2 ad 1).

⁷⁷ In Ciceros Darstellung der vier Kardinaltugenden als der vier Hauptquellen der Sittlichkeit wird die Tugend des Mutes (*ἀνδρεία*: „Mannesmut“) unter den Begriffen der Tapferkeit (*fortitudo*) und der Geistesgröße (*magnitudo animi*) rezipiert, während die Besonnenheit (*σωφροσύνη*) die Gestalt der Mäßigung und Ausgewogenheit (*modestia, temperantia*) annimmt: „Alles aber, was ehrbar (*honestum*) ist, geht aus einem von vier Teilen hervor. Denn entweder besteht es in einem Erkennen und Sichverstehen auf die Wahrheit [*sapientia/prudentia*], oder in der Bewahrung der Gemeinschaft der Menschen, darin, dass man jedem das Seine zuteilt, und in Treu und Glauben bei Abmachungen [*iustitia*], oder in der Größe und Kraft eines erhabenen, unbesiegbaren Geistes (*in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore*) [*fortitudo/magnitudo animi*], oder in der Ordnung und dem Maß alles dessen, was getan und was gesagt wird, worin Mäßigung und Ausgewogenheit bestehen [*modestia/temperantia*]“ (Off. I,15).

⁷⁸ Vgl. S.th. II-II 163,1sc.

⁷⁹ „Initium omnis peccati superbia“ – zitiert in: S.th. II-II 163,1sc.

„Euch werden die Augen aufgehen und ihr werdet sein wie Gott.“⁸⁰ So dann aber fügt Thomas drei wesentliche Einschränkungen hinzu, indem er die Verfehlung des Hochmuts an den handlungstheoretischen Begriff der Einwilligung, an den sittlichen Begriff der Verfehlung und an eine dreifache Bedeutung des Begriffs der Gottähnlichkeiten zurückbindet: Handlungstheoretisch betrachtet komme es mitunter vor, „dass Bewegungen des Hochmutes leichte Verfehlungen sind, solange die Vernunft nicht in sie einwilligt (*non consentit*)“⁸¹. Normtheoretisch betrachtet sei „ein Hochmut, durch den jemand Gott verneint und lästert, größer als ein Hochmut, durch den jemand eine Gottähnlichkeit entgegen der Anordnung der Vernunft (*inordinate*) erstrebt“⁸². Doch auch im letzten Fall seien, wie Thomas nachdrücklich ausführt, nochmals drei Fälle zu unterscheiden, sofern der Begriff der Gottähnlichkeit in einem dreifachen Sinne aufgefasst werden könne: Das Streben nach einer Gottähnlichkeit, von der es in Gen 1,26 heißt: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bild und Gleichnis“, sei keineswegs unvernünftig und daher auch keine Verfehlung, da sie der geschöpflichen Natur des Menschen bereits ursprünglich eingeprägt sei. Auch strebe der Mensch von Natur aus nach Erkenntnis, weshalb es keineswegs der Ordnung der Vernunft entgegenstehe, wenn er nach einem höchsten Wissen strebe, von dem schon Aristoteles am Anfang seiner „Metaphysik“ sagt, es sei ein göttliches Wissen, welches zu besitzen zwar letztlich Gott allein vorbehalten bleibe, welches jedoch nicht anzustreben der Würde des Menschen widersprechen würde.⁸³ Daher lasse sich nach Thomas die Verfehlung der ersten Eltern nur so verstehen, dass sie Gott in Bezug auf dessen Handlungsmacht (*quantum ad potestatem operandi*) gleichkommen wollten (*Deo aequiparari*) in dem Bestreben, über das ihnen gebührende Maß hinaus (*supra suam mensuram*) selbst für sich zu bestimmen, was gut und böse sei, und aus eigener Kraft ihr höchstes Gut direkt zu ergreifen, ohne dass ihnen noch etwas zu tun bliebe, um zur Vollendung ihres Lebens zu gelangen.⁸⁴

Schließlich folgt Thomas Abaelard auch darin, dass der Mensch als Folge des Sündenfalls nicht in seiner Natur verdorben wurde, sondern dass lediglich „durch die Sünde der Ersten Eltern die menschliche Natur sich selbst überlassen wurde, abgezogen von der übernatürlichen Gabe, die von Gott her dem Menschen zugetragen war“⁸⁵. Den Grund dafür, „dass die Bewegungen des Herzens und der Schamglieder nicht willentlich erfolgen“, sieht Thomas denn auch, wie er ausdrücklich betont, nicht in der Bestrafung Adams, sondern mit Verweis auf Aristoteles in der gewöhnlichen geschöpf-

⁸⁰ S.th. II–II 163,1 ad 2.

⁸¹ S.th. II–II 162,6c.

⁸² S.th. II–II 163,3c.

⁸³ *Aristoteles*, *Metaphysik* I, 1 f., insbesondere 980a21 und 982b29–983a11.

⁸⁴ Vgl. S.th. II–II 163,2c.

⁸⁵ S.th. I–II 17,9 ad 3.

lichen Natur dieser Glieder selbst verankert.⁸⁶ Zu einer sittlichen Verfehlung kommt es erst dann, wie Thomas ganz im Sinne Abaelards feststellt, wenn der Mensch entgegen einer vernünftig vertretbaren Ordnung in einen abwegigen Gebrauch dieser Vermögen einwilligt.

7. Ausblick

Betrachtet man die wechselvolle Geschichte des Demutsverständnisses in der dargelegten Weise, werden die maßgeblichen Motive, aber auch die erheblichen Spannungen deutlich, die diese Geschichte bestimmt haben und die in erheblichem Maße weiterhin die aktuelle Debatte bestimmen werden. Zum einen treten die beiden Ursprungsbauten, das heißt das biblische Motiv der Niedrigkeit und der klassische Begriff der Tugend, zum andern aber auch die diversen Zubauten aus verschiedenen Zeit als solche in den Blick, was eine genauere Würdigung des jeweiligen Theorierahmens sowie der maßgeblichen Anliegen und Gesichtspunkte erlaubt. Eine zeitgemäße Neubestimmung der Demut als christlicher Tugend wird jedoch auch zu berücksichtigen haben, dass sich die Sprache der modernen Ethik nicht mehr in den Kategorien der Verstandes- und Charaktertugenden, sondern in den Begriffen der Selbstkonzeption, der Gerechtigkeit und der Verantwortung bewegt. So mag sich ein Ansatz nahelegen, christliche Demut als eine Grundhaltung aufzufassen, die sowohl den Handelnden selbst als auch sein Verhalten gegenüber anderen und für andere wesentlich tragen kann: Sie befähigt den Einzelnen dadurch, dass er sich in der Liebe Gottes aufgerichtet weiß, dazu, auf jedes Streben nach Vorrangigkeit zu verzichten. Dadurch aber, dass ein solcher Mensch dann auch anderen Menschen mit einer solchen selbstlosen Wertschätzung begegnen kann, vermag sie auch den anderen zu einer ebensolchen Haltung zu bewegen. In der Konsequenz weiß sich ein solcher Mensch schließlich auch zu einer ebenso selbstkritischen wie streitbaren Form der Gerechtigkeit aufgerufen, die im Dienst der Gottes- und Nächstenliebe jedem das Seine zukommen lässt, dabei weder den Namen Gottes noch die geschöpfliche Würde eines jeden noch so geringen Menschen missachtet und sich im Blick auf das Ganze des menschlichen Lebens in seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen durch keinerlei Unterschied von Rang und Namen beirren lässt.

Summary

The historical background for the search for a contemporary understanding of humility as a Christian virtue could hardly appear more contradictory. Augustine pointedly contrasts humility, as the basis of all virtue, with pride as the main motive of original sin. Peter Abelard and Thomas Aquines, how-

⁸⁶ Vgl. S.th. I-II 17,9 ad 3.

ever understand humility, according to the Christological motif of lowliness, as encouragement and moderation of character in the service of love. David Hume describes it in terms of his theory of passions as an inferiority feeling that, until then, was being lauded from the pulpits as a virtue. This article traces the virtue-theoretical reasoning of the three main paradigms that usually define the common understanding of humility.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Hegels philosophische Theologie nach Kant

VON GEORG SANS SJ

Die Rede von Hegels philosophischer Theologie nach Kant lädt zu Rückfragen ein. War der Königsberger nicht mit dem Anspruch aufgetreten, die rationale Theologie so gründlich zu kritisieren, dass alle philosophische Gotteslehre mit ihm als erledigt gelten konnte? Gäbe es bei Hegel tatsächlich so etwas wie eine philosophische Theologie, wäre daher zu fragen, ob darin nicht ein Rückfall hinter Kant liegt. Doch enthält der dritte Teil des hegelschen Systems, die Philosophie des Geistes, bekanntermaßen keine rationale Theologie, sondern eine Philosophie der Religion. Einiges spricht dafür, dass Hegel die neue Disziplin aus Unzufriedenheit mit der alten einführte. Auch bei Kant selbst ist die Lage weniger übersichtlich, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. In der Transzendentalen Dialektik kritisiert er zwar alle „Theologie aus spekulativen Prinzipien“, aber das hindert ihn nicht daran, die Möglichkeit einer auf moralische Gesetze gegründeten „Theologie der Vernunft“ einzuräumen.¹ In der Tat betrachtet Kant neben Ontotheologie, Kosmotheologie und Physikotheologie auch die Moraltheologie als Teildisziplin der philosophischen Gotteslehre. Diesen einzigen nach Kant noch offenen Weg einer rationalen Theologie scheint Hegel allerdings nicht einschlagen zu wollen.

Was also wird bei Hegel aus der philosophischen Theologie? Eine mögliche Antwort könnte lauten: Wer bei Hegel nach philosophischer Theologie sucht, wird in der *Wissenschaft der Logik* fündig. Dafür spricht nicht zuletzt seine Behauptung, die Logik sei eigentlich nichts anderes als „die Darstellung Gottes“, wie er „in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“.² Mit dieser Bestimmung ist der Inhalt der philosophischen Theologie freilich keineswegs erschöpft. Von den gerade angeführten vier Teildisziplinen sieht lediglich die Ontotheologie vom Verhältnis Gottes zur Welt gänzlich ab, indem sie beansprucht, den Begriff und das Dasein Gottes a priori, durch reines Denken, zu erkennen. Schon die Kosmotheologie setzt die Erfahrung irgendwelcher endlicher, das heißt von Gott geschaffener Dinge voraus. Die Physikotheologie stützt sich darüber hinaus auf die Ordnung, die wir in der Natur beobachten können. Die Moraltheologie schließlich erwägt den Zusammenhang der sittlichen Freiheit mit dieser natürlichen Ordnung. Kant fasst die beiden zuletzt genannten Disziplinen unter dem Stichwort „natürliche Theologie“ zusammen und

¹ Vgl. *I. Kant*, KrV, B 664.

² *G. W. F. Hegel*, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832), Hamburg 1985, 34. – Einige Seiten später erklärt Hegel unumwunden, seine objektive Logik trete „an die Stelle der vormaligen Metaphysik“. Sie sei nicht nur die unmittelbare Nachfolgerin der Ontologie, sondern umfasse „auch die übrige Metaphysik“, das heißt die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie (48).

stellt ihnen die sogenannte „transzendente Theologie“ gegenüber. Die erste denke Gott „durch einen Begriff, den sie der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz“, die zweite denke ihn „durch reine Vernunft vermittelt lauter transzendentaler Begriffe“.³

Hegels *Wissenschaft der Logik* lässt sich am ehesten mit der transzendentalen Theologie, genauer gesagt mit der Ontotheologie, in Zusammenhang bringen. Was die übrigen Teilbereiche der rationalen Theologie anbelangt, setzen sie die Erschaffung der endlichen Wirklichkeit voraus und können daher nicht unabhängig von der Realphilosophie verstanden werden. Diese Beobachtung legt die Vermutung nahe, dass die Entsprechung zu Kants natürlicher Theologie, wenn überhaupt, in Hegels Philosophie des absoluten Geistes anzutreffen ist. An die Stelle des praktischen Vernunftglaubens und der Ethiktheologie tritt bei Hegel die geoffenbarte Religion. Ihr ist der vorletzte Abschnitt seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gewidmet. Angesichts der unübersichtlichen Lagewerde ich im Folgenden genauer darlegen, warum Hegels Logik für sich genommen nicht als philosophische Theologie gelten kann. Danach will ich die theologischen Lehren erörtern, die sich aus Hegels Philosophie des Geistes im Allgemeinen und aus seiner Philosophie der Religion im Besonderen ziehen lassen. Zum Schluss soll mit Blick auf zwei Beiträge zur philosophischen Gotteslehre der jüngsten Zeit verdeutlicht werden, warum es sich nach wie vor lohnt, an Hegel anzuknüpfen.

1. Von der transzendentalen Theologie zur Wissenschaft der Logik

Die hegelsche *Wissenschaft der Logik* ist in erster Linie einmal das, was ihr Titel sagt, nämlich eine Abhandlung über die Bestimmungen des Denkens. Genauer gesagt enthält Hegels Logik reine Gedanken. Rein sind Gedanken dann, wenn ihnen nichts empirisch Gegebenes beigemischt wird. Die Bestimmungen, die Hegel in seiner Logik entwickelt, erhalten ihre Bedeutung nicht aus den Vorstellungen, die wir möglicherweise mit ihnen verbinden, sondern allein aus der Bewegung des Denkens selbst. Insofern das reine Denken voraussetzungslos ist, kreisen seine Gedanken um das Unbedingte. Für Kant bildete der Begriff oder die Idee des Unbedingten den Gegenstand alles Strebens der Vernunft. Hegel spricht in der Regel nicht vom Unbedingten, sondern zieht den Ausdruck ‚das Absolute‘ vor. Deshalb bedeuten die logischen Bestimmungen für ihn eine Reihe von „Definitionen“ des Absoluten.⁴

Wird das Absolute rein in Gedanken gefasst, entsteht eine Figur, die sich am besten mit der Formel des Denkens seiner selbst beschreiben lässt. Es muss darum nicht verwundern, dass Hegel ans Ende seines philosophischen Systems ein Zitat aus dem zwölften Buch der *Metaphysik* des Aristoteles

³ Kant, KrV, B 659.

⁴ Hegel, Lehre vom Sein, 60 f.

stellt. Dort heißt es von der höchsten Tätigkeit der Vernunft, sie sei ein Denken ihrer selbst. Der Zusammenfall des Denkens mit dem Gedachten wiederum mache das Wesen Gottes aus.⁵ Der ausdrückliche Hinweis auf den unbewegten Bewegten des Aristoteles ist der letzte einer langen Reihe von theologischen Bezügen in Hegels *Enzyklopädie*. Sie beginnt in der Einleitung mit der Feststellung, Philosophie und Religion hätten zu ihrem gemeinsamen Gegenstand die Wahrheit, „und zwar im höchsten Sinne – in dem, dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist“.⁶ Am Anfang der „Logik“ stellt Hegel klar, dass die im weiteren Verlauf sich ergebenden Definitionen des Absoluten ebenso „als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden“ können.⁷

Das erste logische Element überhaupt ist für Hegel bekanntlich das reine Sein. Darunter versteht er „das unbestimmte Unmittelbare“⁸, das heißt ein Denken oder eine Anschauung, die noch keinerlei Differenz enthalten. Da am Anfang der Logik nichts als gegeben vorausgesetzt werden darf, ist die Bestimmung des Seins zunächst leer und abstrakt, ja sogar dürftig.⁹ Hegel erinnert an Parmenides, der den Gedanken des reinen Seins „mit der reinen Begeisterung des Denkens, das zum ersten Male sich in seiner absoluten Abstraktion erfasst, ausgesprochen“ habe.¹⁰ Mit dem abstrakten Sein des Parmenides assoziiert Hegel den Gottesbegriff der rationalistischen Schulphilosophie. Indem sie Gott als den „Inbegriff aller Realitäten“ und „das Allerrealste“ (*ens realissimum*) betrachte, sehe sie gerade von der Zuschreibung bestimmter Prädikate ab.¹¹ Für eine solche Metaphysik sei Gott „nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts“.¹²

Hegels Klage über die Abstraktheit des Gottesbegriffs richtet sich weniger gegen die Kategorie des reinen Seins als gegen die irriige Auffassung, mit ihr sei bereits viel erkannt. Verstünde die philosophische Theologie unter Gott nicht mehr oder nichts anderes als das reine Sein, so leistete ihr Begriff nicht das, was sie vorgibt.¹³ Gegen eine solche Kritik lässt sich die Tradition leicht

⁵ Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* XII, 7 (1072b18–30); zitiert bei G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg 1992, § 577.

⁶ Hegel, *Enzyklopädie*, § 1.

⁷ Hegel, *Enzyklopädie*, § 85.

⁸ Hegel, *Lehre vom Sein*, 68; vgl. *Enzyklopädie*, § 86.

⁹ Vgl. Hegel, *Enzyklopädie*, § 86, Anm.

¹⁰ Hegel, *Lehre vom Sein*, 70.

¹¹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 86, Anm. – Baumgarten beispielsweise definiert Gott als das vollkommene Wesen, dem das All der Realität (*omnitudo realitatis*) zukommt (vgl. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, 4. Auflage 1757, § 807).

¹² Hegel, *Enzyklopädie*, § 87, Anm. – „Gott als das rein Reale in allem Realen oder als Inbegriff aller Realitäten ist dasselbe Bestimmungs- und Gehaltlose, was das leere Absolute [ist], in dem alles eins ist“ (Hegel, *Lehre vom Sein*, 100).

¹³ Auch wenn das Sein eine ungenügende Bestimmung des Absoluten darstellt, wäre es für Hegel ein sinniges Unterfangen, Gott jenseits des Seins (Emmanuel Lévinas) oder ohne das Sein (Jean-Luc Marion) denken zu wollen. Eine polemische Auseinandersetzung mit den von Heidegger beeinflussten postmodernen Denkern liefert sich L. B. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Lévinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010.

mit der Bemerkung in Schutz nehmen, dass die Bestimmung des Seins im Kontext der jeweiligen Metaphysik eine durchaus reichere Bedeutung hat als die erste Kategorie der hegelschen Logik. Beispielsweise kennzeichnet Thomas von Aquin in seiner „Summe der Theologie“ das göttliche Sein als *ipsum esse subsistens*.¹⁴ Im Hintergrund steht die aristotelische Lehre von Akt und Potenz. Da in Gott alle Seinsmöglichkeiten vollständig verwirklicht sind, ist er reine Tätigkeit. Das durch sich selbst bestehende Sein ist demnach keine abstrakte Bestimmung, nicht die Abwesenheit von Potenzialität, sondern unendliche aktuale Fülle.

Der Unterschied zu Hegel ist offensichtlich. Für ihn beinhaltet das reine Sein keine weiteren Bestimmungen, weshalb er es wegen seiner Abstraktheit mit dem Nichts gleichsetzt. Unter dieser Rücksicht kann Hegel behaupten, das Nichts der Buddhisten sei im Grunde „dieselbe Abstraktion“ wie der Begriff Gottes als des höchsten Wesens.¹⁵ Als abstrakt bemängelt Hegel auch die dem ontologischen Gottesbeweis zu Grunde liegende Gleichsetzung des Begriffs mit dem Sein Gottes. Er erinnert an Kants Kritik des Beweises und dessen Vergleich mit hundert möglichen Talern, die von hundert wirklichen Talern durchaus verschieden seien. Doch dann dreht Hegel den Spieß um und bemerkt ironisch: „Wenn es nun allerdings seine Richtigkeit hat, dass [der] Begriff vom Sein verschieden ist, so ist noch mehr Gott verschieden von den hundert Talern und den anderen endlichen Dingen.“¹⁶ Denn während Sein und Begriff im Bereich des Endlichen tatsächlich nicht miteinander übereinstimmen¹⁷, besage „die abstrakte Definition Gottes“ gerade das Gegenteil, nämlich „dass sein Begriff und sein Sein ungetrennt und untrennbar sind“. Deswegen, so fährt Hegel wiederum mit einer Spitze gegen Kant fort, bestehe „die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft“ darin, über den Unterschied zwischen Gott und den anderen Dingen aufzuklären und das Erkennen „abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden“.¹⁸

Die Verständigung über den Unterschied zwischen Gott und den endlichen Dingen kann naturgemäß nicht schon am Anfang der Logik erfolgen, der es nur mit dem reinen und unbestimmten Sein zu tun hat. Infolgedessen stehen die Überlegungen zum Verhältnis zwischen der logischen Kategorie des Seins und dem Begriff Gottes in den Anmerkungen zum ersten Kapitel. Im weiteren Verlauf der *Wissenschaft der Logik* führt Hegel unter anderem die Bestimmungen des Daseins, der Realität, der Existenz und der Wirklichkeit ein, die als Ausdeutungen oder Anreicherungen des reinen Seins verstan-

¹⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I, qu. 4, art. 2.

¹⁵ Vgl. *Hegel*, Enzyklopädie, § 87, Anm.

¹⁶ *Hegel*, Lehre vom Sein, 77.

¹⁷ Die Verschiedenheit ist nicht nur so zu verstehen, dass das Sein etwas Objektives und der Begriff etwas Subjektives darstellt, sondern beide stimmen auch insofern nicht überein, als kein endliches Ding sein Wesen vollkommen verwirklicht (vgl. *Hegel*, Enzyklopädie, § 193, Anm.).

¹⁸ *Hegel*, Lehre vom Sein, 77.

den werden können. Am Ende der Schlusslehre erreicht der Gedankengang der Logik einen Punkt, an dem die im ontologischen Beweis gedachte Einheit von Begriff und Sein eigens zum Thema wird.

Nachdem das reine Denken seine Bestimmungen in der Form des Urteils einander entgegengesetzt und diese Extreme durch den mittleren Term des Schlusses wieder aufeinander bezogen hat, wird ihm klar, dass seine Folgerungen nur so lange schlüssig sind, wie der vermittelnde Begriff als „objektive Allgemeinheit“ aufgefasst wird.¹⁹ Ein objektives Allgemeines ist für Hegel der mittlere Term unter der Voraussetzung, dass er die beiden Extreme als notwendige Momente in sich enthält. Dann hängt die Geltung des Schlusses nicht mehr von zufälligen oder willkürlichen Bestimmungen ab, sondern liegt im Wesen des mittleren Terms begründet. Mit der objektiven Allgemeinheit ist zugleich eine neue Art von Unmittelbarkeit erreicht. Für Hegel hat sie „die Bedeutung des anundfürsichseienden Seins des Begriffes“, das heißt „des Begriffes, der die in seiner Selbstbestimmung gesetzte Vermittlung zur unmittelbaren Beziehung auf sich selbst aufgehoben hat“.²⁰ Die Aufhebung der das Urteil kennzeichnenden Trennung durch den mittleren Term des Schlusses gelingt deshalb, weil sich das Allgemeine selbst als unmittelbare Einheit des Besonderen und Einzelnen erweist. Genau das aber meinen wir laut Hegel, wenn wir von ‚Objektivität‘ oder ‚Objekt‘ sprechen, nämlich „ein konkretes, in sich vollständiges Selbständiges“.²¹

Gleichwohl beansprucht Hegel auch im Schlusskapitel der Logik nicht, einen ontologischen Beweis des Daseins Gottes geführt zu haben. Die Bestimmung der Objektivität sei „noch nicht die göttliche Existenz, noch nicht die in der Idee scheinende Realität“.²² Die Bemerkung ist so zu lesen, dass Hegel zufolge erst am Ende der Logik, in der absoluten Idee, jener Gedankengang abgeschlossen ist, der dem „einen Argument“ von Anselms *Proslogion* zu Grunde liegt und den Kant als „ontologisches Argument“ bezeichnet. An der zitierten Stelle geht es Hegel allerdings weniger um den Abschluss der *Wissenschaft der Logik* als um die Abgrenzung vom Gottesbegriff der herkömmlichen philosophischen Theologie. Obwohl es sich bei dem Gedanken der Objektivität noch nicht um die absolute Idee handle, sei sie „gerade um so viel reicher und höher als das Sein oder Dasein des ontologischen Beweises, als der reine Begriff reicher und höher ist als jene metaphysische Leere des Inbegriffs aller Realität“.²³

Während die bisherige Metaphysik also dem Inbegriff aller Realität lediglich die abstrakte Bestimmung des Seins oder Daseins zuschreibt, erkennt

¹⁹ Vgl. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band: Die Lehre vom Begriff (1816), Hamburg 1981, 118–126; sowie zu Hegels Schlusslehre insgesamt G. Sans, *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Berlin 2004.

²⁰ Hegel, *Lehre vom Begriff*, 131.

²¹ Hegel, *Enzyklopädie*, § 193 Anm.

²² Hegel, *Lehre vom Begriff*, 129.

²³ Ebd.

Hegels Logik den reinen Begriff als ein konkretes Selbstständiges. Mit dem Schritt zur Objektivität unterläuft Hegel alle Einwände und Bedenken, die Gott oder das Absolute einseitig in den Bereich des Subjektiven verweisen wollen. Dem bloß Gedachten gegenüber stünde dann die Sphäre des Seins oder der Wirklichkeit, in der wir zwar die endlichen Dinge vorfinden, die aber nichts der Idee Gottes entsprechendes Objektives enthielte. Eine derartige Entgegensetzung, so Hegels Argument, treffe auf den Gegenstand des reinen Denkens nicht zu. Die objektive Allgemeinheit, von der die Begriffslehre handelt, sei sowohl eine Gedankenbestimmung als auch wirklich. Am Übergang vom subjektiven Begriff zum Objekt erweise sich die „spekulative Identität“ beider.²⁴

Hat Hegel damit die Existenz Gottes bewiesen? Lässt sich die *Wissenschaft der Logik* im Ganzen als eine Art transzendentaler Theologie verstehen? Für eine solche Annahme spricht, dass Hegel sowohl den reinen Begriff als auch die absolute Idee mit dem Attribut „göttlich“ belegt.²⁵ Doch reicht meines Erachtens dieser Befund nicht aus, um eine theologische Lesart der Logik zu rechtfertigen. Anders als an dem Gottesbegriff der transzendentalen Theologie kann an der hegelschen Idee des Absoluten nicht kritisiert werden, sie bleibe abstrakt. Das Ungenügen betrifft hier nicht die zur Anwendung kommenden metaphysischen Bestimmungen, sondern die Schwierigkeit, sie mit Gott zu identifizieren. Die Rede von dem reinen Begriff oder der absoluten Idee als ‚göttlich‘ hat im Rahmen der hegelschen Logik nicht mehr als illustrierenden Charakter. ‚Gott‘ gehört ebenso wenig wie die ‚Welt‘ oder die ‚Seele‘ zu den im reinen Denken gelegenen Bestimmungen. Insofern ist die *Wissenschaft der Logik* weder rationale Theologie noch Kosmologie oder Psychologie.

2. Von der natürlichen Theologie zur Philosophie des absoluten Geistes

Thomas von Aquin beschließt jeden seiner fünf Wege zu beweisen, dass Gott ist, mit der lapidaren Feststellung: „Und das ist es, was alle Gott nennen“. Die Behauptung birgt durchaus Probleme, denn es ist etwas ganz Verschiedenes, von dem gelten soll, dass alle es Gott nennen: ein erstes Bewegendes; eine erste Wirkursache; etwas an sich Notwendiges; die Ursache jedweder Vollkommenheit; eine Intelligenz, von der alle natürlichen Dinge auf ihr Ziel hin geordnet werden.²⁶ Unabhängig von der Frage, ob, und wenn ja, welche der fünf Beweisgänge jemand für überzeugend hält, setzt Thomas offenbar ein gewisses Vorverständnis des Begriffs von Gott voraus. Er geht nicht nur davon aus, dass es sich bei seinen Lesern um gläubige Christen handelt, de-

²⁴ Hegel, Enzyklopädie, § 193, Anm.

²⁵ Der reine Begriff ist „der absolute, göttliche Begriff selbst“, die Idee ist „die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs“ (Hegel, Lehre vom Begriff, 129 und 253).

²⁶ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I, qu. 2, art. 3.

nen die dogmatischen Bestimmungen Gottes ohnehin geläufig sind, sondern er verlässt sich darüber hinaus auf ihre Fähigkeit, den Gott des religiösen Glaubens eindeutig den genannten metaphysischen Bestimmungen zuzuordnen. Dem Gläubigen muss ohne Weiteres klar sein, dass beispielsweise ein erstes Bewegendes nichts anderes als Gott sein kann. Noch augenfälliger ist ein solches Vorgehen bei Anselm von Canterbury, wenn er am Anfang seines *Proslogion* nicht nur dem Gläubigen die Überzeugung zuschreibt, Gott sei „etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“, sondern außerdem auch dem Gottesleugner unterstellt, er bestreite die Existenz von „etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“.²⁷ Also stimmen Gläubige und Ungläubige laut Anselm in ihrem metaphysischen Begriff von Gott überein.

Doch unter welchen Bedingungen kann von einem philosophischen Begriff gesagt werden, dass er Gott bezeichnet? Die Frage ist weniger trivial, als sie vielleicht klingen mag. Denn woher nimmt die philosophische Theologie ihren Gottesbegriff? Bereits Kant wandte gegen den kosmologischen Beweis vom Dasein Gottes ein, er enthalte zwar den Schluss auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens, aber um dieses näher zu bestimmen, müsse wiederum auf den Begriff des allerrealsten Wesens aus dem ontologischen Argument zurückgegriffen werden.²⁸ An der Physikotheologie bemängelte Kant, sie beweise „höchstens einen Weltbaumeister, [...] aber nicht einen Welterschöpfer“.²⁹ Andererseits scheint Kant die Gleichsetzung Gottes mit dem *ens realissimum* als unproblematisch angesehen zu haben. Der Verdacht, dass der Begriff des allerrealsten Wesens unvollständig oder gar leer sein könnte, kam ihm offenbar nicht.³⁰ Der Kritik Hegels an der Abstraktheit des Gottesbegriffs der rationalistischen Metaphysik sind wir bereits begegnet. Für Hegel ist der konkrete Begriff Gottes nichts, das die Philosophie einfach voraussetzen könnte, sondern er ist selbst das Ergebnis einer Entwicklung des Denkens. Hegel spricht zwar von dem „unbestrittensten Recht“ Gottes, „dass mit ihm der Anfang gemacht werde“, fügt aber einschränkend hinzu, dass alles das, was im Gedanken Gottes „mehr liegt als im reinen Sein“, „ins Wissen als denkendes, nicht vorstellendes, erst hervortreten“³¹ müsse.

Trotz seiner Kritik am Begriff des allerrealsten Wesens, und obwohl der konkrete Gedanke Gottes nicht den Anfang des philosophischen Systems bilden kann, schreibt Hegel in dem eingangs erwähnten ersten Paragraphen der *Enzyklopädie*, dass die Philosophie deshalb „eine Bekanntschaft mit ih-

²⁷ Vgl. *Anselm von Canterbury*, *Proslogion*, 2.

²⁸ Vgl. *Kant*, KrV, B 633–636.

²⁹ Vgl. *Kant*, KrV, B 655.

³⁰ Vielmehr betont Kant, man könne „das Urwesen durch den bloßen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges etc., mit einem Wort, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen“. Der Begriff eines solchen Urwesens sei „der von Gott, in transzendentelem Verstande gedacht“ (*Kant*, KrV, B 608).

³¹ *Hegel*, *Lehre vom Sein*, 65.

ren Gegenständen“ voraussetzen könne, weil sie diese mit der Religion teile.³² Demnach besitzt der Gedanke des Absoluten einen vorphilosophischen Ursprung in der religiösen Vorstellungswelt.³³ Nimmt man den Ausdruck ‚Gott‘ als die im Kontext der Religion gebräuchliche Bezeichnung für das Absolute, so lassen sich Hegels Bedenken gegen die philosophische Theologie dahingehend umformulieren, dass sie die Rede von Gott aus der Religion übernimmt, ohne die Bedeutung des Begriffs mit philosophischen Mitteln geklärt zu haben. Was Philosophen meinen, wenn sie von Gott sprechen, entstammt also mehr oder weniger diffusen religiösen Vorstellungen.³⁴

An dem kontingenten Ursprung der Rede von Gott ist für Hegel insofern nichts auszusetzen, als jeder religiöse Inhalt als solcher „zunächst in der Form der Vorstellung vorhanden ist“.³⁵ Wie er in seinen Berliner Vorlesungen darlegt, sind religiöse Überzeugungen nichts dem Subjekt unmittelbar Gegebenes, sondern etwas durch Vermittlung anderer Empfangenes. Im Regelfall sei es eine Frage der Erziehung und des Unterrichts, ob ein Mensch die Lehren und Gebräuche einer bestimmten Religion kenne. Selbst dann, wenn das religiöse Wissen auf Offenbarung zurückgeführt wird, handelt es sich dem Wortsinn nach um keine unmittelbare Einsicht, sondern etwas dem Subjekt Mitgeteiltes. Immer erklären die „äußerlichen Umstände“ der Vergangenheit, warum jemand mit dem Ausdruck ‚Gott‘ diese oder jene Bedeutung verbindet. Anders als philosophische Gedanken, die dem Subjekt selbst entspringen, gehört „zur Wirklichkeit der Religion“ ihre historische Bedingtheit „wesentlich und nicht zufällig“³⁶. Thomas Buchheim drückt diesen Sachverhalt so aus, dass die philosophische Vernunft Gott immer nur vom Hörensagen kenne.³⁷ Ohne die Religionsgeschichte mit ihren vielfältigen Erzählungen besitzt der Philosoph keine Vorstellung von dem, was mit dem Wort ‚Gott‘ gemeint ist.

Die Aufgabe der Philosophie besteht nunmehr darin, die religiöse Vorstellung von Gott zu dem Gedanken des Absoluten in Beziehung zu setzen. Gemäß der Einleitung zur *Enzyklopädie* soll die Philosophie ihre Fähigkeit erweisen, die Gegenstände der Religion „von sich aus zu erkennen“.³⁸ Nach dem bisher Dargelegten kann damit nur gemeint sein, dass die Philosophie

³² Hegel, *Enzyklopädie*, § 1.

³³ Zur Begründung erklärt Hegel, das Bewusstsein mache sich „der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben“ und der Geist schreite „nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fort“ (Hegel, *Enzyklopädie*, § 1). Vgl. dazu G. Sans, *Philosophische Begriffe ohne religiöse Vorstellungen sind leer. Hegel über das Wissen vom Unbedingten und den Glauben an Gott*, in: F. Resch (Hg.), *Die Frage nach dem Unbedingten. Gott als genuines Thema der Philosophie*, Dresden 2016, 385–400.

³⁴ Die Differenzierung der Vorstellung (im weiteren Sinne) in Gefühl, Anschauung und Vorstellung (im engeren Sinne) lasse ich der Einfachheit halber hier unberücksichtigt.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, Hamburg 1983, 292.

³⁶ Hegel, *Begriff der Religion*, 306.

³⁷ Vgl. Th. Buchheim, *Philosophie und die Frage nach Gott*, in: NZStHrPh 55 (2013) 121–135.

³⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, § 4. – In Beziehung auf „eine zum Vorschein kommende Verschieden-

denjenigen Inhalt in Gedanken hervorbringt, den sie mit der Religion gemeinsam hat und über den letztere in der Form von Vorstellungen bereits verfügt – nämlich das Absolute. Anders als die natürliche Theologie bei Kant stützt sich der Prozess dieser Klärung nicht auf irgendeine der Selbsterfahrung des Menschen entlehnte Bestimmung.

Kant fasste die Physikotheologie und die Moralthologie unter der Überschrift „natürliche Theologie“ zusammen, weil sie Gott in Analogie zur Natur des Menschen als intelligentes Wesen verstehen. Wenn etwa die Physikotheologie Gott als eine Art unendlicher Baumeister, Techniker oder Künstler begreift, der die Welt gemäß seinen Plänen und Absichten geordnet hat, liegt darin für Kant eine „anthropomorphistische Vorstellungsart des höchsten Wesens“.³⁹ Die Moralthologie verfährt in der entscheidenden Hinsicht ähnlich. Sie stützt sich auf die Annahme eines mit Verstand und Willen begabten Wesens, das die Absichten der Menschen erkennt und jedem, der sittlich handelt, diejenige Glückseligkeit zuteilwerden lässt, die er auf Grund seiner Taten verdient. Dem Postulat der praktischen Vernunft vom Dasein Gottes liegt demnach die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers, gütigen Regierers und gerechten Richters zu Grunde, die wiederum in der Natur eines vernünftigen Wesens fußt.⁴⁰

Die hegelsche Philosophie des absoluten Geistes ist keine natürliche Theologie im kantischen Sinne. Hegel gewinnt seinen Begriff des Geistes nicht aus der menschlichen Selbsterfahrung. Der absolute Geist ist kein in Analogie zu endlichen Subjekten gedachtes unendliches Wesen. Am Gottesverständnis der natürlichen Theologie könnte Hegel vielmehr bemängeln, dass sie die unendliche Intelligenz und den ewigen Willen einseitig als bloßes Gegenüber zur Welt und zum Menschen auffasst, ohne die übergreifende Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, des Seins mit dem Denken, des Objektiven mit dem Subjektiven zu berücksichtigen.⁴¹ Hegels eigenes Verständnis des Absoluten hindert ihn keineswegs, den Ansatz der philosophischen Theologie beim Wesen des Geistes überhaupt gutzuheißen. Unter der – von ihm selbst nicht geteilten – methodischen Voraussetzung, dass „das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will“, sei die geistige Natur „allein der würdigste und wahrhafteste Ausgangspunkt für das Denken des Absoluten“.⁴² Solange die Philosophie sich in Analogien bewegt, ist die Vorstellung von Gott als einem selbstbewussten und vernunftbegabten Wesen jedem anderen Vergleich mit endlichen Begebenheiten vorzuziehen.⁴³

heit von den religiösen Vorstellungen“, erklärt Hegel, habe die Philosophie „ihre abweichenden Bestimmungen zu rechtfertigen“ (ebd.).

³⁹ I. Kant, KdU, § 89 (in: Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. [abgekürzt AA], V, 459). Die Physikotheologie ist für Kant deshalb nur eine „Dämonologie“ (vgl. § 86 [AA V, 444]).

⁴⁰ Vgl. I. Kant, KpV, AA V, 131, Anm.

⁴¹ Vgl. Hegel, Enzyklopädie, § 213, Anm.

⁴² Hegel, Enzyklopädie, § 50, Anm.

⁴³ Gegen Lucilio Vanini (1585–1619) gewandt, dem zufolge ein Strohalm ausreiche, um das Sein

Gleichwohl beansprucht die hegelsche Philosophie, religiöse Vorstellungen – und seien sie auch noch so angemessen – in Begriffe zu verwandeln. Mit Blick auf den Gegenstand der natürlichen Theologie ergibt sich die Forderung, einen Begriff von Geist zu gewinnen, der in seiner Geltung nicht von vornherein auf den Bereich menschlicher Subjekte beschränkt ist. Nur wenn die Bedeutung von ‚Geist‘ ohne Bezugnahme auf den Menschen geklärt werden kann, lässt sich Gott als absoluter Geist bestimmen. Genau das leistet der dritte Teil des hegelschen Systems: Hegel entwickelt einen Begriff von Geist, dessen Merkmale nicht der Erfahrung entnommen und dessen Verwendung deshalb von den endlichen Erscheinungsformen des subjektiven und objektiven Geistes unabhängig ist.

Tatsächlich nennt Hegel als das „Wesen des Geistes“ in der Einleitung lediglich „die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich“. ⁴⁴ Während diese Bestimmung, wie Hegel betont, abstrakt bleibt, insofern in ihr vom unmittelbaren Dasein des Geistes – beispielsweise als einzelner Mensch oder als konkreter Staat – abgesehen wird, besteht das entscheidende Kennzeichen des Geistes gerade darin, sich selbst zu besondern. Die einschlägigen Termini in diesem Zusammenhang lauten ‚Manifestation‘ und ‚offenbaren‘. Der Geist setzt nicht nur irgendeine von ihm unterschiedene oder ihm äußerliche Bestimmtheit, sondern in seinen Erscheinungsformen ist der Geist er selbst. „Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die Manifestation“ oder „dieses Offenbaren selbst.“ ⁴⁵

Von der Bestimmung des Geistes als Sichselbstoffenbaren erklärt Hegel schließlich, sie sei „die höchste Definition des Absoluten“. ⁴⁶ Doch was berechtigt ihn zu der Annahme, dass es sich bei der Definition des Absoluten als Geist zugleich um den Begriff Gottes handelt? Auf diese Frage antwortet meines Erachtens die Philosophie der Religion. Der gleichnamige Abschnitt der *Enzyklopädie* handelt bekanntlich vom Christentum als der geoffenbarten Religion. ⁴⁷ Hegel greift auf die herkömmlichen Vorstellungen und theologischen Lehren zurück: die Trinität, die Erschaffung der Welt, den Sündenfall des Menschen, die Menschwerdung und den Tod des Sohnes Gottes,

Gottes zu erkennen, bemerkt Hegel spöttisch, es sei „jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes Sein als irgendein einzelner Naturgegenstand“ (*Hegel*, *Enzyklopädie*, § 248, Anm.).

⁴⁴ *Hegel*, *Enzyklopädie*, § 382.

⁴⁵ *Hegel*, *Enzyklopädie*, § 383. – Im entsprechenden mündlichen Zusatz heißt es: „Der Geist offenbart daher im Anderen nur sich selber, seine eigene Natur; diese besteht aber in der Selbstoffenbarung“ (*G. W. F. Hegel*, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, Frankfurt am Main 1970, 28).

⁴⁶ *Hegel*, *Enzyklopädie*, § 384, Anm.

⁴⁷ In den einleitenden Paragraphen weist Hegel darauf hin, dass die Sphäre des absoluten Geistes „im allgemeinen“ als die Religion bezeichnet werden könne (*Hegel*, *Enzyklopädie*, § 554). Den Abschnitt über die Kunst widmet er hauptsächlich der antiken Kunstreligion, die „ihre Zukunft“ in der „wahrhaften Religion“ habe (*Hegel*, *Enzyklopädie*, § 563).

die Einwohnung des göttlichen Geistes in der Gemeinde der Gläubigen.⁴⁸ In allen diesen Elementen offenbart Gott sich selbst als das, was er ist, nämlich als absoluter Geist. „Der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben.“⁴⁹ Die Erkenntnis des Absoluten geschieht in der Religion dadurch, dass Gott sich selbst als Geist offenbart. Hegels Auffassung von Gott als Geist schließt das Verhältnis des Absoluten zum endlichen Subjekt ein. Gott wird nicht losgelöst von der Welt und vom Menschen gedacht, sondern als der sich in seiner Beziehung auf Anderes „Selbstbestimmende“.⁵⁰

Mit der Bestimmung Gottes als Geist steht Hegel, wie er selbst meint, fest auf biblischem Grund.⁵¹ Gleichwohl lässt er sich den einschlägigen Begriff des Geistes nicht von der christlichen Tradition vorgeben, sondern gewinnt ihn, ausgehend von der absoluten Idee, in den realphilosophischen Teilen seines Systems. Solange die Kennzeichnung als absoluter Geist philosophisch ungeklärt ist, bleibt Gott „für das begreifende Erkennen nur ein Name“.⁵² Hegels Geistbegriff unterscheidet sich von der Idee des allerrealsten Wesens durch die Bezugnahme auf den Menschen als dasjenige Andere, in dem Gott sich offenbart und selbst erkennt. Im Gegensatz zum reinen Sein der Ontotheologie ist das hegelsche Absolute in sich differenziert. Der Geist „ist nur Geist, insofern er für den Geist ist“.⁵³ Da es sich um das Absolute handelt, müssen der Geist, der für den Geist ist, und der Geist, für den er Geist ist, zwei Momente ein und desselben sein. Dennoch wird die religiöse Beziehung des Geistes auf sich selbst als Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen vorgestellt.⁵⁴

Betrachtet man Hegels Philosophie der Religion im Zusammenhang seines Systems, erweist sie sich demnach als philosophische Theologie. Durch die Einbeziehung des endlichen Subjekts in den Prozess der Selbstbestimmung Gottes verschränkt Hegel die philosophische Theologie mit der Religionsphilosophie. Losgelöst vom religiösen Verhältnis zum Absoluten gibt es kein philosophisches Wissen von Gott. Hegels Interesse gilt nicht nur der Religion oder den Religionen als psychologischem und kulturellem Phänomen,

⁴⁸ Vgl. *Hegel*, Enzyklopädie, § 567–570. – Eine ausführlichere Darstellung des Wesens Gottes als Geist und seiner Erscheinung im Christentum enthält der dritte Teil von Hegels religionsphilosophischen Vorlesungen. Für einen zusammenfassenden Überblick vgl. *W. Jaeschke*, Die geoffenbarte Religion, in: *H. Drie* [u. a.] (Hgg.), *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“* (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss, Frankfurt am Main 2000, 375–466; und *P. Hodgson*, *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford 2005, 127–204.

⁴⁹ *Hegel*, Enzyklopädie, § 384, Anm.

⁵⁰ *Hegel*, Enzyklopädie, § 564.

⁵¹ Vgl. Joh 4,24.

⁵² *Hegel*, *Lehre vom Begriff*, 128.

⁵³ *Hegel*, Enzyklopädie, § 564.

⁵⁴ Zum Verhältnis zwischen dem hegelschen absoluten Geist und dem Heiligen Geist der christlichen Theologie vgl. *E. Düsing*, Geistbegriff und Wahrheitsbeweis für das Christentum bei Hegel. Der Tod Gottes oder Christi als die ‚höchste Anschauung der Liebe‘, in: *E. Düsing/W. Neuer/H.-D. Klein* (Hgg.), *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar*, Würzburg 2009, 233–276.

sondern dem begrifflichen Bedeutungsgehalt religiöser Vorstellungen. Im Mittelpunkt seiner philosophischen Theologie steht die Bestimmung Gottes als Geist. Insofern sich der absolute Geist in der Religion manifestiert, holt die Philosophie den in religiösen Vorstellungen gelegenen Inhalt begrifflich ein und zeigt von den einzelnen Elementen der Religion, dass sie dem Wesen des Geistes entsprechen.

Die Philosophie des absoluten Geistes ist gleichermaßen philosophische Theologie und Philosophie der Religion.⁵⁵ Hegel überwindet die Trennung der Disziplinen, indem er das (objektive) Wesen Gottes an das (subjektive) religiöse Bewusstsein bindet und umgekehrt. Als rationale Theologie verhilft die Philosophie des absoluten Geistes zu der Einsicht, dass das Wesen Gottes darin besteht, sich selbst zu offenbaren;⁵⁶ als Philosophie der geoffenbarten Religion schließt sie an eine bestimmte geschichtliche Gestalt des Geistes an. An diese spezifische Zuordnung der philosophischen Begriffsbildung zur Reflexion auf historisch bedingte religiöse Vorstellungen lohnt es sich meines Erachtens anzuknüpfen.

Fassen wir das Ergebnis der bisherigen Überlegungen kurz zusammen: Während Hegel sich vordergründig der kantischen Kritik der rationalen Theologie anschließt und die philosophische Gotteslehre durch eine Philosophie der Religion ersetzt, entwickelt er zugleich einen an die christliche Religion rückgebundenen Begriff Gottes als Geist. In der *Wissenschaft der Logik* kritisiert Hegel den Gottesbegriff der transzendentalen Theologie als leer und abstrakt. Dem Gedanken des allerrealsten Wesens stellt er sein Konzept der absoluten Idee gegenüber, die den Bezug auf ihr Anderes (das Sein, die Wirklichkeit) in sich fasst. Was allerdings fehlt, ist die Möglichkeit, das Absolute als Gott zu identifizieren. Hegels Logik bietet demnach einen konkreten Begriff des Absoluten, ohne selbst philosophische Theologie zu sein. Die Bestimmung Gottes als Geist tritt erst im letzten Teil des Systems hervor. Dabei greift Hegel, wie deutlich geworden ist, auf die Vorstellungen zurück, die sich das Christentum von Gott gemacht hat. In der Philosophie der geoffenbarten Religion setzt er den Begriff des absoluten Geistes ins Verhältnis zum Gott des christlichen Glaubens. Im Unterschied zur natürlichen Theologie gewinnt Hegel seinen Begriff des Absoluten nicht durch die Entgegensetzung zum endlichen Subjekt, sondern mittels des Gedankens des Offenbarens seiner selbst. In der Philosophie der Religion bezieht er den Begriff des absoluten Geistes auf die Vorstellung, die sich vor allem das Christentum von Gott macht.

⁵⁵ Henning Tegtmeier nimmt Hegels Vorlesungen ausdrücklich von der Feststellung aus, Kants Kritik der rationalen Theologie bilde die „Geschäftsgrundlage“ der Philosophie der Religion (vgl. *H. Tegtmeier*, Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie, Tübingen 2013, 322).

⁵⁶ „Wenn aber vollends das Wort Geist einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner.“ (*Hegel*, Enzyklopädie, § 564, Anm.) – Zur Aufnahme des Gedankens der Selbstoffenbarung Gottes durch die katholische Theologie vgl. *J. Mader*, Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, Münster 2000.

3. Hegel und die philosophische Theologie der Gegenwart

Beim Blick auf die Neuerscheinungen der letzten Jahre wird sich mancher verwundert die Augen reiben angesichts der Fülle philosophischer Bücher, die ‚Gott‘ oder ‚Theologie‘ im Titel tragen. Es lässt sich kaum bestreiten: Der Gott der Philosophen ist wieder im Kommen. Nachdem sich die Religion schon seit einiger Zeit nicht mehr totschweigen lässt, mehren sich neuerdings die Stimmen, die Gott als Thema für die Philosophie reklamieren. Richteten sich Henning Tegtmeiers „Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie“ (Tübingen 2013) eher an das Fachpublikum, erreichen Volker Gerhardts mittlerweile in dritter Auflage vorliegender „Versuch über das Göttliche“ (München 2014) und Holm Tetens’ „Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“ (Stuttgart 2015) einen breiteren Leserkreis.⁵⁷ So verschieden die zuletzt genannten Essays im Einzelnen sein mögen: Ihnen ist erstens gemeinsam, dass sie sich ausdrücklich in den Horizont des christlichen Glaubens stellen. Zweitens spielt bei der Klärung des Wesens Gottes sowohl für Gerhardt als auch für Tetens das Verhältnis zur Welt und zum Menschen eine entscheidende Rolle. Diese beiden Aspekte sollen hier etwas genauer beleuchtet werden.

Nachdem Tetens im ersten Abschnitt seines Buchs einige der Schwierigkeiten aufgezeigt hat, vor die sich der Naturalismus heute gestellt sieht, entwickelt er im zweiten und dritten Abschnitt seine Auffassung von Gott als Schöpfer und Erlöser der Welt. Zuvor zählt der Autor in einem einleitenden Kapitel einige Bedingungen auf, unter denen eine rationale Theologie möglich sei.⁵⁸ Als Inhalt des von ihm vorgeschlagenen Gottesglaubens zitiert Tetens sodann mehrere Artikel aus dem christlichen Credo: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. [...] Ich glaube an den Heiligen Geist, [...] Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben.“⁵⁹ Er wolle das Christentum nicht verteidigen, sondern orientiere sich lediglich an dessen Gottesbegriff.⁶⁰ Obwohl der Glaube an Jesus Christus keinen Bestandteil von Tetens’ rationaler Theologie bildet, erläutert er seine Hoffnung auf die Auferstehung der Toten unter anderem mit dem Hinweis auf das Gleichnis vom Weltgericht aus dem Matthäusevangelium.⁶¹ Die Worte Jesu machten deutlich, dass der Gradmes-

⁵⁷ Vgl. die Rezensionen von *G. Sans* in *StZ* 140 (2015) 51–53; sowie von *D. Stammer* in *ThPh* 91 (2016) 73–75.

⁵⁸ Es handelt sich um (1) die Anerkennung der Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften, (2) die Absage an jeden Wunderglauben, (3) die fundamentalen Prinzipien der Logik, (4) den dialektischen Bezug auf die Ungereimtheiten des Naturalismus und (5) den Verzicht auf definitive Gottesbe-
weise (vgl. *H. Tetens*, *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*, Stuttgart 2015, 8–10).

⁵⁹ *Tetens*, 10.

⁶⁰ *Tetens*, 10 f., Anm. 10. – Das Fehlen jeglicher Bezugnahme auf die Christologie begründet Tetens damit, dass er die Kernaussage von der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu nicht wirklich verstehe (ebd.).

⁶¹ Vgl. Mt 25,31–46; zitiert bei *Tetens*, 73 f.

ser des Vertrauens auf Gott in der Solidarität liege, die der Gläubige seinen Mitmenschen gegenüber erweist. Wie der Rückgang auf den „antiken Text“⁶² des christlichen Glaubensbekenntnisses und das lange Zitat aus dem Neuen Testament belegen, entspringen die religiösen Vorstellungen, die Tetens' Versuch, Gott zu denken begleiten, nicht der philosophischen Einbildungskraft, sondern haben ihren Ursprung in der Geschichte des Christentums.

Vergleichbares gilt für Gerhardts Versuch über das Göttliche. Er unterscheidet zwischen dem metaphysischen Begriff des Göttlichen⁶³ und dessen religiöser Deutung als Gott. Im sechsten Kapitel seines Buchs bezieht Gerhardt die beiden Begriffe aufeinander. Er spricht, seiner „kulturellen Herkunft folgend, vom christlichen Gottesbegriff“ und fragt „nach den Chancen einer rationalen Theologie unter den Bedingungen des christlichen Glaubens“.⁶⁴ Den wichtigsten Beitrag des Christentums erblickt Gerhardt in seiner „ganz auf die Individualität des Menschen gegründeten Universalität“.⁶⁵ Aus ihr ergebe sich sowohl die Personalität Gottes als auch die Gotteskindschaft eines jeden Menschen. Während Tetens mit den christologischen Glaubensartikeln wenig anfangen kann, betont Gerhardt die „überlieferte Vorbildlichkeit des Lebens und Leidens des darin als göttlich erscheinenden Jesus von Nazareth“.⁶⁶ Wie bei Hegel steht auch hier die christliche Religion als geschichtliche Erscheinung im Hintergrund der philosophischen Theologie.

Die zweite Rücksicht, unter der die rationalen Theologien Gerhardts und Tetens' sowohl einander ähneln als auch eine gewisse Nähe zu Hegels Philosophie des absoluten Geistes aufweisen, betrifft das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen. Gerhardt beklagt die Einseitigkeit sowohl der Rede von der Transzendenz Gottes als auch des Begriffs des Pantheismus. So dürfe das Göttliche nicht „unter die Quarantäne der Transzendenz“ gestellt, Gott nicht „als transzendente Größe im Jenseits der Welt“ verstanden werden.⁶⁷ Denn „als wahrhaft transzendentes Wesen“ könnte Gott „denen, die an ihn glauben, noch nicht einmal etwas bedeuten, außer vielleicht, dass er von Ewigkeit zu Ewigkeit das vollkommen Andere und notwendig Fremde bliebe“.⁶⁸ Deshalb spricht Gerhardt von Gott als einem Moment der Welt und versteht unter dem Begriff des Göttlichen die Bedeutung, die das Ganze der Welt in den Augen des Menschen besitzt.⁶⁹ Der Bezeichnung ‚Pantheismus‘

⁶² Tetens, 10.

⁶³ Die Ausdrücke ‚das Absolute‘ und ‚das Unbedingte‘ meidet Gerhardt.

⁶⁴ V. Gerhardt, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014, 269 und 271. – Der „Vorzug der urchristlichen Lehre“ liegt für Gerhardt darin, der Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und einem personalen Gott „einen den Menschen existenziell betreffenden Rang“ zu geben (114).

⁶⁵ Gerhardt, 35.

⁶⁶ Ebd. – Allerdings sperrt sich Gerhardt gegen dogmatische Festlegungen. Der „menschheitsgeschichtlichen Bedeutung“ Jesu geschehe kein Abbruch, wenn er lediglich als ‚göttlich‘ statt als ‚Gott‘ angesehen werde (290 f.).

⁶⁷ Gerhardt, 162 und 212.

⁶⁸ Gerhardt, 223.

⁶⁹ Vgl. Gerhardt, 222–229.

kann Gerhardt insoweit etwas abgewinnen, als es sich um eine Auszeichnung der Welt handle. Eine Welt, die göttlich heiÙe, könne niemand einfach verachten. Allerdings verwahrt sich Gerhardt gegen den „metaphysischen Egalitarismus“ des Pantheismus. Dass alles als göttlich gelte, sage zu wenig aus „über die Bedeutung der Welt in ihrer Relation zu uns und unserer Stellung in ihr“.⁷⁰

Tetens überschreibt seine Metaphysik als „Pantheismus“.⁷¹ Ob es sich dabei um eine glückliche Wortschöpfung handelt, muss hier ebenso dahingestellt bleiben wie die Frage, welche anderen Denker als Pantheisten zu gelten haben.⁷² Tetens definiert Gott als unendliches Ich-Subjekt oder unendlichen Geist. Gott sei der Ugrund des Seins und der Wirklichkeit, der alles, was der Fall ist, mit vernünftigen Gründen denkt und erkennt.⁷³ Da Gott weder in der Welt noch außerhalb der Welt sein kann, ist alles ‚in‘ ihm, und zwar „in dem Sinne, dass es Inhalt vernünftiger Gedanken Gottes ist“.⁷⁴ Wie für Gerhardt ist Gott auch für Tetens kein Gegenstand direkter Erfahrung, sondern dort gegenwärtig, wo Menschen in einer religiösen Beziehung zu ihm stehen, das heißt, wo sie „in ihrem Leben auf Gott hoffen, ihn loben, ihn in ihren Nöten anrufen, ihn fürchten und – das gerät angesichts der Theismusphobie so vieler Philosophen leicht in Vergessenheit – ihn vernünftig zu denken versuchen“.⁷⁵

Die Art, wie Tetens Gott denkt, steht in Einklang mit der philosophischen Theologie Hegels. Gott gilt nicht nur (seinslogisch) als das Unendliche, in dem alles ist, oder (wesenslogisch) als das Absolute, das in allem wirkt, sondern er ist (begriffslogisch) zu fassen als Geist, der in seinem Anderen sich selbst erkennt. Hegels Philosophie des absoluten Geistes und Tetens' „theistischer Idealismus“⁷⁶ kommen in der Auffassung überein, dass rationale Theologie nur möglich ist als eine Theorie der (übergreifenden) Subjektivität. In ihr erfolgt die Bedeutungsklärung des Gottesbegriffs in eins mit der Bestimmung des Verhältnisses von endlichem Subjekt und unendlichem Geist.⁷⁷ Der Gedanke der Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis des Geistes im Anderen tut der Unendlichkeit oder Absolutheit Gottes keinen Abbruch. Im Gegenteil ergibt sich der Begriff Gottes als Geist – zumindest bei Hegel –

⁷⁰ Gerhardt, 226.

⁷¹ Tetens, 29.

⁷² Zur Uneinheitlichkeit pantheistischer Positionen vgl. B. P. Göcke, Pantheismus als Leitkategorie theologischen Denkens? Eine religionsphilosophische Bestandsaufnahme, in: ThPh 90 (2015) 38–59.

⁷³ Vgl. Tetens, 33–35.

⁷⁴ Tetens, 36.

⁷⁵ Tetens, 82.

⁷⁶ Tetens, 80.

⁷⁷ Dass sich Tetens seiner Nähe zu Hegel bewusst ist, belegt der folgende Passus: „Menschen denken, dass in Bezug auf Gott das und das der Fall ist, genau dann, wenn Gott denkt, dass Menschen denken, dass in Bezug auf Gott das und das der Fall ist. Gott denkt sich selbst durch den Menschen oder, wie es Hegel in seiner Religionsphilosophie ausdrückt, Religion sei das ‚Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes‘“ (Tetens, 82).

überhaupt erst aus dem Versuch, Unendliches und Absolutes konsequent als solche zu denken. Dass es sich bei dem Unendlichen oder Absoluten um Gott handelt, kann der Philosoph nur dann einsehen, wenn er zuvor die Religion von Gott reden hört. Deshalb ist philosophische Theologie nach Kant nicht möglich ohne Philosophie der Religion.

Summary

In a superficial sense, Hegel endorses Kant's criticism of rational theology, replacing it by philosophy of religion. At the same time, Hegel develops a conception of God as spirit, bound up with the Christian religion. In the *Science of Logic*, Hegel censures transcendental theology for the abstractness and emptiness of its concept of God. He opposes the concept of the most real being to his own conception of the absolute idea which contains the relation to its other. To identify the absolute as God, in the last part of his system Hegel relies heavily on Christian representations of God. In the philosophy of revealed religion, he relates absolute spirit to the God of Christian faith. Hegel's strategy shows a surprising correspondence with two recent essays in philosophical theology by Volker Gerhardt and Holm Tetens.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Gottes ewiges Wissen vom Zeitlichen – und der freie Mensch

VON JOHANNES STOFFERS SJ

Wenn Gott alles weiß, auch das, was ich in Zukunft tue, bin ich dann frei? Diese Frage, so direkt gestellt, ist eine philosophische Problemfrage, die seit mindestens 1600 Jahren debattiert wird. Mit zwei jüngst in dieser Zeitschrift erschienenen Abhandlungen haben Thomas Schärtl¹ und, auf diesen antwortend, Johannes Grössl² zum Thema Stellung genommen. Schärtl legt dar, inwiefern ein klassisches Verständnis von (Gottes) Ewigkeit in der aktuellen Religionsphilosophie nicht mehr konsensfähig ist. Die Vorzüge eines äternalistischen³ Standpunkts macht er dagegen mit Blick auf die Allwissenheit und das Vorherwissen Gottes plausibel. Er skizziert schließlich eine Möglichkeit, Gottes Ewigkeit zu denken, bevor er mit einer Metareflexion über den Gott der Philosophen endet. Grössl geht auf Schärtls Vorschläge ein und versucht, im Wesentlichen aufzuzeigen, dass die zur Lösung des Vorherwissensproblems angeführte These einer Rezeptivität des ewigen Gottes zu einer anderen Inkonsistenz führt. In meinen Beitrag will ich vor allem Grössls Überlegungen aufgreifen, indem ich (1) seine Ausführungen zur Lösung des Vorherwissensproblems und zum rezeptiven Äternalismus kritisch kommentiere und aufzeige, dass eine solche Konzeption eines „rezeptiven Äternalismus“ mit Überlegungen zum Wissen Gottes, wie es bei Thomas von Aquin beschrieben wird, vereinbar ist. Ich diskutiere (2) vertiefend den Stellenwert von Gottes ewigem Wissen in Bezug auf zeitliche Sachverhalte und argumentiere mit Boethius und Anselm von Canterbury dafür, dass Gott deswegen von zeitlichen Dingen weiß, weil er als Ewiger mit allen Geschehnissen gleichzeitig ist und sie als gegenwärtig ablaufen sieht, dass also von einem äternalistischen Standpunkt aus eine Kompatibilität zwischen göttlichem (Voraus-)Wissen und menschlicher Freiheit vertreten werden kann. Schließlich verteidige ich (3) die These, dass diesem ewigen Wissen zum Trotz Gott in der Schöpfung der Welt frei ist, da sein Wissen der ebenfalls ewigen Schöpfungsentscheidung logisch nachfolgt. Eine zirkuläre Abhängigkeit von kontingentem Wissen über die Schöpfung und freier Wahl unter den möglichen Welten besteht deshalb nicht.

¹ T. Schärtl, Gottes Ewigkeit und Allwissenheit, in: ThPh 88 (2013) 321–339.

² J. Grössl, Schöpfung, Ewigkeit und Allwissenheit. Eine Antwort auf Thomas Schärtl, in: ThPh 89 (2014) 200–214.

³ Als ‚äternalistisch‘ wird die These bezeichnet, der zufolge Gott ewig, im Sinne von der Zeitlichkeit enthoben, gedacht werden muss. Davon zu unterscheiden ist ein Verständnis von (Gottes) Ewigkeit, das auf eine nicht endende Dauer innerhalb der Zeit zielt; dafür wird der Begriff ‚sempiternalistisch‘ verwendet.

1. Keine Lösung für das Vorherwissensproblem? Der rezeptive Äternalismus

Die Allwissenheit Gottes und die menschliche Freiheit seien miteinander inkompatibel, so wird vielfach angenommen. Wenn nämlich Gott unfehlbar vorausweiß, was ein Mensch in Zukunft tun wird, hat dieser keine Möglichkeit, anders zu handeln, als Gott es schon weiß, und ist deswegen nicht frei. An dieser, hier nur grob skizzierten Argumentation ist vor allem – und mit Recht – bemängelt worden, dass Gottes Wissen in einer Art von Vergangenheit zu liegen scheint, wie schon die Begrifflichkeit vom *Vorauswissen* suggeriert. Dagegen betonen Vertreter eines äternalistisch gedachten Gottes, dass weder Gott selbst noch sein Wissen zeitlich, sondern ewig ist. Da Grössl in seinem Aufsatz den Äternalismus kritisch untersuchen will, bringt er als einen ersten wichtigen Schritt das bekannte, auf Peter van Inwagen zurückgehende Konsequenzargument sowie das von Schärfl beschriebene,⁴ ausführlichere Argument gegen die Unvereinbarkeit von Gottes (Voraus-)Wissen und menschlicher Freiheit in eine Form, die einer äternalistischen Position entspricht. Nicht von einem Vorauswissen, sondern von einem ewigen Wissen ist also die Rede. Das in den Blick genommene Ereignis vom 5. August 2014 gilt hier als ein zukünftiges.⁵

- (1) Gott hat eine ewige, unfehlbare Überzeugung davon, dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält [Annahme].
- (2) Die Aussage, dass Gott eine ewige Überzeugung darüber hat, dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, ist jetzt-notwendig⁶ [auf Grund der *Notwendigkeit der Ewigkeit*].
- (3) Wenn eine Proposition p (jetzt-)notwendig ist und p strikt⁷ q impliziert, dann ist auch q (jetzt-)notwendig [Transfer von Notwendigkeit: $p \wedge (p \rightarrow q) \Rightarrow q$].
- (4) Wenn Gott eine ewige, unfehlbare Überzeugung hat (= weiß), dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, dann wird Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag halten [Unfehlbarkeit Gottes].

⁴ Vgl. Schärfl, 328 f., mit dem Hinweis in Anm. 35 auf die Vorlage Linda Zagzebskis.

⁵ Zum Folgenden vgl. Grössl, 202 f.

⁶ Diesen Begriff von „jetzt-notwendig“ verwendet Grössl anstelle von „akzidentell notwendig“, um eine Notwendigkeit auszudrücken, „wenn es weder zum jetzigen Zeitpunkt noch in der Zukunft der Fall ist, dass jemand die Macht hat, etwas zu tun, wodurch die Aussage falsch wäre oder gemacht würde“ (ebd. 202).

⁷ Von „strikt“ Implikation spricht, ebenso wie Grössl, 203, auch Schärfl, 329. Der Begriff geht auf Clarence I. Lewis und Cooper H. Langford zurück, die ihn als Präzisierung gegenüber dem weiteren, aber zu Paradoxien führenden Begriff der materialen Implikation vorschlagen; vgl. C. I. Lewis/C. H. Langford, *Symbolic Logic*, New York 1932, besonders 136–147. Strikte Implikation meint, der alltäglichen Intuition von Implikation durchaus entsprechend, gemäß der Definition von N. Bunnin/J. Yu, *strict implication*, in: *The Blackwell dictionary of Western philosophy*, Malden/MA 2004, 660: „One proposition implies another (If P then Q) in the strict sense of the word if and only if it is impossible that P should be true and Q false, that is, if the statement ‚P is true and Q is false‘ is inconsistent.“ Vgl. auch den Eintrag zu „material implication“ ebd. 413.

- (5) Die Aussage, dass Thomas Schärrtl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, ist jetzt-notwendig [aus 2–4].
- (6) Wenn die Aussage, dass Thomas Schärrtl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, jetzt-notwendig ist, dann kann er nicht mehr in einer Weise handeln, dass er den besagten Vortrag nicht hält [Logisches Konsequenzargument].
- (7) Wenn man (unter denselben Umständen) nicht anders handeln kann, als man handelt, dann handelt man nicht frei [Prinzip der Alternativen Möglichkeiten].
- (8) Ergo: Thomas Schärrtl handelt im Blick darauf, dass er in Innsbruck einen Vortrag halten wird, nicht frei [aus 6 und 7].

Es sei vorausgesetzt, dass diese Umformung korrekt ist (ich sehe keinerlei Anzeichen dafür, dass dies nicht der Fall wäre). Grössl führt nun aus, welche Prämissen oder Schlussfolgerungen „ein Vertreter der Zeitlosigkeit Gottes“ in Zweifel ziehen kann, um den Erweis eines theologisch begründeten Fatalismus zu verhindern. Denn er zeigt sich überzeugt, dass der Äternalist grundsätzlich nicht besser dasteht als beispielsweise ein Offener Theist, der von einer Zeitlichkeit Gottes ausgeht, sondern ebenso erweisen muss, wie Gottes Allwissenheit und die Freiheit des Menschen miteinander vereinbar sind.⁸ Zudem scheine sich der Äternalist in einer noch weniger komfortablen Position zu befinden, da er – anders als der Offene Theist – Prämisse (1) nicht abschwächen oder gar ablehnen könne; er würde sonst entweder einen fehlbaren Gott annehmen oder behaupten müssen, Gott „könnte sich dieses Wissen aufgrund seiner (vom Äternalisten postulierten) Unveränderbarkeit nie erwerben (wüsste also nur notwendige Sachverhalte, was mit einem christlichen Gottesbild schwer zu vereinbaren ist)“⁹. Dem ist – zunächst – nichts hinzuzufügen. Letztlich erfolgreich könne nur das der Schlussfolgerung von (2) aus (1) zu Grunde liegende Prinzip bezweifelt werden, demzufolge die Ewigkeit notwendig ist. Klärungsbedürftig ist freilich, welche Art von Notwendigkeit der Ewigkeit damit abgesprochen wird; Grössl lässt dies offen. Für ihn ergibt sich aus solch einem Schritt: „Als Folge wäre Gott zwar immer noch als zeitlos gedacht, aber bezüglich seines Wissens rezeptiv und damit abhängig von der Welt.“¹⁰

Dieser Strategie geht Grössl unter dem Titel eines „Rezeptiven Äternalismus“ ausführlicher auf den Grund.¹¹ Dass das Prinzip der Notwendigkeit der Ewigkeit nicht selbstevident sei, versucht er durch die Möglichkeit ewiger,

⁸ Vgl. *Grössl*, 203.

⁹ *Grössl*, 203 f.

¹⁰ *Grössl*, 204.

¹¹ Diesen Begriff schlägt er vor, um die Position zu beschreiben, der zufolge der ewig gedachte Gott beispielsweise sein Wissen aus der Welt bezieht, insofern also rezeptiv ist. Linda Zagzebski habe den Begriff als „hilfreich und angemessen“ bezeichnet, um ihren Standpunkt wiederzugeben, so *Grössl*, 205, Anmerkung 13.

von Gott erschaffener Entitäten plausibel zu machen:¹² Was erschaffen wird, ist – Gottes Freiheit in seinem schöpferischen Tun vorausgesetzt – nicht notwendig, aber welche geschaffene Entität wäre denkbar, die zugleich ewig ist? Bei ewigen Wahrheiten, von denen die meisten behaupten, dass sie notwendigerweise gelten und *nicht* geschaffen sind, ist nicht einmal sicher, ob es sich wirklich um „Entitäten“ handelt. Dann blieben als Kandidaten noch reine Geistwesen, Engel: Sie gelten als von Gott frei geschaffen, jedoch nicht als ewig.¹³ Ich sehe also nicht, wie die genannte Denkmöglichkeit einer geschaffenen *und* ewigen Entität beibehalten werden kann. Meinem Eindruck nach verweist Linda Zagzebski, auf deren Überlegungen Grössl sich bezieht, lediglich darauf, dass die Überzeugung von der Notwendigkeit des Vergangenen mehr durch alltägliche Intuition gedeckt sei als jene von der Notwendigkeit des Ewigen, und zwar aus dem einfachen Grund, weil die meisten Menschen nur eine schwache Vorstellung von dem haben, was Ewigkeit meint.¹⁴

Tatsächlich geht es aber, verbunden mit dem umstrittenen Prinzip der Notwendigkeit der Ewigkeit, um die grundsätzliche Frage, ob zeitliche Ereignisse ewige Entitäten beeinflussen können. Grössl bejaht dies, mit Berufung wiederum auf Zagzebski, und kennzeichnet die Beziehung zwischen dem ewigen Wissen Gottes und den zeitlichen Ereignissen als eine „konstitutive Abhängigkeit“. Gegen Versuche einer anderweitigen Interpretation¹⁵ weist er durch eine formale Argumentation nach, dass ein in der Zeit Handelnder zu einem bestimmten Zeitpunkt durch sein Tun Macht über einen Teil von Gottes ewigem Wissen hat:¹⁶

- (9) Wenn ich zum Zeitpunkt t eine Handlung A ausführe, dann hat Gott ewiges Wissen darüber, dass ich die Handlung A ausführen werde $[(A \rightarrow GkA)]$.
- (10) Wenn ich zum Zeitpunkt t eine Handlung A unterlasse, hätte Gott kein ewiges Wissen darüber, dass ich die Handlung A ausführen werde $[(\neg A \rightarrow \neg GkA)]$.
- (11) Folglich gilt: Die Tatsache, dass ich A ausführe, impliziert notwendigerweise Gottes ewiges Wissen, dass ich A ausführen werde, und umgekehrt $[(A \leftrightarrow GkA)]$.
- (12) Ich habe zum Zeitpunkt t Macht darüber, die Handlung A zum Zeitpunkt t auszuführen, wie auch die Macht darüber, sie zu unterlassen [Libertarismus / PAP¹⁷].

¹² Vgl. Grössl, 205.

¹³ Entschieden äußert sich in diesem Sinne Thomas von Aquin, S.th. I quaestio 61, articulus 2, corpus.

¹⁴ Vgl. L. Zagzebski, Eternity and Fatalism, in: C. Tapp/E. Runggaldier (Hgg.), God, Eternity, and Time, Farnham 2011, 65–80, 74; jetzt auch in deutscher Übersetzung als: Ewigkeit und Fatalismus, in: E. Stump/G. Gasser/J. Grössl (Hgg.), Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie, Stuttgart 2015, 195–219, 210.

¹⁵ Vgl. Grössl, 205.

¹⁶ Zum Folgenden vgl. Grössl, 206; lediglich die Nummerierung der Schritte ist verändert.

¹⁷ Principle of Alternate Possibilities.

- (13) Wenn ich über x Macht habe, und x notwendigerweise y impliziert, dann habe ich auch über y Macht [Vermögens-Transfer-Prinzip].
- (14) Folglich gilt: Ich habe zum Zeitpunkt t Macht über einen Teil von Gottes ewigem Wissen.

Zu diesem Argument ist anzumerken, dass (11) einer Erläuterung bedarf: Die Aussage „und umgekehrt“ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass, selbst wenn das Implikationsverhältnis gleichwertig ist, dies nicht in ein Verhältnis von Verursachung übersetzt werden darf – sofern es denn sinnvoll ist, in der Beziehung von Faktum und Wissen eines Faktums in kausalen Kategorien zu denken. Konkret heißt das: Meine Ausführung der Handlung A ist Ursache dafür, dass Gott ewiges Wissen von dieser Handlung A hat, aber es gilt nicht umgekehrt, dass Gottes ewiges Wissen meine Handlung A verursacht. Möglicherweise erscheint manchem diese Erläuterung als überflüssig, doch im Zusammenhang mit dem theologischen Fatalismusargument ist sie es sicher nicht.

Ein Thomist, so Grössl, gerate angesichts der Konzeption eines rezeptiven Äternalismus in ernste Schwierigkeiten; aus seiner Überzeugung verbiete sich der Gedanke, dass der ewige Gott von irgendetwas Geschöpf beziehungsweise von dessen Tätigkeit in der Zeit abhängig sein könne. Ein Blick auf den Gewährsmann des Thomisten, auf Thomas von Aquin selbst, und in den ersten Teil der *Summa Theologiae*, bestätigt diesen Eindruck zunächst: Gott wisse von Anderem (und damit muss selbstverständlich das Geschaffene gemeint sein), erkenne dies jedoch in sich (Gott) selbst, insofern sein eigenes Wesen die Ähnlichkeiten der Dinge umfasst.¹⁸ Anderes zu erkennen bedeutet selbstverständlich, dessen unveränderliches Wesen zu erkennen. Entsprechend kann Thomas auch formulieren, dass Gottes Wissen die Ursache der (geschaffenen) Dinge sei.¹⁹ Diese und ähnlich lautende Stellen gelten jenen als Beleg, die Thomas von Aquin so interpretieren, dass ihm zufolge ein göttliches Wissen niemals rezeptiv, sondern immer nur ursächlich gegenüber Anderem sein kann. Liest der Thomist aber in derselben *Quaestio* 14 noch etwas weiter, stößt er im dreizehnten Artikel auf die Frage, ob Gott denn auch das in der Zukunft liegende Kontingente erkenne. Die Antwort fällt positiv aus:

Ich antworte so, dass Gott alles weiß, nicht nur, was in Wirklichkeit ist, sondern auch, wie oben dargelegt, was sowohl in Seinem Vermögen wie in dem Vermögen des Geschöpfes liegt. Unter diesem aber gibt es manche uns kontingente Ereignisse der Zukunft. Also folgt daraus, dass Gott die kontingenten Ereignisse der Zukunft erkennt.²⁰

¹⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I 14,5, corpus (ed. R. Busa; Band 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 207): „Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso“. Verstärkend noch heißt es in *ad secundum*: „Ea vero quae sunt alia a deo, intelliguntur a deo in quantum essentia dei continet species eorum, ut dictum est. Unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia dei.“

¹⁹ Ebd., articulus 8, corpus (208): „[...] quod scientia dei est causa rerum“.

²⁰ Ebd., articulus 13, corpus (209): „Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit quod deus sciat omnia non solum quae actu sunt, sed etiam quae sunt in potentia sua vel creaturae;

Rückverwiesen (*supra ostensum est*) wird dabei auf die im neunten Artikel von *Quaestio* 14 verteidigte These, dass Gott dasjenige erkennt, was im Vermögen des Geschöpfes liegt, also seine Tätigkeiten im Wirken, Empfangen, Denken, Vorstellen oder Bezeichnen.²¹ Sofern es dabei um Dinge (und darunter fasst Thomas auch Ereignisse) geht, die bloß gegenwärtig nicht sind, aber einmal wirklich waren beziehungsweise sein werden, habe Gott zu ihnen im Wissen der Schau (*scientia visionis*) Zugang, die ihm auf Grund seiner Ewigkeit gegenüber allem offensteht, was irgendwann einmal in der Zeit sich zuträgt. Die Tatsache, dass in Artikel 13 von *uns* kontingenten Ereignissen der Zukunft (*contingentia nobis futura*) die Rede ist, darf nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass es sich um Begebenheiten handelt, die allein uns als zufällig *erscheinen*, während sie aus Gottes Perspektive notwendig sind. Wäre dies so gemeint, dann hätte Thomas im weiteren Verlauf diesen Unterschied herausgearbeitet.²² Demnach ist von Ereignissen die Rede, die an sich kontingent sind, sich also beispielsweise der freien Entscheidung eines Geschöpfes verdanken.

Weder im *corpus* des neunten noch in dem des dreizehnten Artikels wird ausdrücklich behauptet, dass Gottes Wissen von den möglichen Geschehnissen durch die zeitlichen Begebenheiten „konstituiert“ werde. Umgekehrt schließt Thomas allerdings aus, dass Gott es der Betrachtung der (in ihm selbst liegenden) Ursachen entnehmen könne:

Wer demnach eine kontingente Wirkung nur in ihrer Ursache erkennt, hat von ihr nur eine mutmaßliche Erkenntnis. Gott aber erkennt alles Kontingente, nicht nur insofern es in seinen Ursachen gegeben ist, sondern auch, sofern ein jedes der kontingenten Ereignisse in sich selbst wirklich ist.²³

Demnach bliebe, nach Ausschluss des einen Gliedes, nur mehr übrig, dass Gott sein ewiges Wissen aus der Wirkung, das heißt aus dem Ereignis selbst bezieht, das sich in der Zeit vollzieht. Darauf greift er natürlich nicht wie ein endlicher Betrachter diskursiv, sondern instantan zu; sein Blick ist „von Ewigkeit her auf alle Dinge gerichtet, sofern sie in ihrer eigenen Gegenwärtigkeit“

horum autem quaedam sunt contingentia nobis futura; sequitur quod deus contingentia futura cognoscat.“ (Übersetzung: JS)

²¹ Ebd., articulus 9, corpus (208): „Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit deus, etiam si actu non sint.“

²² Auch der Schluss des Textcorpus aus Artikel 13, der das Ergebnis zusammenfasst (209), unterstreicht, dass die unfehlbare Erkenntnis durch Gott die Kontingenz der Ereignisse nicht aufhebt: „Unde manifestum est quod contingentia et infallibiliter a deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata.“

²³ Ebd., articulus 13, corpus (209): „Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso.“ (Übersetzung: JS)

tigkeit stehen“²⁴. Ich sehe nicht, wie Thomas diese Aussagen sonst verstanden haben sollte, wenn nicht so, dass Gottes ewiges Wissen auch davon abhängig ist, welche Ereignisse sich in der Zeit abspielen. Dabei setzt er – wie deutlich geworden ist – selbstverständlich einen äternalistischen Standpunkt voraus, und es bleibt offen, wie genau er sich die erforderliche *scientia visionis* vorstellt. Zumindest für Thomas selbst kann nicht behauptet werden, dass er unmöglich einen im skizzierten Sinne „rezeptiven Äternalismus“ vertreten könne.²⁵ Für manchen „Thomisten“, den Grössl im Blick hat, mag dies wiederum anders ausschauen.²⁶

Mit Recht führt er hingegen aus, dass der rezeptive Äternalismus mit der Abhängigkeit Gottes in seinem ewigen Wissen von zeitlichen Ereignissen nicht dessen Veränderlichkeit behauptet.²⁷ Sinngemäß erklärt er diese Position so, dass sie mit den zuvor zitierten Aussagen des Aquinaten übereinstimmt, und weist auf das Anselmische Verständnis von Ewigkeit hin, das er den Arbeiten Brian Leftows und Katherin A. Rogers entnimmt.²⁸ Einen solchen rezeptiven Äternalismus betrachtet Grössl als *eine* Lösungsmöglichkeit dafür, die Allwissenheit Gottes mit der Freiheit des Menschen zu vereinbaren, setzt sich aber zum Ziel, dessen Konsistenz zu hinterfragen. Bevor ich diese Argumentation untersuche, will ich allerdings vertieft plausibel machen, gestützt auf die von Grössl verwendeten und weitere Arbeiten, warum das ewige Wissen Gottes die Freiheit eines Handelnden nicht gefährdet.

²⁴ Ebd.: „Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse, aeternitas autem, tota simul existens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate.“

²⁵ In dieser Lesart sehe ich mich bestätigt durch *E. Stump/N. Kretzmann*, *God's Knowledge and Its Causal Efficacy*, in: *T. D. Senor* (Hg.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith. Essays in Honor of William P. Alston*, Ithaca/London 1995, 94–124, besonders 98 f., 116–121. Dass die logische Abhängigkeit des göttlichen Wissens von den gewussten Ereignissen wiederum nicht ausschließt, dass die Ereignisse (mittelbar auch) von Gottes Handeln kausal abhängig sind, betont *E. Stump*, *Die Offenheit Gottes. Ewigkeit und Freier Wille*, in: *Dies./Gasser/Grössl* (Hgg.), 347–370, 367. Vgl. ebenso *J. H. Wright*, *Divine Knowledge and Human Freedom. The God Who Dialogues*, in: *TS 38* (1977) 450–477, besonders 472–475; und *G. J. Hughes*, *The Nature of God*, London/New York 1995, 107–113. Hughes formuliert das als Desiderat einer Korrektur am hergebrachten Verständnis von Gott Wissen, was ich mit Blick auf die Texte des Thomas von Aquin als legitime Lesart herausgearbeitet habe.

²⁶ Zu überlegen wäre auch, ob die Rezeptivität Gott von seinem Wesen her zu eigen ist oder ob er, indem er Nicht-Göttliches schafft, eine Rezeptivität gegenüber dem Geschaffenen einräumt. Und da Gottes Wesen wohl mit dem eins ist, was er in seiner Beziehung auf Anderes vollzieht, steht zu vermuten, dass die Alternativen doch wieder in eins fallen. Dieser Frage möchte ich hier nicht näher nachgehen.

²⁷ Vgl. *Grössl*, 207.

²⁸ Ebd.; Literaturangaben in den Anmerkungen 18 und 19.

2. Der Stellenwert von Gottes ewigem Wissen

Es darf nämlich gefragt werden, was im Rahmen des oben wiedergegebenen Konsequenzarguments für die Wahrheit von Prämisse (1) vorausgesetzt werden muss: Natürlich hat Gott die entsprechende ewige, unfehlbare Überzeugung nur dann, wenn Thomas Schärrtl tatsächlich am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält. Einmal angenommen, er, Thomas Schärrtl, tue dies aus freiem Entschluss, also nicht durch irgendeine Instanz genötigt. Einzufügen und voranzustellen wäre also die folgende Prämisse:

(0) Am 5. August 2014 hält Thomas Schärrtl aus freier Entscheidung in Innsbruck einen Vortrag.

Aus der Perspektive des Sprechers handelt es sich zwar noch um ein zukünftiges Ereignis, weshalb auch das Verb im Futur stehen könnte. Allerdings formuliert auch (1) in zeitlosem Präsens; deshalb wähle ich dieselbe Tempusform. Aus (0) ergäbe sich (1) in angepasster Form als Schlussfolgerung:

(1) Gott hat eine ewige, unfehlbare Überzeugung darüber, dass Thomas Schärrtl am 5. August 2014 in Innsbruck aus freier Entscheidung einen Vortrag hält.

Die Aussage ist nicht wesentlich erweitert worden, sondern drückt nur klarer aus, worauf sich das ewige Wissen Gottes bezieht, nämlich darauf, dass Thomas Schärrtl *aus freier Entscheidung* seinen Vortrag halten wird. Die Ableitung von (2) aus (1) wäre nun nicht mehr möglich, sofern ich voraussetze, dass „jetzt-notwendig“ beziehungsweise „akzidentell-notwendig“ eine solche Aussage bezeichnet, für die „es weder zum jetzigen Zeitpunkt noch in der Zukunft der Fall ist, dass jemand die Macht hat, etwas zu tun, wodurch die Aussage falsch wäre oder gemacht würde“²⁹. Denn die Aussage von (2) könnte dadurch falsifiziert werden, dass sich Thomas Schärrtl eben frei dazu entschließt, den geplanten Vortrag doch nicht zu halten. Damit wäre (0) nicht mehr wahr, und auch Gott hätte nicht die ewige, unfehlbare Überzeugung im Sinne von (1), wodurch die Grundlage für (2) entfallen wäre. Mit dieser „Macht“ ist nicht gemeint, dass Schärrtl dadurch eine „vorherige“ ewige, unfehlbare Überzeugung Gottes verändert hätte; vielmehr hätte Gott eine solche Überzeugung niemals gehabt – sondern eben von Ewigkeit her gewusst, dass Thomas Schärrtl den Vortrag zwar planen, dann aber absagen wird.

Dass Gott auf ewige, unfehlbare Weise von freien Taten seiner Geschöpfe weiß, unterstreichen bereits Augustinus und Boethius. In Augustins *De libero arbitrio* wendet sich das Gespräch im dritten Buch der Frage zu, wie denn Gottes Wissen darum, dass ein Mensch sündigen wird, sich mit dessen freier Entscheidung verträgt, die dafür erforderlich ist, dass überhaupt von Sünde die Rede sein kann. Ebenso wie das menschliche Wissen eine Tatsache nicht an sich notwendig macht, sofern sie aus ihren Ursachen betrachtet wird, habe auch das göttliche Wissen keinen solchen Effekt, erläutert Augustinus;

²⁹ Grössl, 202.

wer frei handelt, bleibt frei, auch wenn Gott darum weiß, dass er so handeln wird.³⁰ Grundsätzlicher noch geht Boethius das Problem an: Im fünften Buch seiner *Philosophiae Consolatio* unterscheidet er die einfache (metaphysische, logische) von der bedingten Notwendigkeit, welche sich für eine Tatsache dadurch ergibt, dass jemand die Tatsache weiß; allerdings führe die bedingte nicht die einfache Notwendigkeit mit sich.³¹ Dementsprechend hindert auch göttliches Wissen nicht daran, dass etwas nur in bedingter Weise notwendig, aber in sich betrachtet kontingent ist;³² die freie Entscheidung des Handelnden ist demnach nicht gefährdet.

Überzeugend ist der angedeutete, nicht im Einzelnen entfaltete Argumentationsgang vor dem Hintergrund der äternalistischen Gotteskonzeption, die sich zwar nicht vollkommen, gleichwohl aber hinreichend deutlich in Boethius' Werk ausmachen lässt. In der klassisch gewordenen Definition wird die Ewigkeit als „der gleichzeitig gänzliche und vollendete Besitz unbegrenzbarer Lebens“ umschrieben³³; kurz darauf unterscheidet Boethius sie von einer unbegrenzt gedachten Zeitlichkeit³⁴. Diese knappen Andeutungen eröffnen natürlich einen weiten Interpretationsraum: Versteht Boethius die Ewigkeit als etwas Momenthaftes, ohne Dauer, worauf die Attribute *tota simul* und *perfecta* hinweisen? Oder denkt er an eine Dauer, die aber von der zeitlichen Dauer verschieden ist? Ein unbegrenzbares Leben (*interminabilis uita*) würde eine Ausdehnung verlangen. Die Fragen dürfen hier offen bleiben.³⁵ Das dem ewigen Gott jedenfalls entsprechende Wissen räumt ihm die zeitlose Totalperspektive auf alles ein, was in der Zeit auseinanderliegt; besser solle daher von einer Vorsehung (*providentia*) als von einem Voraussehen (*praevidentia*) Gottes gesprochen werden.³⁶

³⁰ *Augustinus*, De libero arbitrio III 8,34 f. (ed. W. M. Green, Turnhout 1970, 280): „Ita fit ut et deum non negemus esse praescium omnium futurorum et nos tamen uelimus quod uolumus. Cum enim sit praescius uoluntatis nostrae, cuius est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia uoluntatis est praescius. Nec uoluntas esse poterit si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per eius praescientiam mihi potestas admittitur; quae propterea mihi certior aderit, quia ille cuius praescientia non fallitur affuturam mihi esse praesciuit.“

³¹ Vgl. *Boethius*, *Philosophiae Consolatio* V 6,27 f. (ed. L. Bieler, Turnhout 1957, 103): „Duae enim sunt necessitates, simplex una, ueluti quod necesse est omnes homines esse mortales, altera condicionis, ut si aliquem ambulare scias eum ambulare necesse est. Quod enim quisque nouit, id esse aliter ac notum est nequit, sed haec condicio minime secum illam simplicem trahit.“

³² Vgl. ebd. V 6, 30 (103): „Eodem igitur modo, si quid providentia praesens uidet, id esse necesse est tametsi nullam naturae habeat necessitatem.“

³³ Ebd. V 6,4 (101): „Aeternitas igitur est interminabilis uitae tota simul et perfecta possessio.“

³⁴ Ebd. V 6,10 (101): „Aliud est enim per interminabilem duci uitam, quod mundo Plato tribuit, aliud interminabilis uitae totam pariter complexum esse praesentiam, quod diuinae mentis proprium esse manifestum est.“ Vgl. auch V 6, 14 (102).

³⁵ Ausführlich diskutiert dies B. Leftow, *Time and Eternity*, Ithaca/London 1991, 112–146, vor allem in der Auseinandersetzung mit E. Stump/N. Kretzmann, *Eternity*, in: *JPh* 78 (1981) 429–458; jetzt auch in deutscher Übersetzung als: *Ewigkeit und Fatalismus*, in: E. Stump/G. Gasser/J. Grössl (Hgg.), 147–182. Leftows Gesamturteil nach zeige Boethius' Konzeption von Ewigkeit einen Mittelweg auf, „a mode of being midway between temporality and the absolutely durationless existence of an instant (if there are such things)“ (146).

³⁶ *Boethius*, *Philosophiae Consolatio* V 6,16 f. (102): „Itaque si praevidentiam pensare uelis quae cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri sed scientiam numquam deficientis instantiae

Was Boethius eher noch andeutet, wird spätestens bei Anselm von Canterbury zu einer konsequent äternalistischen Sicht ausgearbeitet; er gilt, wie auch Grössl im Vorübergehen andeutet, als Leitfigur dieser Position. In seiner Schrift *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* wiederholt er die Intuition seiner Vorgänger, dass Gott das künftige freie Tun eines Geschöpfes voraussieht, ohne ihm dadurch eine Notwendigkeit im starken Sinn, die von Boethius sogenannte einfache Notwendigkeit, beizulegen.³⁷ Was das zeitliche Wesen tut, vollzieht es, wenn es nicht anderweitig genötigt ist, auf Grund der eigenen Entscheidung, ohne dass Gottes ewiges Wissen daran etwas ändert. Sein Wissen, ein Vorauswissen oder, besser, ein zum zeitlichen Ablauf simultanes Sehen, bezieht sich so auf die Ereignisse, wie sie mit Blick auf ihre innerweltlichen Ursachen vorliegen.³⁸ Das bedeutet, dass er in seinem Wissen an dem Maß nimmt, was der Fall ist. Dass er in seinem ewigen Wissen also von dem bestimmt wird, was im zeitlichen Ablauf der Dinge vorliegt, ist für Anselm offensichtlich kein Problem. Interessanterweise lässt er die grundlegende und eigentlich interessante Frage nach dem Verhältnis von Gottes Wissen und den Dingen, im gleichen Werk knapp thematisiert, letztlich offen.³⁹ Dass Gottes Wissen den geschaffenen Dingen das Sein verleiht, steht für ihn als auch (neu-)platonisch geprägten Denker außer Frage, und deshalb bemüht er sich zu rechtfertigen, wie es dann sein kann, dass es unter den Dingen auch Schlechtes beziehungsweise Böses gibt, wenn sie doch in ihrem Sein von Gott her stammen. Seine Lösung lehnt sich an die *privatio-boni*-These an,⁴⁰ doch bleibt darüber die ursprüngliche Frage hinsichtlich des ersten Teils der aufgespannten Alternative unbeantwortet. Betrachtet wird eben nur, inwiefern Gottes Wissen die Ursache der Dinge ist und inwiefern nicht. *De facto* aber hat Anselm zuvor vorausgesetzt, dass sich das Wissen Gottes auch auf die endlichen Dinge selbst gründet, und eine Aussage in der zweiten *Quaestio*, die eine Parallele von göttlichem Vorherwissen und göttlicher Vorherbestimmung formuliert, legt das zusätzlich nahe:⁴¹ Gott weiß das Wahre so, wie es sein wird.

rectius aestimabis. Unde non praevidentia sed prouidentia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat.“

³⁷ *Anselmus Cantuariensis*, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* I [2] (ed. F. S. Schmitt; Band 2, Rom 1940, 247 f.): „Hoc ipsum namque praescit deus qui praevidet aliquid futurum ex sola voluntate, quod voluntas non cogitur aut prohibetur ulla alia re, et sic ex libertate fit quod fit ex voluntate.“

³⁸ Vgl. ebd. I [3] (251): „Haec omnia deus, qui scit omnem veritatem et non nisi veritatem: sicut sunt spontanea vel necessaria videt; et sicut videt, ita sunt.“

³⁹ Vgl. ebd. I [7] (257): „[...] cum deus omnia praescire sive scire credatur, utrum eius scientia sit a rebus, an res habeant esse ab eius scientia.“

⁴⁰ Vgl. ebd. I [7] (258).

⁴¹ Vgl. ebd. II [3] (262): „Et sicut praescientia, quae non fallitur, non praescit nisi uerum sicut erit, aut necessarium aut spontaneum: ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat, nisi sicut est in praescientia.“ Vgl. hierzu auch K. A. Rogers, *Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God*, in: *FaPh* 24 (2007) 3–27, 19.

Deutlich arbeitet Anselm die Unterscheidung von vorausgehender und nachfolgender Notwendigkeit, von *necessitas praecedens* und *necessitas sequens*, heraus, die der Gegenüberstellung von einfacher und bedingter Notwendigkeit bei Boethius entspricht. Sie wendet er auf die freie Willensentscheidung eines Geschöpfes an, die nur insofern notwendig ist, als die Entscheidung getroffen wird und daher nicht zugleich nicht getroffen werden kann.⁴² Die Notwendigkeit, dass die Wahl so stattfindet, wie sie stattfindet, stammt also allein aus der freien Entscheidung und stellt sich auch erst mit dem Moment der Entscheidung ein, während vorher auch das gegenteilige Ergebnis möglich war.

Die überzeitliche, ewige Seinsweise Gottes schließlich erläutert der Autor mit Blick auf zwei Zitate der Bibel, die von göttlichen Entscheidungen sprechen, welche unter einem zeitlich bedingten Verständnishorizont gemeinhin als eine Vorherbestimmung gedeutet werden.⁴³ Dagegen macht Anselm deutlich, dass es in der Ewigkeit nur ein Präsens gibt, kein Vorher und kein Nachher.⁴⁴ Daher sind unter dem Blickpunkt der Ewigkeit getroffene Entscheidungen – besser: ewig geltende Beschlüsse – unwandelbar, ohne dadurch Veränderungen innerhalb der Zeit unmöglich zu machen. Nachdrücklich wird vielmehr betont, dass die Ewigkeit als eine Gegenwart *sui generis* gedacht werden muss:

Auch wenn dort allein Gegenwart ist, so doch nicht jene zeitliche Gegenwart, wie die unsere ist, sondern eine ewige, in der alle Zeiten umfasst sind. Wie nämlich die gegenwärtige Zeit [gemeint ist wohl die ‚zeitliche Gegenwart‘; JS] alle Orte umfasst und was sich an jedem beliebigen Ort befindet, so ist der ewigen Gegenwart jede Zeit zugleich eingeschlossen und was immer sich an jedem beliebigen Zeitpunkt zuträgt.⁴⁵

⁴² Vgl. *Anselmus*, De concordia I [3] (251): „Itaque quod uult libera uoluntas: et potest et non potest non uelle, et necesse est eam uelle. Potest namque non uelle antequam uelit, quia libera est, et cum iam uult, non potest non uelle, sed eam uelle necesse est, quoniam impossibile illi est id ipsum simul et uelle et non uelle. Opus uero uoluntatis, cui datum est ut quod uult sit et quod non uult non sit, uoluntarium siue spontaneum est, quoniam spontanea uoluntate fit, et bifariam est necessarium, quia et uoluntate cogitur fieri, et quod fit non potest simul non fieri. Sed has necessitates facit uoluntatis libertas, quae priusquam sint eas cauere potest.“ – In gleicher Weise wird auch die Prädestination als eine *necessitas sequens* gedeutet; vgl. ebd. II [3] (262).

⁴³ Es handelt sich um an Gott gerichtete Worte Ijobs: „[...] wenn du gesetzt hast seine Grenzen, so daß er sie nicht überschreitet ([...] *constituisti terminos eius, qui praeteriri non poterunt*; Ijob 14,5)“; sowie um eine Aussage des Apostels Paulus: „[A]lle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei. Die aber, die er vorausbestimmt hat, hat er auch berufen, und die er berufen hat, hat er auch gerecht gemacht; die er aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht (*Quos praesciuit, et praedestinauit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinauit, hos et uocauit. Et quos uocauit, hos et iustificauit. Quos autem iustificauit, illos et magnificauit*, Röm 8,29f.)“.

⁴⁴ Vgl. ebd. I [5] (253 f.): „Hoc quippe propositum, secundum quod uocati sunt sancti in aeternitate, in qua non est praeteritum vel futurum sed tantum praesens, immutabile est [...]“.

⁴⁵ Ebd. I [5] (254): „Quamvis autem nihil ibi sit nisi praesens, non est tamen illud praesens temporale sicut nostrum, sed aeternum, in quo tempora cuncta continentur. Si quidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt: ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus, et quae sunt in quolibet tempore.“ (Übersetzung: JS)

Die so beschriebene ewige Gegenwart wird als gegenüber allem Zeitlichen außenstehend betrachtet, sodass sich die räumlichen Veranschaulichungen in der Tat nahelegen. Eingebürgert hat sich, rückgreifend auf den in den Naturwissenschaften zum Teil etablierten Brauch, Raum und Zeit zu einer vierdimensionalen Wirklichkeit zusammenzufassen, von der Ewigkeit als einer fünften Dimension zu sprechen.⁴⁶ Damit ist entscheidend die Aussage verbunden, dass alles innerhalb der vier Dimensionen Wirkliche, also jeder Ort und jeder Zeitpunkt mit den von ihnen umschriebenen Geschehnissen, in gleicher Unmittelbarkeit zur Ewigkeit steht. Für Gott bedeutete dies, dass er alles, Dinge wie Ereignisse, unmittelbar sieht, wie es an sich beschaffen ist.⁴⁷

In seiner Monographie über *Time and Eternity* erläutert Brian Leftow, wie das Verhältnis des ewigen Gottes zu den in der Zeit ablaufenden Geschehnissen gedacht werden kann: Zum einen denke Anselm Gottes Fähigkeit, sich zu konkreten Dingen gegenwärtig zu machen, in Analogie zu derjenigen einer abstrakten Entität. Leftow denkt dabei an ein Universale, das vielen Einzeldingen zugleich in derselben Weise zukommt. Und dass Gott Züge einer abstrakten Entität trägt, wird durch die Überlegung plausibel, dass Gott, wenn er beispielsweise gut und gerecht ist, die Gutheit beziehungsweise die Gerechtigkeit schlechthin verkörpert.⁴⁸ Von abstrakten Entitäten nun ist zu sagen, dass sie „zugleich an vielen verschiedenen zeitlichen Positionen präsent sind, ohne dass sie die Nicht-Gleichzeitigkeit dieser verschiedenen Zeiten aufheben“⁴⁹. Gleiches gelte für Gott. Zum anderen führt Leftow mit Blick auf Anselms schon zitierte Schrift *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* aus, dass die Gleichzeitigkeit des ewigen Gottes mit den zeitlichen Ereignissen innerhalb der Ewigkeit verankert werden müsse. Er beruft sich in besonderer Weise auf Anselms Aussage: „Die Ewigkeit nämlich hat ihr ‚Zugleich‘ (*suum simul*), in dem alles liegt, was zugleich dem Ort oder der Zeit nach ist und ebenso was sich an verschiedenen Orten oder Zeitpunkten befindet.“⁵⁰

Mit Recht übersetzt er *suum simul*, wengleich stark verdeutlichend, mit „its own simultaneity“⁵¹. Was auf zeitliche Weise in der Zeit existiert, existiere auch in jener Gleichzeitigkeit, die der Ewigkeit eigen ist; so kann Gottes ewiges Wissen mit ihm simultan sein. Dazu werde nicht verlangt, so Leftow, dass

⁴⁶ Vgl. K. A. Rogers, Anselm on Eternity as the Fifth Dimension, in: Saint Anselm Journal 3 (2006) 1–8, 7; auch *dies.*, Anselmian Eternalism, 8 f.

⁴⁷ Vgl. ebd. 12; auch Leftow, 53 f.

⁴⁸ Vgl. dazu, von der göttlichen Einfachheit her schließend, Leftow, 67.

⁴⁹ Leftow, 208: „Abstract entities are present in many discrete temporal loci at once, without abolishing the nonsimultaneity of these distinct times.“

⁵⁰ Anselmus, *De concordia I* [5] (254): „Habet enim aeternitas suum simul, in quo sunt omnia quae simul sunt loco uel tempore, et quae sunt diuersis in locis uel temporibus.“ (Übersetzung: JS)

⁵¹ Leftow, 212, auch 183. Während die französische Übersetzung von M. Corbin (*L'Œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Paris 1988; Band 5, 175) und die spanische Ausgabe von J. Alameda (*Obras completas: Traducción por primera vez al Castellano*, Madrid 1953; Band 2, 221) dieser Lesart nicht folgen, tut es die deutschsprachige Übertragung von H. Verweyen (*Anselm von Canterbury, Freiheitsschriften. De libertate arbitrii [...]*, Freiburg i. Br. 1993, 271).

das Zeitliche in der Ewigkeit auf ewige Weise existiere. Zum Zweck dieser Erläuterung unterscheidet er zwischen der „eternity“ als Seinsrahmen und der „eternality“ als Seinsmodus;⁵² innerhalb der „eternity“ kann etwas sein, das, obwohl es dort unveränderlich ist, dem Seinsmodus der „temporality“ unterliegt. Mit dieser Überlegung wird beabsichtigt, ein Denkmodell zu entwickeln, das den unmittelbaren Blick des ewigen Gottes auf solche Geschehnisse beschreibt, die in der Zeit nicht gleichzeitig zueinander sind, ohne dass, nach Aussage des Autors, Gott in seinem Wissen von den endlichen Begebenheiten abhängig würde.⁵³ Dass dieser zuletzt erwähnte Gesichtspunkt für viele wichtig ist, ist einerseits verständlich, verdient aber mit Blick auf die Tatsache, dass Wissen – auch das Wissen Gottes – sich immer darauf bezieht, was der Fall ist, und erst dadurch wahr ist, dass es mit diesem übereinstimmt, weniger Beachtung, als von Leftow wohl angenommen wird.⁵⁴

Zur Vorbereitung einer Antwort auf die im Raum stehende Frage, ob das so konzipierte ewige, fehlerfreie Wissen Gottes mit der Freiheit (zukünftigen) menschlichen Handelns in Konflikt gerät, formt Katherin A. Rogers das zu Beginn auch dieses Beitrags wiedergegebene Konsequenzargument so um, dass es sich auf ein bloß gegenwärtiges Wissen Gottes in Bezug auf ein gegenwärtiges freies Handeln eines endlichen Wesens bezieht. Sie kommt zu dem Schluss, dass so, wie für die Unvereinbarkeit von Gottes Vorherwissen beziehungsweise ewigem Wissen mit der menschlichen Freiheit in künftigen Taten argumentiert wird, auch für den Fall gegenwärtigen göttlichen Wissens und einer gegenwärtig stattfindenden Willensentscheidung eines Menschen verfahren werden könne. Das Argument würde lauten: Wenn Gott jetzt weiß, dass ich mich jetzt dazu entscheide, etwas zu tun, dann entscheide ich mich

⁵² Vgl. *Leftow*, 236: „Moreover, even if we countenance immutable temporal beings, we can preserve their temporality in eternity by taking temporality modally. Suppose that a durationless temporal event occurs in eternity. Even so, it remains *possible* that this event occur in time; even if an event in eternity is not actually later than any other event, this event *could* be later than some other event. Thus even as existing in eternity, a temporal being remains temporal. Let us distinguish eternity, a frame of reference, from eternality, the quality of being an eternal being, i.e., one that can exist only in eternity. If we do, there seems no clear reason to say that occurring in eternity entails having eternality. Rather, some beings that exist in eternity can also exist in time, and some cannot. Only the latter are eternal; the others are temporal, even though they exist in eternity.“

⁵³ Vgl. *Leftow*, 243: „Now this argument does not assert that a timeless, omniscient God logically depends on the existence of creatures for His character of omniscience. My claim is only that if a timeless God’s omniscience includes knowledge of temporal creatures, these creatures also exist in eternity. Whether God’s omniscience is to do so, and what temporal creatures there are, is entirely up to God. Moreover, nothing said here in any way supports the claim that God depends causally on creatures for knowledge. So I do not think that this logical dependence of God on creatures contradicts the claim that God is *a se*.“ Eine Übersicht der Thesen Leftows bietet *Schärtl*, 335, wobei er weitgehend auf die Zusammenstellung bei *Leftow*, 212 f., zurückgreift.

⁵⁴ *A. Kenny*, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, in: *Ders., Aquinas: A Collection of Critical Essays*, London/Melbourne 1969, 255–270, 264, hat mit Blick auf den Äternalismus die Problematik aufgeworfen, die Simultaneität Gottes zu zeitlich auseinanderliegenden Ereignissen führe dazu, dass auch die ungleichzeitigen Ereignisse miteinander gleichzeitig sind, da Simultaneität eine transitive Beziehung ist. Das werde ich nicht näher thematisieren, sondern verweise als mögliche Entgegnung dieses Einwands auf den bereits zitierten Beitrag von *Stump/Kretzmann*, *Eternity*.

notwendigerweise, kann also nicht anders entscheiden, und bin demzufolge unfrei. Das aber ist offensichtlich absurd.⁵⁵ Demnach darf, so Rogers, angenommen werden, dass auch die Notwendigkeit, die mit dem ewigen, unfehlbaren Wissen Gottes von künftigen menschlichen Handlungen einhergeht, keine solche ist, die mit der menschlichen Freiheit, auch anders handeln zu können, als es faktisch geschieht, in Konflikt gerät. Denn es geht hier um eine Notwendigkeit, die von der handelnden menschlichen Person ausgeht, nicht vom wissenden Gott, wie Rogers korrekt erläutert.⁵⁶ Die gemeinte Notwendigkeit entspricht derjenigen, die als *necessitas sequens* auch von Anselm in Betracht gezogen worden ist. Was geschieht beziehungsweise was jemand tut, ist deswegen im bedingten Sinne – wenn er es tut – notwendig, weil er dann nicht zugleich diese Handlung nicht vollziehen kann. Die Notwendigkeit folgt der freien Entscheidung für die Handlung nach und geht ihr nicht voraus. Neben das im allgemeinen akzeptierte Kriterium für Freiheit, das Prinzip der Alternativen Handlungsmöglichkeit, muss deswegen – als noch entscheidender – das Kriterium treten, demzufolge eine Person dann frei handelt, wenn sie ihr Tun aus sich heraus vollzieht, ein Kriterium, das auch dann erfüllt ist, wenn die gegenwärtige Handlung, einfach weil sie und nicht eine andere vollzogen wird, als notwendig klassifiziert wird.⁵⁷

Für die Bewertung des oben dargestellten Konsequenzarguments bedeutet das Dargelegte, dass (2) allenfalls eine nachfolgende Notwendigkeit behaupten kann, da sich Gottes ewige, unfehlbare Überzeugung davon, dass Thomas Schärfl seinen Innsbrucker Vortrag hält, auf die Tatsache gründet, dass er es tut. Für die Aussage (4) ergibt sich damit die folgende zirkuläre Form:

- (4) Wenn Gott eine ewige, unfehlbare Überzeugung hat (= weiß), dass Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, weil Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag hält, dann wird Thomas Schärfl am 5. August 2014 in Innsbruck einen Vortrag halten [Unfehlbarkeit Gottes, nachfolgende Notwendigkeit aus (0)].

Für (5) kann dann auch nur noch eine nachfolgende Notwendigkeit abgeleitet werden, ohne dass daraus (6) folgte, da, wie oben erläutert, die nachfolgende Notwendigkeit nicht mit dem Prinzip der Alternativen Handlungsmöglich-

⁵⁵ Vgl. Rogers, Anselmian Eternalism, 17 f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 18: „[...] clearly it is not a necessity that conflicts with your libertarian free choice since it was the libertarian free choice that caused the divine knowledge of the libertarian free choice which entailed the necessity of the libertarian free choice“.

⁵⁷ Vgl. K. A. Rogers, The necessity of the present and Anselm's eternalist response to the problem of theological fatalism, in: RelSt 43 (2007) 25–47, 40: „What the preceding discussion has shown is that if we are to defend the importance of the PAP we will have to say that it applies, not just to the past or future of a choice, but to the choice in the present as it happens. And given the necessity of the present, the ‚ability to do otherwise‘ which is requisite for freedom must be consistent with the fact that necessarily ‚When you do x, you do x.‘ [...] The ultimate ground of the necessity in question is the event itself.“ Über die für die Belange dieses Beitrags nicht wesentliche Abgrenzung von nachfolgender Notwendigkeit (*consequent necessity*) und akzidenteller Notwendigkeit (*accidental necessity*) vgl. ebd. 41 f.

keit in Konflikt steht. (7) wurde zudem bereits relativiert. So wird deutlich, dass ein äternalistisches Verständnis Gottes, demzufolge Gott ein zeitloses Wissen von dem hat, was Menschen in der Zeit frei wählen, das Konsequenzargument als ungültig erweist. Das erkennt auch Grössl an, hält die Konzeption jedoch für inkonsistent. Dem will ich im nun folgenden dritten Schritt nachgehen.

3. Gottes Freiheit in der Weltschöpfung

Dass Gott die Welt aus Freiheit erschafft und demnach auch anders hätte entscheiden können, sei eine Grundüberzeugung der meisten Theisten und, so Grössl, auch unter äternalistischem Vorzeichen denkbar; „rein logisch muss Zeitlichkeit keine Voraussetzung für libertaristische Freiheit sein“⁵⁸. Aufgrund dieser Herkunft aus einer freien göttlichen Entscheidung gelte die Welt als kontingent. Grössl führt aus:

Aus der Kontingenz der Schöpfung folgt auch, dass Gottes Wissen um diese Schöpfung kontingent ist. Gottes Wissen über die Existenz und Struktur der geschaffenen Welt hängt selbstverständlich auch allein von Gottes Entscheidung ab, eine beziehungsweise diese Welt zu schaffen.⁵⁹

Was in der Welt der Fall ist, weiß Gott zwar ewig, aber *weil* es der Fall ist – jedenfalls sofern es sich um zeitliche Sachverhalte handelt. Um ewige Wahrheiten zu wissen, die (auch) in der Welt gelten, braucht Gott sein Wissen natürlich nicht aus der tatsächlich geschaffenen Welt zu beziehen. Die Aussage, der zufolge Gott ein kontingentes Wissen um die Schöpfung hat, bezieht sich hingegen auf das Wissen um die zeitlichen Sachverhalte. Unklar bleibt, was unter „Existenz und Struktur der geschaffenen Welt“ verstanden wird: Die Existenz der Welt ist ein kontingentes Faktum, von dem Gott weiß, insofern er um seine Entscheidung zur Schöpfung der Welt weiß. Unter der Struktur lassen sich vor allem mathematische Verhältnisse und logische Gesetzmäßigkeiten verstehen, die in der – faktisch, aus freier Entscheidung – geschaffenen Welt gelten. Dass Gott auch diese Strukturelemente im eigentlichen Sinn geschaffen hat und demgemäß auch ganz andere Prinzipien hätte aufstellen können, wird durchaus von manchem Theisten behauptet. Die hier in Frage kommende und meistens auf dem Feld der Ethik diskutierte voluntaristische Position – „gut ist etwas deswegen, weil Gott es will“ – halte ich nicht für überzeugend und klammere sie deswegen an dieser Stelle aus.⁶⁰ Inwiefern Gottes Wissen über die Struktur der geschaffenen Welt von

⁵⁸ Grössl, 208.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Wie die Position heute unter der Bezeichnung „Divine Command Theory“ vertreten wird, lässt sich dem Beitrag von R. M. Adams, A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness, in: G. Outka/J. P. Reeder (Hgg.), Religion and Morality: A Collection of Essays, Garden City/ N.Y. 1973, 318–347, entnehmen; siehe auch die Diskussion in L. T. Zagzebski, Divine motivation theory, Cambridge 2004, 278–282. Den Wert der von Zagzebski vorgetragenen „Divine Motivation Theory“ will ich hier ebenfalls nicht beurteilen.

seiner Entscheidung abhängt, eine beziehungsweise diese Welt zu schaffen, ist nicht ohne Weiteres klar. Wenn ich unter der Struktur darüber hinaus auch die in der Welt geltenden physikalischen Gesetze verstehe, demnach auch die formal beschreibbaren Beziehungen, die zwischen den geschaffenen Entitäten bestehen, verlangt das noch immer kein kontingentes Wissen um den konkreten Verlauf der Schöpfung.

Ohne solch eine Differenzierung vorzunehmen, bezeichnet Grössl das Wissen Gottes über die Existenz und Struktur der geschaffenen Welt als konstitutiv abhängig von seiner Entscheidung, die Welt zu schaffen, und die zwischen beiden bestehende Relation als eine antisymmetrische Abhängigkeit. Von einer solchen gilt grundsätzlich: „Wenn a von b konstitutiv abhängt, kann b nicht in gleicher Hinsicht von a konstitutiv abhängig sein.“⁶¹ Für den Äternalisten nun seien „Gottes Existenz, sein Handeln und sein Wissen gleichzeitig“, und wer, so Grössls Überzeugung, „eine Zeitlosigkeit postuliert, kann keine Sukzession in Gott annehmen“⁶². Ein Äternalist würde sicher „gleichzeitig“ durch „gleichewig“ ersetzen und möglicherweise einwenden, dass zwar im Ewigen keine zeitliche, wohl aber eine logische Sukzession denkbar ist. So ist jedenfalls im vorhergehenden Abschnitt mit Bezug auf das Verhältnis von zeitlichem Ereignis und göttlichem Wissen von diesem Ereignis argumentiert worden.⁶³ Deren Simultaneität – „Gott erfährt den vollständigen Schöpfungsverlauf (inklusive jeder freien Handlung und jedes Zufallsereignisses) instantan mit seinem Schöpfungsakt“ – wird Grössl zufolge aber zu einem Problem:

Wenn Gottes Wissen über die Welt simultan mit seiner Entscheidung existiert, eine Welt zu erschaffen, würde prinzipiell nichts dagegen sprechen anzunehmen, dass Gott dieses Wissen für seine Entscheidungsfindung, welche Welt er erschaffen soll, heranzieht.⁶⁴

Es ergebe sich ein Zirkel der Abhängigkeit: Wenn Gott unter verschiedenen gleichwertigen und gleichermaßen möglichen Welten diejenige auswählt, die er schafft, wisse er – wohl bei allen möglichen Welten, wie das Argument voraussetzt – über den tatsächlichen Verlauf der Schöpfung Bescheid. Da nach den Annahmen des rezeptiven Äternalismus Gottes Wissen um die kontingenten Sachverhalte von seiner Entscheidung, eine bestimmte Welt zu schaffen, abhängt, entstehe „eine zirkuläre konstitutive Anhängigkeit und folglich eine Inkonsistenz“, die Grössl in ein Trilemma fasst:⁶⁵

- (RÄ) Rezeptiver Äternalismus – Gott ist überzeitlich, sein Wissen über freie Entscheidungen hängt aber von der Schöpfung ab.
- (SE) Simultaneität der Ewigkeit – Gott kann bei jeder ewigen Entscheidung über sein gesamtes Wissen verfügen.

⁶¹ Grössl, 208 f.

⁶² Ebd. 209.

⁶³ Vgl. auch Rogers, Necessity, 30. Grössl, 210 f. (mit Anm. 25 und 26), spricht diesbezüglich von einer Ad-hoc-Lösung und spielt auf drei Probleme an, die er aber nicht näher ausführt.

⁶⁴ Grössl, 209.

⁶⁵ Zum Folgenden vgl. Grössl, 210.

(KS) Kontingente Schöpfung – Gott hat sich frei dazu entschieden, die Welt zu erschaffen.

Eine dieser drei Positionen müsse aufgegeben werden, was bedeute, die Freiheit der Geschöpfe, die Freiheit Gottes oder die Integrität Gottes in Bezug auf sein Wissen und Entscheiden zu opfern. Zusammenfassend ergibt sich aus Grössls Sicht gegenüber dem libertaristischen Äternalisten, „der Gottes Freiheit bezüglich der Schöpfung bejaht und außerdem das äternalistisch-theologische Konsequenzargument anerkennt“, das folgende Argument gegen den Äternalismus:⁶⁶

- (15) (a) Der Äternalismus ist wahr. (b) Der Libertarismus ist wahr [Annahme].
- (16) Gott besitzt alle seine Eigenschaften simultan [von 15. (a)].
- (17) Gottes Wissen und Handeln sind simultan [von 16.].
- (18) Die Existenz freier Wesen hängt konstitutiv von Gottes Entscheidung ab, eine bestimmte Welt zu erschaffen [Souveränität Gottes].
- (19) Gottes Wissen über die Entscheidungen freier Wesen hängt konstitutiv von deren Entscheidungen in der Geschichte ab [von 15. (b), äternalistisch-theologisches Konsequenzargument].
- (20) Gottes Wissen über die Entscheidungen freier Wesen hängt konstitutiv von seiner Entscheidung ab, eine Welt zu erschaffen [von 18., 19., Transitivität der Abhängigkeitsrelation]
- (21) Es ist möglich, dass Gott seine Entscheidung, eine bestimmte Welt zu erschaffen, von seinem Wissen abhängig macht [von 17. (!)].
- (22) Es ist möglich, dass Gottes Schöpfungshandeln von seinem Wissen über die Welt konstitutiv abhängig ist [von 21.].
- (23) Es ist möglich, dass sich Gottes Wissen und sein Schöpfungshandeln in einer gegenseitigen konstitutiven Abhängigkeitsrelation befinden [von 19., 22.].
- (24) Gegenseitige konstitutive Abhängigkeitsrelationen sind unmöglich [Antisymmetrie].
- (25) Entweder der Äternalismus oder der Libertarismus ist falsch [reductio (23. ↔ 24.)].

Die von Grössl knapp wiedergegebene, unter dem temporalistischen Paradigma geführte Debatte darum, auf welches (Vorher-)Wissen Gott bei der Schaffung der Welt zurückgreifen kann und inwiefern es für ihn eine Hilfe darstellt, das mit der Schöpfung verbundene Risiko zu mindern,⁶⁷ ist für die hier beabsichtigte These unter der folgenden Rücksicht von Belang: Auch ein Äternalist ist nicht gezwungen zu behaupten, dass Gott von den freien Entscheidungen seiner Geschöpfe in *allen* möglichen Welten weiß, die er erschaffen könnte. Ein ewiges Wissen Gottes muss er allein mit Blick auf die zeitlichen Sachverhalte, freie Taten eingeschlossen, annehmen, die in der

⁶⁶ Zum Folgenden vgl. *Grössl*, 211; lediglich die Nummerierung der Schritte ist verändert.

⁶⁷ Vgl. *Grössl*, 212.

tatsächlich geschaffenen Welt vorliegen, insofern im logischen Sinn auf seine Entscheidung „[nach]folgend“, eine bestimmte Welt zu schaffen. Deshalb unterliegt der äternalistisch gedachte Gott auch ebenso einem Risiko wie der Gott, den ein Offener Theist postuliert,⁶⁸ befindet sich aber möglicherweise in einer besseren, das heißt souveränen Lage, auf die freien Entscheidungen seiner Geschöpfe zu reagieren, weil er ewig darum weiß. Der rezeptive Äternalismus behauptet zwar, dass Gott simultan zu seinem Schöpfungshandeln um den vollständigen Schöpfungsverlauf weiß, beinhaltet aber nicht notwendigerweise die Annahme, dass er im Vorhinein – logisch, nicht zeitlich verstanden – über die Verläufe jeder möglichen Schöpfung informiert ist und daher ein ewiges Wissen hat, das ihm den Vergleich unter allen möglichen Welten erlaubt. Insofern wäre, um auf das Trilemma zurückzukommen, (SE) entsprechend qualifiziert: Das „gesamte Wissen“ Gottes, das er selbstverständlich bei seiner ewigen Entscheidung einsetzen kann, braucht nicht so umfassend wie eine molinistische *scientia media* gedacht zu werden. In diesem Punkt schließe ich mich Leibniz nicht vollständig an; ihm zufolge umfasst das göttliche Allwissen auch das Mögliche in Bezug auf die Dinge und ihre Verbindungen, und darunter sowohl das notwendige wie das zufällige Mögliche. Unter letzterem sind gewiss auch die freien geschöpflichen Entscheidungen innerhalb einer jeden möglichen Welt gemeint.⁶⁹ Ich sehe hingegen keinen Grund, dass ein Äternalist grundsätzlich verpflichtet wäre, ein umfassenderes als ein bloß einfaches ewiges Wissen zu behaupten.⁷⁰ Gegenüber dem möglichen Einwand, Gott würde damit blind unter den vielen möglichen Welten eine auswählen, die er dann schaffe, und dann von seinem Resultat überrascht werden, will ich festhalten: Für eine gute Theodizee ist es erforderlich, dass Gott der Weltentwicklung den bestmöglichen Rahmen gibt. Seine Aufgabe ist es, die Anfangsbedingungen so zu setzen, dass auf deren Grundlage ein glückliches Leben für möglichst viele Geschöpfe gelingen kann. Unter solchen Anfangsbedingungen verstehe ich beispielsweise natürliche Gesetze, die Abstimmung kosmischer Parameter, die Ausstattung der Geschöpfe mit Fähigkeiten und die Begrenzung der Reichweite ihrer Macht. Man könnte es so ausdrücken: Gottes Wahl im Rahmen der Schöpfung betrifft demnach ein „Bündel“ möglicher Welten, in denen jeweils

⁶⁸ So zu Recht die Einschätzung von Rogers, Anselmian Eternalism, 20: „The Anselmian will insist that being eternal allows for a much more robust divine sovereignty that does the Open Theist view in which God does not have power over any time but the present, and does not know the future. However, it must be granted that the Anselmian does side with the Open Theist on the question of whether or not God ‚takes risks‘. [...] On the Anselmian account God knows what we choose only *because* we choose it, and so He cannot know, ‚before‘ creating us, what we will choose and then decide accordingly whether to create us or not.“

⁶⁹ Vgl. G. W. Leibniz, Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctis actionibus conciliatam, in: Philosophische Schriften Band 2,2, Frankfurt am Main 1999, 312–381, 319 (Nummern 13–17); siehe auch ders., Essais de Théodicée, Sur la Bonté de Dieu, La Liberté de l’Homme et l’Origine du Mal, in: Ebd. 38.54.162 (Dritter Teil, Nummern 245.275.350).

⁷⁰ Vor dem Hintergrund eines Offenen Theismus erläutert dies J. E. Sanders, The God Who Risks. A Theology of Divine Providence, Downers Grove/Ill. 2007, 213 f.

dieselben Anfangsbedingungen als Rahmen gelten. Welche mögliche Welt aus diesem Bündel wirklich wird, hängt vom Verhalten der Geschöpfe ab. Dabei können sich bessere oder schlechtere Resultate ergeben, doch liegt die entsprechende Verantwortung bei den Geschöpfen, nicht auf Seiten Gottes. Um Gottes Güte, Macht und Weisheit zu rechtfertigen, reicht es, dass er ein Bündel möglicher Welten wählt, in dem die Voraussetzungen für Moral und Freiheit die denkbar besten sind. Aufgrund dieser Erwägungen scheint mir die Beschränkung von Gottes ewigem Wissen darauf, was in dem ausgewählten Bündel möglicher Welten – zuvor die „tatsächlich von Gott geschaffene Welt“ genannt – geschieht, vertretbar und sinnvoll. Bezüglich der freien Entscheidungen der Geschöpfe folgt das Wissen logisch der ewigen Entscheidung Gottes zur Schöpfung nach und bringt Gott daher nicht in die Situation, seine Entscheidung von einem solchen Wissen abhängig zu machen. Das Trilemma wäre demnach entschärft; Gott ist in der Schöpfung der Welt frei.

Vor dem Hintergrund dieser Klarstellung lohnt noch ein kritischer Blick auf die im Argument und zuvor getroffenen Annahmen. Grössl bestimmt die Antisymmetrie als die wesentliche Eigenschaft einer Konstituierungsrelation und unterstreicht dann die für den Äternalisten erforderliche Annahme der strikten Simultaneität von Gottes Schöpfungshandeln und dem „Erfahren“ kontingenter Sachverhalte in Bezug auf die Schöpfung.⁷¹ Zunächst ist schon die Rede von einem „Erfahren“ problematisch, insinuiert sie doch einen Zustand „vor“ dem Wissen und einen „späteren“ Zustand des Informiertseins. Zweitens verwendet er hier, wenn er eine mögliche Abhängigkeit der Entscheidung zur Schöpfung vom Wissen um den Schöpfungsverlauf skizziert, genau jene logische Vorordnung von Sachverhalten innerhalb der ewigen Simultaneität, die er kurz darauf, mit dem Titel des „komplexen Äternalismus“⁷², als problembeladen schildert. Ein solches Verfahren scheint mir nicht kohärent.

Drittens behandelt er die Voraussetzungen dafür, dass Gott unter den verschiedenen möglichen Welten frei eine auswählt. Es dürfe nicht sein, dass es nur „eine klar definierte beste aller möglichen Welten“ gibt, denn auf Grund seiner Perfektion wäre Gott gezwungen, diese zu wählen. Um seine Freiheit der Wahl zu wahren, „bedarf es folglich entweder mehrerer gleichwertiger, mehrerer inkommensurabler oder unendlich vieler, immer weiter verbesserbarer Welten“⁷³, wie Grössl behauptet. Warum Gottes Freiheit zunichte gemacht wäre, wenn es unter den möglichen nur eine beste Welt gäbe, die er dann selbstverständlich wählte, weil sie die beste wäre, sehe ich nicht ein.⁷⁴

⁷¹ Vgl. Grössl, 209.

⁷² Ebd. 210.

⁷³ Ebd. 209.

⁷⁴ Auch hier – und im weiteren Verlauf – setze ich das kurz zuvor erläuterte Verständnis der Wahl eines *Bündels* möglicher Welten voraus; beim qualitativen Vergleich geht es also um die Rahmen- oder Anfangsbedingungen der geschaffenen Welt.

Doch selbst wenn es so wäre und Gott deswegen die Wahl zwischen zwei oder mehr völlig gleichwertigen Welten trifft, wird er sich wohl nicht willkürlich für eine und gegen die anderen entscheiden, sondern dies mit einem guten Grund tun.⁷⁵ Um dieses Grundes willen, der einen Vorzug darstellte, wäre die gewählte also doch die beste Welt, die ihre nahezu ebenbürtigen Mitkandidaten um diesen winzigen Vorzug überträfe, welcher der vernünftigen Entscheidung Gottes zu ihren Gunsten zu Grunde liege. Deshalb fiel Gottes Wahl so aus, wie sie ausfällt, und wir befänden uns wieder vor der angeblichen Schwierigkeit, dass Gott gezwungen wäre, für das Beste zu optieren. Dies sollte Grund genug sein, die von Grössl behauptete These einer Gefährdung der göttlichen Wahlfreiheit durch nur eine beste mögliche Welt aufzugeben. Wie jedes vernünftige Wesen handelt beziehungsweise wählt Gott frei, indem er aus einem guten Grund wählt. Das Beste zu erkennen, bestimmt zwar den Willen, zwingt ihn aber nicht, so wäre mit Leibniz zu argumentieren.⁷⁶ Darüber hinaus verrät die vorgetragene These die zu Grunde liegende Überzeugung, dass es für Gott als das vollkommene Wesen einen Mangel darstelle, seinem „Charakter“ gemäß zu entscheiden, einem Charakter also, der absolut gut ist. Warum es ein Zuwachs an Freiheit und damit erstrebenswerter sein soll, nicht dieser inneren Maßgabe nach zu wählen, wäre meines Erachtens begründungspflichtig.⁷⁷

Dies anerkannt, ist es also nicht erforderlich, eine Mehrzahl gleichwertiger möglicher Welten anzunehmen, unter denen Gott mehr oder weniger willkürlich eine auswählt. Da ich auch keine Notwendigkeit für die Behauptung sehe, Gott müsse von Ewigkeit her über alle Freiheitsentscheidungen in allen möglichen Welten informiert sein – es genügt, wenn er ewiges Wissen über all das hat, was in der faktisch geschaffenen Welt geschieht –, lassen sich mit Blick auf die Schritte des Arguments gegen den Äternalismus die folgenden Einwände formulieren:

Wenn Gott sich gemäß (21) entscheidet, im erläuterten Sinn eine bestimmte Welt zu erschaffen, so liegt dem kein Wissen darüber voraus, welche freien Handlungen in dieser Welt – wenn sie denn tatsächlich geschaffen wird – die Geschöpfe einmal vollziehen, sondern erst mit der Schaffung sieht Gott simultan den Schöpfungsablauf dieser konkreten Welt; (21) folgt also nicht aus (17). Damit ist allerdings auch (22) nicht haltbar, ebenso wie die folgenden Schritte des Arguments. Der rezeptive Äternalismus und der Libertarismus

⁷⁵ Vgl. die zutreffende Überlegung von N. Kretzmann, A Particular Problem of Creation. Why Would God Create This World?, in: S. MacDonald (Hg.), Being and goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology, Ithaca/London 1991, 229–249, 240: „[...] a choice between two or more equally good options, with a sufficient reason to choose what He chooses [...]“.

⁷⁶ Vgl. Leibniz, Essais de Théodicée, 102 (Dritter Teil, Nr. 310): „Une connaissance bien claire du meilleur détermine la volonté, mais elle ne la nécessite point à proprement [sic!] parler.“

⁷⁷ Vgl. P. Helm, Eternal God. A Study of God without Time, Oxford 1988, 172–174, der die Vorschläge von R. M. Adams, Must God Create the Best?, in: PhRev 81 (1972) 317–332, kritisch kommentiert.

können also miteinander bestehen, ohne dass sie die Freiheit Gottes in seinem Schöpfungshandeln gefährden. Und unter diesem Gesichtspunkt besteht dann auch keine Notwendigkeit, die Behauptung der Ewigkeit Gottes zu Gunsten einer temporalistischen Konzeption, wie sie von vielen, wenn auch nicht von allen Offenen Theisten bevorzugt wird, aufzugeben.

Summary:

An eternalist conception of God seems to be successful in the attempt to show the compatibility between God's (fore-)knowledge and human freedom. The article argues that God, although being eternal himself, knows things in time, because he is simultaneous to all temporal events and sees them in their present occurring. Such a concept of "receptive Eternalism" can be reconciled to reflection about divine knowledge and eternity as found in Boethius, Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas. His eternal knowledge about what happens in the world, however, does not hinder God from creating the world freely, because it is logically posterior to his – equally eternal – decision for creation. So there is no circular dependency between contingent knowledge about creation and God's choice among possible worlds to create.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Buchbesprechungen

1. Philosophie / Philosophiegeschichte

GÄB, SEBASTIAN, *Wahrheit, Bedeutung und Glaube*. Zum Problem des religiösen Realismus. Münster: mentis 2014. 246 S., ISBN 978-3-89785-229-7.

Alle Religionen sprechen von besonderen Bereichen der Wirklichkeit. Gäb (= G.) stellt zwei Fragen: Was ist das Wesen dieser religiösen Wirklichkeit? Was bedeutet es, darüber zu sprechen? Beide Fragen sind untrennbar miteinander verbunden, weil die Sprache die Wirklichkeit, über die wir sprechen, reflektiert. – Die Arbeit umfasst zwei Teile. Der erste Teil entwickelt im Anschluss an Michael Dummett eine allgemeine Theorie des Realismus, der zweite wendet sie auf die religiöse Sprache an. Religiöse Sprache, so die These des Buches, muss realistisch interpretiert werden.

Die Gegenstände oder Tatsachen eines bestimmten Bereichs, so die These des Realismus, „existieren unabhängig von unserem Denken oder unserer Sprache“ (16). Aber wie ist der Begriff der Unabhängigkeit zu fassen? „Die größte Schwierigkeit im Umgang mit dem Realismusproblem besteht darin, zu sagen, was eigentlich die Unabhängigkeit ist, die der Realist einem bestimmten Gegenstandsbereich zuschreibt.“ (25) Die Unabhängigkeitsthese ist zunächst „nichts weiter als ein Bild der Welt; der Realist hat eine schon fertige Welt vor Augen [...], während die Antirealistin sich diese Welt als etwas denkt, das erst geschaffen oder zumindest geformt werden muss“ (28). Aber was ist der Gehalt dieser Bilder? Jedes philosophische Problem, so G. im Anschluss an Dummett und Frege, ist „auf einer sprachphilosophischen Grundlage aufgebaut [...] Damit steht in den Debatten über Realismus und Antirealismus nicht mehr die Frage im Mittelpunkt, ob bestimmte Gegenstände unabhängig existieren oder nicht, sondern welche Interpretation unserer Aussagen über diesen Gegenstandsbereich die richtige ist. Aus Fragen über metaphysische Sachverhalte werden Fragen über sprachliche Strukturen.“ (31) Realismus und Antirealismus sind also nicht primär als metaphysische, sondern als semantische Thesen zu verstehen. Der Realismus ist eine Theorie, die eine bestimmte Klasse von Aussagen betrifft und auf diese eine realistische Bedeutungstheorie anwendet. Eine solche Theorie muss nach Dummett auf Wahrheitsbedingungen aufbauen. „Die Wege von Realismus und Antirealismus trennen sich am Begriff der Wahrheit, der für das Konzept der Wahrheitsbedingungen zugrunde gelegt wird, so dass der Kern des Realismusproblems im Verständnis von Wahrheit liegt.“ Was aber ist ein realistischer Wahrheitsbegriff? Unsere Aussagen beziehen sich auf bestimmte Sachverhalte, „und ob eine Aussage über die Welt wahr oder falsch ist, hängt nach dem Verständnis des Realisten nicht von uns ab [...], sondern allein von der Welt und den Tatsachen, aus denen sie besteht. Das bedeutet aber auch, dass jede Aussage, die wir über die Welt machen [...], von den betreffenden Tatsachen wahr oder falsch gemacht wird, unabhängig davon, ob wir faktisch oder prinzipiell in der Lage sind, diese Wahrheit festzustellen.“ (47) Diese Definition enthält zwei für den Realismus wesentliche Aspekte: die strenge Gültigkeit des Bivalenzprinzips und eine ebenso strenge Evidenztranszendenz der Wahrheit, was bedeutet, dass die Wahrheit einer Aussage unsere epistemischen Gründe, sie für wahr zu halten, transzendiert.

Religiöser Antirealismus ist „eine Theorie religiöser Sprache, die in irgendeiner Form den realistischen Begriff der Wahrheit ablehnt“ (124). Als „Vorläufer und Wegbereiter“ (125) werden Kant, Schleiermacher und Kierkegaard dargestellt. Beim „modernen, sozusagen ausgereiften Antirealismus“ unterscheidet G. zwischen einer starken Form, der „Aufgabe“, und einer schwachen Form, der „Umdeutung“ des Wahrheitsbegriffs (136). Der starke religiöse Antirealismus verzichtet auf Wahrheit als semantisches Konzept; damit verliert die religiöse Sprache die Fähigkeit und die Absicht, „Aussagen über die Wirklichkeit zu machen und muss anders gedeutet werden“ (136). Der schwache religiöse Antirealismus vertritt einen „Pluralismus der Wahrheitsbegriffe“ und behauptet, „dass Religion ihre eigene oder zumindest eine andere Wahrheit habe als die Wissenschaft“

(216). Als Vertreter des starken religiösen Antirealismus werden dargestellt: Santayana, Braithwaite und Hare, Cupitt, Kaufman, Vattimo; als Vertreter des schwachen religiösen Antirealismus: Wittgenstein, Philipps und der Wittgensteinianismus.

Wie lässt die Kontroverse zwischen religiösem Realismus und religiösem Antirealismus sich entscheiden? G. sieht zwei mögliche Strategien. (a) Der Antirealist zeigt, dass ein Realismus nicht mit bestimmten Aspekten der Religion vereinbar ist; der Realist zeigt, dass das beim Antirealismus der Fall ist. (b) Der Realist zeigt, dass alle Versuche, eine antirealistische Semantik auf die religiöse Sprache anzuwenden, vor unüberwindlichen Problemen stehen. G. schlägt zunächst den ersten Weg ein und konfrontiert fünf Argumente für den Antirealismus mit zwei Argumenten gegen ihn. „Es dürfte klar geworden sein“, so das Ergebnis, „dass die Argumente auf keiner Seite überzeugen können. Die Pro-Argumente sind nicht hinreichend, um den Antirealismus zu begründen, die Contra-Argumente sind nicht stark genug, ihn zu widerlegen“ (202). G. greift deshalb zu Strategie (b). Seine These lautet: Weder der starke noch der schwache Antirealismus können zwei Dinge erklären: „[w]ie es möglich (und zulässig) ist, religiösen Glauben durch Argumente zu rechtfertigen oder zu kritisieren, und wie es möglich ist, religiöse Sprache überhaupt zu verstehen“ (202). Ich beschränke mich auf eines von G.s Argumenten zur Widerlegung des schwachen Antirealismus, das Argument aus den „gemischten Schlussfolgerungen“ (*mixed inferences*).

„Gemischte Schlussfolgerungen liegen vor, wenn die Sätze eines Schlusses aus mehr als einem Diskursbereich stammen und demnach für den Pluralisten unterschiedlichen Wahrheitsbegriffen unterliegen. Dann aber ergibt sich für ihn [...] das Problem zu erklären, wieso eine solche Folgerung gültig sein sollte“. G.s Beispiel ist der Schluss: „(1) Die Welt zeigt Anzeichen intelligenter Planung. (2) Intelligente Planung setzt einen Planer voraus. (3) Nur Gott kommt als Planer der Welt in Frage. (4) Also hat Gott die Welt geschaffen. Nach dem pluralistischen Konzept von Wahrheit müssten wir sagen, dass in den Sätzen (1) und (2) ein wissenschaftlicher Wahrheitsbegriff gebraucht wird, in Satz (3) und (4) aber ein religiöser [...]. Durch die Vermischung zweier Wahrheitsbegriff in den Prämissen wird die Schlussfolgerung ungültig“ (217 f.). G. diskutiert Antworten der Antirealisten auf diesen Einwand und kommt zu dem Ergebnis: Die „subtilen“ Formen des Antirealismus, die sich auf diese Weise ergeben, sind „im Grunde nur ein verzerrter Monismus“; der „Pluralismus ist also nur deshalb in der Lage, die Probleme der gemischten Wahrheitsfunktionen zu lösen, weil er eigentlich gar kein Pluralismus ist“ (227).

Sind damit die beiden Probleme, die G.s Beispiel aufwirft, bereits gelöst? Alle vier Aussagen erfüllen die beiden Kriterien des realistischen Wahrheitsbegriffs; sie sind wahr oder falsch, und zwar unabhängig davon, ob wir ihren Wahrheitswert kennen. Es bleibt jedoch die Frage, wie wir die Wahrheit der Prämissen (und folglich der Konklusion) erkennen. Prämisse (3) gehört einem anderen Sprachspiel an als die Prämissen (1) und (2); folglich gehören die jeweiligen *Wahrheitsbedingungen* unterschiedlichen Sprachspielen an. Ist ein gültiger Schluss aus solchen Prämissen möglich? Der schwache Antirealismus kann „keine Brücke bauen [...] zwischen der Sprache der Religion und anderen Bereichen der Sprache [...]; religiöse Sprache muss für ihn ein hermetisches, unerklärliches Spiel bleiben“ (235). Kann Dummetts Realismus diese Brücke schlagen? „Der Realismus verlangt nichts weiter, als dass religiöse Sätze einen definiten Wahrheitswert haben und ihre Wahrheit unsere Erkenntnisfähigkeit potentiell übersteigt“ (236). Das ist eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für den Brückenschlag. G.s klare, eindringende und informative Untersuchung entlässt uns mit der Frage, wie die Wahrheitsbedingungen der verschiedenen Sprachspiele miteinander vermittelt werden können. F. RICKEN SJ

HÉNAFF, MARCEL, *Die Gabe der Philosophen*. Gegenseitigkeit neu denken. Aus dem Französischen übersetzt von Eva Moldenhauer (Sozialphilosophische Studien; Band 8). Bielefeld: transcript 2014. 274 S., ISBN 978-3-8376-2385-7.

Der Philosoph und Sozialanthropologe Marcel Hénaff (Universität San Diego/Cal.) legt eine umfassende und zugleich kritische Darstellung der Philosophie der Gabe vor, die sich systematisch in zwei Teile gliedert: 1. Philosophie der Gabe als Metakategorie, 2. Bedeutung der Gabe als soziales Band.

1. Die Gabe als Metakategorie begegnet fundamental in der Religionsphilosophie und Tugendethik (14–17). Als metaphänomenologischer Begriff entstammt sie zwar der neueren anthropologischen Sozialphilosophie (Michel Henry, J. Derrida, 9, 27), ist jedoch in der Religionsphilosophie als „Urwort“ seit jeher zu Hause insbesondere für Schöpfung und Gnade (37) sowie generell für das Lob der freien „Unentgeltlichkeit“ (14). Diese ursprüngliche Anökonomie der Gabe erfährt ihren expliziten Höhepunkt in der Feindesliebe des Evangeliums (16), implizit bereits in der „unermesslichen Gnade“ Gottes und der verpflichtenden „Idee der Selbstlosigkeit“ innerhalb der biblischen Beziehung zum Anderen (17). Sie erhält einen metaphysischen Reflex in einer „Verschränkung der Frage nach dem Sein mit der Gabe“ im heideggerischen „Es gibt Sein – es gibt Zeit“ (129, 139) oder in der „Ontologie“ der Geistesgabe bei Bruaire (*L'Être et l'Esprit*, 1983, 20) sowie in der spirituellen „Gebung endlichen Lebens aus einem unendlichen Leben“ in der Tiefenphänomenologie Michel Henrys, die offen christlich geprägt ist (20). Darum ist es nicht überraschend, dass Hénaff nach seinen einleitenden Bemerkungen zu der überwiegend religiösen Herkunft des Gabebegriffs seine ausführliche Darstellung einer ursprünglich französisch geprägten (22) „Philosophie der Gabe“ mit dem alttestamentlich geprägten Emmanuel Levinas beginnt (79), dessen Identifizierung einer Ersten Philosophie mit der Ethik ihre biblischen Wurzeln nicht verleugnet. Levinas versucht gleichwohl, mit der „Idee des Guten“, die zugleich auf einen letzten Seinsgrund verweist, die ethische Begegnung mit dem Anderen philosophisch zu fundieren (100). Dieser ontologische Bezug wird hingegen nachfolgend von Jean-Luc Marion (129) ausgeklammert (*Epoché*), sodass dieser nur noch von der bloßen phänomenologischen „Gebung der Gabe“ spricht (135), als reiner Akt (139). Marions Terminus der „donation“ erweitert den phänomenologischen Ausgangspunkt beim „Gegebenen“ („le donné“) um den Aspekt des Gebens des Gegebenen (129, 145). Mit dieser Reduktion der Gabe auf reine Gebung versucht Marion (129) zugleich, dem Vorwurf einer verdeckten Theologie (J. Janicaud, 23) zu entgehen. Ein pragmatisches Vorgehen gilt für Paul Ricœur, der zwar von der Gabe (183) als einem letzten Seinsgrund denkt („Das Selbst als ein Anderer“), sie aber entsprechend dem Ansatz von Levinas lebensweltlich in der Ethik realisiert sieht (187) als „Ökonomie der Gabe“. Allen Ansätzen, die Gabe als anökonomische Metakategorie zu denken, ist zusammenfassend gemeinsam: „In principio erat donum“ (135). Von dieser religionsphilosophisch wie metaphysisch orientierten Sichtweise gilt es nun, in die konkrete Anwendung der Gabe als soziales Existenzial überzugehen.

2. Hauptanliegen von Hénaff als Sozialphilosoph ist es, eine allem Sozialverhalten auf einer Metaebene zu Grunde liegende Gegenseitigkeit vom Vorwurf bloß ökonomischen Tauschverhaltens zu befreien (17, 33). Eine ontologische Verankerung des fundamentalen Sozialverhaltens sieht er vor allem in der erwähnten Gabetheorie von Levinas, der eine letzte Ursprünglichkeit in der anökonomischen Ermächtigung des „Anderen“ voraussetzt (100, 102). Gleichwohl darf die Sozialphilosophie reduktiv bei einem prinzipiellen, anfänglichen „Ausschluss der Gegenseitigkeit“ (102) nicht stehen bleiben. Eine phänomenologische Wesensschau der Gabe mündet notwendig in eine Differenzierung verschiedener Gabearten „unterschiedlicher Ordnungen“ (33, 46, 56). Ihre Polysemie (32) reicht von der Selbstlosigkeit über die Gegenseitigkeit des Tausches bis zur interaktiven „Wechselseitigkeit“ (32). Während zur Selbstlosigkeit (27, 47, 80, 147, 149) und zur Tauschgegenseitigkeit (109) genügend sozialphilosophische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen vorliegen, ist der Bereich alternierender, verpflichtender Gabe noch weitgehend unentdeckt. Wichtigste Voraussetzung aller „Interpersonalität“ ist die radikale (32) sozialontologische Gegebenheit des Anderen (Ricœur). „Denn der Andere als Existenz kann nicht Gegenstand einer Konstituierung sein. Der Andere ist mir gegeben, widerfährt mir, geht mir voraus.“ (93) In der wechselseitigen Gabe tritt er als Akteur (zugleich als Selbst und Anderer) besonders deutlich hervor und zwar in alternierender spontaner ethischer Verpflichtung (Anspruch auf Anerkennung) (67). Diese Gabenbeziehung schließt appellativ „von vornherein die Anerkennung der Andersheit des Partners“ ein (69). Es handelt sich eben um eine alternierend spontane (185), „fundamentale Gegenseitigkeit“, die sich nicht auf bloßen Austausch, aber auch nicht auf einseitige Selbstlosigkeit beschränkt. Hénaff nennt sie in Anlehnung an die ethnologische Untersuchung von Marcel Mauss „zeremoniell“, da sie implizit „Öffentlichkeit“ einbezieht (60). Sie schließt stets

eine Verpflichtung (67) zur Erwidmung (47) ein, die über bloße Moral (56) zu einer Ethik der Gemeinschaft führt. Ein freier Austausch von Gütern (dazu gehört auch die oft geschmähte konventionelle Geschenk- und Einladungspraxis als soziales Band) macht diese zu Symbolen des Bündnisses (57, 152), da ein solcher stets die Anwesenheit des Gebers in der gegebenen Sache (56) bedeutet. Anerkennung und Bund sind daher Grundworte der zeremoniellen, Gemeinschaft erhaltenden Gabewirklichkeit (65). Sie beruhen auf einem ständig sich zu erneuernden Vertrauen (70, 103), das letztendlich zu institutionellem Rang führt (71, 72). „Nicht zu antworten, wäre Ausdruck der Verachtung, die Entscheidung für die Gewalt.“ (103) Denn Antwort ist Rückkehr zum jede Gesellschaft gründenden Du des Anderen (108). Darüber hinaus bleibt Wechselseitigkeit in erweiterndem Gegensatz zu Gegenseitigkeit stets offen für Vielheit (125), zu einer „geordneten Pluralität“ (127). Darum kann die Wechselseitigkeit schließlich zu einem „Zustand des Friedens“ (Paul Ricœur) führen (127, 182–186), zu dem auch die Vergebung und die Feindesliebe (183) gehören, schließlich ganz allgemein in „Agape“, die sich durch die Gabe ausdrückt (187). „Friedenszeiten“ müssen allerdings auf drei Ebenen gewährleistet werden: „institutionell, sozial, persönlich“, um in öffentlicher Anerkennung dauerhaft zu bleiben (190, 226, 256). Zur sozialen Wirklichkeit des Gabeprozesses gehört jedoch als Garant ihres Fortbestandes über die spontane Dualität hinaus die Figur des „Dritten“ (217, 249) als Vermittler (217, 249) oder als Richter (220) oder Zeuge (221), in der „Institution“ als überindividuelle Entität (219), womit sie zugleich politisch wird (263). Da die Drittheit von Menschen realisiert wird, ist sie wie die Gabe selbst (Derrida) auch missbrauchsfähig als „Spalter“, worauf vor allem Simmel aufmerksam gemacht hat (220). Sozialontologisch prinzipiell gilt aber für den Dritten seine menscheiterschließende Funktion. Oder mit Levinas ausgedrückt: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an“ (225), der für das reale Fortbestehen der Menschheit in Fruchtbarkeit (Kind) und Gerechtigkeit (Richter) steht, und darüber hinaus auf die seinsgebende, transzendente „Unendlichkeit“ als erstem und letztem „Dritten“ zurückverweist (226).

Damit schließt sich der Kreis einer vielschichtigen Darstellung der Gabe, die von ihren religiösen und metaphysischen Wurzeln bis zu einer ins empirische Detail gehende Sozialanthropologie (193, 256) reicht. Die umfassende phänomenologische Beschreibung bedeutet für den Autor jedoch eine letzte Urteilsenthaltung: „Indem sie nicht vergleichbare Ordnungen der Gabe deutlich voneinander unterscheidet, schließt sie aus, dass das, was die eine bestimmt, für die Bewertung der anderen Gültigkeit hat“, womit ein abschließendes Urteil jedoch „einem jeden freisteht“ (260). Ungeachtet dieser Letztverweisung in die individuelle Entscheidung wird in der tiefeschürfenden Schilderung von Gabe und Geben eine veränderte „Art der Wirklichkeitswahrnehmung“ (Ch. Schwöbel) deutlich, die insbesondere Religionsphilosophie und Sozialphilosophie nur bereichern kann sowie klare metaphysische und ethische Bezüge herausstellt: eine umfassende, enzyklopädische „Kritik der Gabe“, die diese vor jedem sentimentalen Missbrauch bewahren soll.

K. WOLFF

ENHANCEMENT DER MORAL. Herausgegeben von *Raphael van Riel / Ezio Di Nucci / Jan Schildmann*. Münster: mentis 2015. 176 S., ISBN 978–3–89785–698-1.

Enhancement ist eine Verbesserung von physischen und psychischen Eigenschaften des Menschen. Ein besonders intensiv diskutiertes Teilgebiet ist das Neuroenhancement, die „Verbesserung kognitiver Leistungsfähigkeit beziehungsweise der psychischen Befindlichkeit durch Intervention auf neuronaler Ebene“ (9). Hier stellen sich vor allem Fragen der Gerechtigkeit. Wie ist es zu bewerten, dass Personen, die sich einem Enhancement unterzogen haben, dadurch einen Vorteil gegenüber anderen haben? Wie aber steht es mit einem Enhancement der Moral, das heißt mit einem Eingriff, durch den die Person lediglich in moralischer Hinsicht verbessert wird? Trifft der genannte Einwand auch hier zu? Von den sechs Beiträgen sind fünf in englischer Sprache bereits an anderer Stelle erschienen.

John R. Stock fragt nach möglichen Arten eines Enhancement der Moral. Eine Moralpille und eine globale moralische Erleuchtung werde es nicht geben. Die in näherer Zukunft am wahrscheinlichsten zu erwartenden Verbesserer werden solche sein, die ver-

suchen, unmoralisches und antisoziales Verhalten zu verringern; deren weit verbreiteter Gebrauch sei jedoch unwahrscheinlich. – „Die Ausweitung unserer Handlungsmacht, als das Resultat technologischen Fortschritts“, so die These von *Julian Savulescu* und *Ingmar Persson*, „muss auf unserer Seite durch ein Enhancement der Moral ausgeglichen werden. [...] Es ist zweifelhaft, ob dieses Enhancement durch traditionelle moralische Erziehung erreicht werden kann“ (52). Aber ist ein Bioenhancement der Moral mit der Autonomie des Individuums vereinbar? Die Autoren verweisen auf die Geschichte von Odysseus und den Sirenen. Odysseus ließ sich an den Mast des Schiffes binden und befahl seinen Gefährten: Wenn ich euch anflehe, mich loszubinden, müsst ihr mich umso fester anbinden. „Sein Befehl, dass er angekettet bleiben sollte, war Ausdruck seiner Autonomie“ (68). – Welches Verständnis von moralischem Handeln wird vorausgesetzt, wenn wir annehmen, dass eine Pille das Verhalten des Menschen moralisch verbessern kann? *Ezio Di Nucci* verweist auf eine aristotelische Unterscheidung (NE II 3): Es gibt richtige und es gibt tugendhafte Handlungen; alle tugendhaften Handlungen sind richtig, aber nicht alle richtigen Handlungen sind tugendhaft. Die Pille bewirkt, dass ich richtig handle, aber sie ändert nicht meinen Charakter, sodass ich auch tugendhaft handle. – *Thomas Douglas* fasst die Position der Gegner des Enhancements in die These zusammen: „Selbst wenn das Betreiben eines biomedizinischen Enhancements für Menschen technisch möglich und rechtlich erlaubt wäre, wäre es *moralisch unzulässig*“ (87). Viele Argumente für diese These beruhen auf der Überlegung, dass (wie zum Beispiel beim Doping) die verbesserte Person dadurch gegenüber anderen einen nicht berechtigten Vorteil hat und folglich andere benachteiligt werden. Gegen ein richtig verstandenes moralisches Enhancement, das heißt eines, das die moralischen Motive verbessert, treffen diese Einwände jedoch nicht zu. – Welche Auswirkungen hat kognitives Enhancement auf moralische und rechtliche Verantwortung (*Nicole A. Vincent*)? Ebenso „wie Verantwortung reduziert wird, wenn geistige Fähigkeiten abnehmen [...], so kann auch Verantwortung gesteigert werden, wenn geistige Fähigkeiten verbessert werden“ (143 f.). – Bedroht das Enhancement unsere Würde, oder kann unsere Würde technologisch verbessert werden (*Nick Bostrom*)? Würde ist verstanden als Qualität, die sowohl ästhetische als auch moralische Elemente beinhaltet; sie kommt nicht nur dem Individuum, sondern auch Kollektiven zu. Das Enhancement könnte dazu beitragen, Würde als Qualität in einer gegenwärtigen und zukünftigen Gesellschaft zu vergrößern. Wenn Homogenität und Würde Eigenschaften einer Gesellschaft sind, die einander ausschließen, dann könnte ein Enhancement, das die Autonomie, Originalität und Kreativität des Individuums fördert, nicht nur Individuen, sondern auch der Gesellschaft zu mehr Würde verhelfen.

Der Band wirft viele Fragen auf, und er gibt eine Fülle begrifflicher Unterscheidungen an die Hand, um diese Fragen zu diskutieren. Moralische Eigenschaften werden zugerechnet. Auf welchem Weg müssen sie erworben sein, damit sie zugerechnet werden können? Wie unterscheiden sich moralische Eigenschaften von natürlichen, biomedizinisch beeinflussbaren Anlagen? Dürfen wir die Zukunft unserer Gesellschaft von der Entwicklung des Neuroenhancement abhängig machen? Kann das Neuroenhancement die traditionelle Erziehung und moralische Bewusstseinsbildung ersetzen?

F. RICKEN SJ

TRADITION AS THE FUTURE OF INNOVATION. Edited by *Elisa Grimi*. Newcastle upon Tyne: CambridgeScholarsPublishing 2015. VI/259 S., ISBN 978–1–4438–7433–5.

Der Band geht zurück auf den International Workshop of Philosophy an der Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand im Jahr 2012. Das Wort Tradition kommt vom lateinischen *tradere*: übergeben, weitergeben. Man übergibt einem anderen ein Geschenk; man übergibt den Nachkommen das Vermögen. Dieser positiven Bewertung der Tradition steht eine negative gegenüber, die in dem Adjektiv traditionell zum Ausdruck kommt: Etwas ist keine eigene schöpferische Leistung, sondern lediglich übernommen. Das Phänomen der Renaissance zeigt, dass Tradition Ursprung von Neuem sein kann; im Phänomen der Revolution erscheint sie als Last, von der man sich befreien muss. Die dreizehn Beiträge entfalten diese Mehrdeutigkeit des Begriffs; der Schwerpunkt liegt auf der positiven Bedeutung; fünf von ihnen seien kurz vorgestellt.

Enrico Berti geht es um die Gegenwart der aristotelischen Tradition nicht in der Geschichte der Philosophie, das heißt in den vielfältigen Formen des Aristotelismus, sondern in der Geschichte der wissenschaftlichen und literarischen Kultur im Allgemeinen und darüber hinaus in der Alltagssprache, in Ausdrücken, Begriffen, Definitionen und Distinktionen, „whose origin is in Aristotle’s works and which form a patrimony of thought and culture perhaps unique in the whole of western civilization“ (7). Er geht, beginnend bei den Werken zur Logik, die verschiedenen Teile des *Corpus Aristotelicum* durch und verweist unter anderem auf Ausführungen von Thomas S. Kuhn zur aristotelischen Physik, auf die Gegenwart der Unterscheidung zwischen Materie und Form in der Sprache der Wissenschaft, auf das aristotelische Erbe bei Ryle und Austin. Hätte man Aristoteles’ Schrift über die Seele gekannt, so das Urteil von Hilary Putnam und Martha C. Nussbaum, wäre das sogenannte Leib-Seele-Problem niemals formuliert worden. „[I]n the field of psychology the Aristotelian tradition is an example of how a tradition can transform itself in an occasion for innovation“ (14). Der am meisten missverstandene Teil des aristotelischen Werkes sei die „Metaphysik“; „regarding this, the term ‚tradition‘ runs risk of assuming the meaning of ‚treason‘“ (14). Berti geht ein auf die Interpretation der „Metaphysik“ von den Muslimen des Mittelalters über Thomas von Aquin und Suárez bis zu Heidegger und der analytischen Philosophie. Der Abschnitt über die praktische Philosophie verweist unter anderem auf Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, G. E. M. Anscombe, Philippa Foot, auf Jacques Maritains Kritik am modernen Staat, auf Sen und Nussbaum. Die Ausführungen über die Affekte im zweiten Buch der „Rhetorik“ wurden von Heidegger interpretiert, und die „Poetik“ sei ein Buch, das „for nearly 23 centuries, has been an almost obligatory point of reference in every discourse on poetry“ (23).

Der Beitrag von *Rémy Bague* trägt den Titel „Treason or Tradition?“ „Tradition“ ist wegen seiner Zweideutigkeit ein gefährliches Wort. Für Karl Marx ist sie ein Alb; dagegen ist nach Husserl die „gesamte Kulturwelt [...] nach allen ihren Gestalten aus Tradition da“ (97). Mit dem Fortgang der Zeit vertieft sich dieser Zwiespalt; beide Seiten der Münze, die positive und die negative, gewinnen eine immer tiefere Dimension; es entstehen zwei Einstellungen. Der Revolutionär lehnt den Einfluss der Vergangenheit auf die Gegenwart ab; der Reaktionär oder Traditionalist will das Erbe der Vergangenheit bewahren. Die Vergangenheit, so das abschließende Urteil, hat trotz vieler dunkler Seiten ein zweifaches Verdienst: Sie ist gewesen, während niemand weiß, ob die Zukunft sein wird; sie hat uns, die über sie richten, hervorgebracht. Für sie war Zukunft, was jetzt unsere Gegenwart ist. Aber nichts garantiert, dass unsere Gegenwart mehr enthält als sich selbst und offen ist für eine Zukunft.

Die umfangreiche Arbeit von *Giovanni Turco*, Tradition as *Consuetudo* in the Thought of Thomas Aquinas, ist eine fundierte Analyse des Begriffs der *consuetudo* (custom, Gewohnheit) bei Thomas von Aquin. Das Wort wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, die durch eine „focal analogy“ miteinander verbunden sind, das heißt die auf eine primäre Bedeutung, das „*analogatum princeps*“, bezogen sind (156). Diese verschiedenen Bedeutungen unterscheiden sich hinsichtlich des Subjekts und des Objekts der *consuetudo*. Subjekt kann ein Individuum oder eine Gemeinschaft (ein Volk oder eine Stadt) sein. Objekt ist ein Akt, insofern er in seinem Sosein von der *consuetudo* bestimmt wird. „Each aspect of knowing and acting [...] may be determined by a costum, which gives it a certain perpetuity and continuity, beyond the act in which it shows itself“ (158 f.). Thomas betont die Analogie der *consuetudo* mit dem aristotelischen Begriff der *hexis* (*habitus*). Beide werden durch wiederholte Akte erworben und äußern sich in ihnen; die *consuetudo* ist gleichsam eine erworbene Natur. Es gibt keine wertfreie *consuetudo*; „it is intrinsically – and it cannot be otherwise – ethically qualified“ (163). Der Wert einer *consuetudo* besteht darin, dass sie ihre Grundlage in der Natur hat und in sich vernünftig ist. Sie beruht auf der Klugheit (*prudentia*) und ist folglich dem natürlichen Sittengesetz unterworfen. Keine *consuetudo* kann Schlechtes in Gutes oder Gutes in Schlechtes verwandeln. „[T]he right of costum consists in the costum of the right. The right gives value to it and not the other way around“ (165). Wie das Gesetz, so ist die *consuetudo* auf das *bonum commune* bezogen. Sie ist ein Schutz des Gesetzes und motiviert zu dessen Erfüllung; sie überzeugt die Menschen vom Wert des Gesetzes. Sie stärkt dessen Kraft,

denn es ist schwerer, gegen sie zu handeln als ihr zu folgen. Die Änderung des Gesetzes schwächt das Gesetz, weil es dadurch die Unterstützung durch die *consuetudo* verliert. Wenn das Gesetz mangelhaft ist, dann bindet eine dem Gesetz widersprechende *consuetudo* stärker als das Gesetz. Eine *consuetudo* gewinnt Gesetzeskraft, wenn sie von der zuständigen Autorität toleriert wird.

Tradition gibt ein Geschenk weiter; sie ist Epiphanie der Schönheit und der Liebe (Peter Casarella). Casarella zitiert Papst Franziskus: „Alle offenbaren Wahrheiten entspringen aus derselben göttlichen Quelle und werden mit ein und demselben Glauben geglaubt, doch einige von ihnen sind wichtiger, um unmittelbar das Eigentliche des Evangeliums auszudrücken. In diesem grundlegenden Kern ist das, was leuchtet, die Schönheit der heilbringenden Liebe Gottes, die sich im gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus geoffenbart hat“ (223; Evangelii Gaudium, § 36). Es geht um die neuplatonische *via pulchritudinis*. In Gott ist kein Unterschied zwischen dem Schönen und dem Guten. Der Mensch unterscheidet: Die Schönheit weckt die Liebe zum Guten.

Der Beitrag „Tradition: After and Beyond MacIntyre“ (John Milbank) beginnt mit einer Klärung des Begriffs. Die primäre Bedeutung ist „ein Geschenk weitergeben“, sei es im räumlichen oder im zeitlichen Sinn. Das Christentum ist nicht einfach eine religiöse Tradition unter vielen. „Rather, one might suggest, it is peculiarly dominated by the notion of tradition, which it has itself most decisively promoted“ (245). MacIntyre stellt unter anderem die Frage: „[I]s it possible for a culture to live outside the notion of tradition altogether?“ (249), und er diskutiert sie am Beispiel des modernen westlichen Liberalismus. Für diese politische Theorie kann die Vergangenheit keine normative Gültigkeit haben. MacIntyre hält die Bindung an eine Tradition jedoch für unverzichtbar. Theorien, die das bestreiten, machten sich etwas vor; sie seien gezwungen, eine Pseudotradition zu konstruieren, und sie erzählten Mythen über ihren Ursprung, wie etwa den vom Gesellschaftsvertrag. „They fail to see the primacy of the human search [...] for mutual recognition or mutual honouring, of which our honouring of wealth or fame for fame's sake are but particular [...] modes. This primacy of recognition is a simple consequence of our nature as a symbol-using animal“ (252). Gegenüber diesem Primat des Sozialen als gegenseitiger Anerkennung müssen die Theorien des Liberalismus, die eine Tradition leugnen, das Politische oder Ökonomische als primär ansetzen; das Soziale im Sinn der gegenseitigen Anerkennung kann dagegen nur konstituiert werden durch das Spiel des Gebens und Nehmens im Raum und des Erbens und Überlieferens in der Zeit. Den beschriebenen Primat vorausgesetzt, können die Religionen die Kritik erwidern, sie seien, verglichen mit dem Staat oder dem Markt, gesellschaftliche Fehlformen. Weil die Religionen behaupten, ihr Ursprung sei übernatürlich, sind sie nicht auf Lügen über ihren Ursprung in der Zeit angewiesen. Der Ursprung des Geschenks, das sie tradieren, ist unbedingt. In diesem Punkt wendet Milbank sich gegen MacIntyre, der eine immanente dialektische Entwicklung der Tradition andeutet. Das Christentum, so urteilt er, sei die Religion mit den klarsten Einsichten über den Primat der Tradition, und es könne sich deshalb ehrlich und kritisch der Frage nach seinem Ursprung stellen. F. RICKEN SJ

SAINT ANSELM OF CANTERBURY AND HIS LEGACY. Edited by Giles E. M. Gasper and Ian Logan (Durham Medieval and Renaissance Monographs and Essays; volume 2). Durham/Toronto: PIMS 2012. 461 S., ISBN 978-0-88844-861-3.

Dieser Sammelband dokumentiert eine Tagung, die im Jahr 2009, als der Todestag Anselms zum 900. Mal wiederkehrte, in Canterbury durchgeführt wurde, dem Ort seines späten Wirkens. Das Spezifikum des Buches ist im Titel ausgesprochen: Anselm soll in den Bezügen, in denen er gelebt hat, in den Personen, die er geprägt hat, zur Sprache kommen; sein Werk soll im Kontext betrachtet, sein Erbe gepflegt werden. Bereits Anselm selbst schwebte so etwas vor, wie die Herausgeber in ihrer Einleitung zu Recht betonen. Die Zusammenstellung des eigenen Briefwechsels, die für die Veröffentlichung bestimmte Komposition der *Orationes sive Meditationes*, die genauen Regieanweisungen zur Publikation seiner philosophisch-theologischen Werke geben Zeugnis davon. Einundzwanzig Beiträge sind in dem besprochenen Band in fünf Teile gegliedert. In meiner Besprechung greife ich einige Texte heraus, die ich ausführlicher vorstellen möchte.

Teil 1 hat unter der Überschrift „Anselm and His Communities“ einen historischen und philologischen Fokus. *Susanne Schenk* zeigt an einem markanten Beispiel die Wechselwirkungen auf, die bereits zu Anselms Lebzeiten zwischen ihm und seinen Leserinnen und Lesern entstanden. Matilda von Schottland, die im Jahr 1100 vom Erzbischof von Canterbury mit dem englischen König vermählt und gekrönt wurde, ahmt in ihren Briefen, die sie an Anselm richtet, die Rolle und die Sprache von Maria Magdalena nach, so wie sie von diesem selbst in der *Oratio XVI* modelliert worden waren. Es ist Matildas poetisch-theologischer Beitrag dazu, Anselm zur Rückkehr aus seinem zweiten Exil zu bewegen. Anselm hört auf die vertraute und doch neu intonierte Stimme – und nimmt Matildas Briefe schließlich im Rahmen der Sammlung seines Briefwechsels in das unter seinem eigenen Namen zu überliefernde Textcorpus auf (vgl. 33–39). – Im Beitrag von *Sally N. Vaughn* geht es ebenfalls um Wechselwirkungen: Das französische Kloster Bec mit seiner Schule war Kaderschmiede vieler Mönche und Laien, die zur Stützung und Reform der englischen Kirche ausgesandt wurden und zugleich die Verbindung nach Bec nicht abreißen ließen. Bestes Beispiel dafür ist die wiederum in Briefen dokumentierte gegenseitige Unterordnung zwischen Anselm und Lanfrank, der als Abt von Bec und dann als Erzbischof von Canterbury jeweils Anselms Vorgänger war – ein Beispiel freilich für ein Band, das alle in Bec Ausgebildeten ein Leben lang miteinander verband (vgl. 75–78). In einem Appendix listet Vaughn die Namen derer auf, die nachweislich aus Bec nach England gesandt wurden und dort als Bischöfe, Äbte und Prioren wirkten (vgl. 89–91).

In Teil 2 werden Perspektiven des 12. Jhdts. auf Anselm eingenommen. *Jay Diehl* untersucht die sprachphilosophischen Ansätze von Anselm und Aelred von Rievaulx. Er möchte zeigen, dass bisherige Deutungen zu einseitig waren, wenn sie Anselms Konzeption von Sprache entweder ganz auf ihre spirituellen Absichten (so bei Colish, Evans, Southern, Courtenay) oder aber ganz auf logische Analyse festlegen wollten (bei Henry, Galonnier, King, Boschung). Denn aus dieser Aufspaltung sei gefolgt, Anselms längerfristige Wirkung entweder nur im monastischen oder nur im scholastischen Bereich zu entdecken. Diehls Anliegen ist zu begrüßen, seine Durchführung erweist sich jedoch als unzureichend. Bei Anselm entgeht ihm die Vorordnung der Proposition vor dem singulären Term sowie der eigentliche Clou des Einsatzes des Begriffs der „*rectitudo*“ für das Verständnis von Wahrheit (vgl. 97–102). Auch das Ergebnis der Auswertung, inwieweit Anselm auf Aelred gewirkt habe, bleibt hinter den Erwartungen zurück, denn Diehl setzt die eingangs monierte Aufspaltung selbst fort, indem er Aelred ganz auf die spirituelle, anti-dialektische Seite schlägt (vgl. 109–113). – *Mark Clavier* erhellt die Zusammenhänge von Rhetorik und *lectio divina*, ein ciceronisch-augustinisches Erbe, das sowohl Anselm als auch Richard von St. Viktor antreten. Dabei betont er den logischen wie spirituellen Raum, in dem sich die Mönche des 11. und 12. Jhdts. bewegten: „Within a world understood as participating in God, growth in knowledge is also a growth in being, both cultivated by the grace of the Holy Spirit. Reading is also a social activity, uniting author, reader, and God in a unitive act“ (138). Anselms Kombination von *Monologion* und *Proslogion* sowie Richards *De trinitate* erwiesen sich, so sehr beide eine streng rationale Methode mit zwingenden Argumenten einsetzen, zugleich als *ruminatio* von Augustins *De trinitate*; ihr Ziel ist nicht Wissen in einem abstrakten Sinne, sondern die *fruitio* Gottes.

Der Rezeption Anselms unter den veränderten Bedingungen von Studium und Theoriedesign im 13. und 14. Jhd. widmet sich Teil 3 des Sammelbandes. Hervorzuheben ist der Artikel von *Bernd Goehring* über Wahrheit als „*rectitudo*“ bei Anselm und Heinrich von Gent. Denn hier gelingt sowohl eine präzise Interpretation Anselms (vgl. 175–188) als auch ein exakter Ausweis, wie dessen Argumente vom Rezipienten aufgegriffen, eingeordnet und weiterbestimmt werden (vgl. 188–202); auf diese Weise wird auch die bleibende systematische Relevanz der mittelalterlichen Diskussion deutlicher. Drei entscheidende Punkte arbeitet Goehring bei Heinrich heraus (ausgehend von Artikel 34 der *Summa Quaestionum ordinariam* in Kombination mit Artikel 1): Erstens ist das die stärkere Verbindung von normativer und ontologischer Ordnung. Heinrich übernimmt Anselms zentralen Begriff der „*rectitudo*“, der darin besteht, „*facere hoc quod debet facere*“. Wahrheit ist eine Forderung und kommt zustande

durch Erfüllung dieser Forderung. Die ontologische Frage nach dem Status der Einzeldinge hatte Anselm (in den Kap. 7 und 10 seines Wahrheitsdialogs) nur gestreift. Nach Heinrich entspricht nun dem anselmianischen „*facere hoc quod debet facere*“ ein „*facere*“ oder auch „*esse*“ „*quod natura sua requirit*“. Die Existenz der Dinge wird von Heinrich analog zu einem normativen Bezeichnungsvorgang beschrieben: Die Dinge treten auf als Zeichen ihres Wesens. Zweitens stimmt Heinrich mit Anselm überein, dass eine solche Konzeption von Wahrheit das Problem der Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit aufwirft, von teilweiser Erfüllung und perfekter Erfüllung der Forderung. Der Gottesbegriff ist dabei zunächst der formale Grenzbegriff einer höchsten, allumfassenden Wahrheit: Wenn Wahrheit darin besteht, zu tun oder zu sein, was die eigene Natur erfordert, dann ist Gott als die Instanz bestimmt, die dieser Definition im höchsten Maße entspricht (vgl. 195). Heinrichs Zutat besteht hier in dem (platonischen) Vorschlag, die Vermittlung über den Begriff des Exemplars zu leisten: Die endlichen Repräsentationen im menschlichen Geist sind normativ darauf ausgerichtet, dem repräsentierten Gegenstand zu entsprechen, welcher wiederum normativ darauf ausgerichtet ist, seinem idealen Wesen in der höchsten Wahrheit zu entsprechen. Daraus ergibt sich der dritte Punkt, nämlich die Zusammenführung von Anselms Wahrheitsdefinition – „*veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*“ – mit der durch Thomas von Aquin populär gemachten der „*adaequatio rei et intellectus*“: „*adaequatio*“ ist selbst ein Anspruch, der erfüllt werden soll, ein normativer Begriff.

Einen Überblick über die Interpretation und Gewichtung der verschiedenen trinitätstheologischen Argumente Anselms gibt *John T. Slotemaker*. Er unterscheidet den relationalen Ansatz in der *Epistola de incarnatione Verbi* von dem am Gedanken der Hervorgänge orientierten Ansatz des *Monologion*. Während Thomas von Aquin und die dominikanische Tradition dem ersten Ansatz gefolgt seien, hätten sich Johannes Duns Scotus und die franziskanische Tradition auf den zweiten berufen. Für Anselm selbst habe es sich eigentlich um komplementäre Blickwinkel gehandelt, wie sein spätes *De processione Spiritus Sancti* belege. Genau mit der Interpretation dieses Werkes jedoch hätten sich die beiden großen Traditionen des 13. und 14. Jhdts. schwergetan, weil sie sich zu sehr auf eine der beiden Varianten festgelegt hätten.

In Teil 4 zeigen *Margaret Healy-Varley* und *Evelien Hauwaerts* die Präsenz anselmianischer Texte und Motive im Mittelenglischen auf. Verschiedene Vorgänge überschneiden sich: ein Auswählen aus Anselms Werk, seine Verbreitung, Popularisierung, Elementarisierung, aber auch das Prägen von Denken, Fühlen und Sprechen späterer Generationen.

Teil 5, der mit acht Beiträgen mehr als ein Drittel des Umfangs des Bandes ausmacht, beleuchtet Anselm-Lektüren aus dem 20. Jhd. und gibt Hinweise auf Möglichkeiten zukünftiger Rezeption. Einen interessanten Beitrag bietet *Ian Logan*, der die Frage stellt, ob Karl Rahner ein „anonymer Anselmianer“ gewesen sei. Er vertritt drei Thesen (vgl. 279): Rahners Gott-Denken bewege sich auf anselmianischen Pfaden; Rahner verzichte allerdings auf Anselms Hilfe; und er habe nicht bemerkt, dass ihm in seiner Konstruktion deshalb etwas fehle. Im Zentrum der Diskussion steht das ontologische Argument aus dem *Proslogion*, von dem Rahner sein eigenes Argument des notwendigen unthematischen Vorgriffs auf Gott abzugrenzen sucht. Logan sichtet Rahners Texte, die explizit auf das *Proslogion* Bezug nehmen: zwei Stellen aus „Geist in Welt“, eine Stelle aus „Hörer des Wortes“ (wobei der Text der 2. Auflage von dem der 1. Auflage differiert) sowie jeweils eine Stelle aus den frühen Skizzen „Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal“ und „Die Wahrheit bei Thomas von Aquin“ (vgl. 286–292). Rahners Äußerungen weisen keine Spuren einer detaillierten Auseinandersetzung mit Anselm selbst auf. Die Abgrenzung erfolgt pauschal, was Logan letztlich biographisch und kirchenpolitisch begründet sieht: aus Angst des im Neothomismus geschulten Jesuiten, in den Verdacht des von Rom verurteilten Ontologismus zu geraten (ein Aspekt, der in der 2. Auflage von „Hörer des Wortes“ entsprechend in den Hintergrund trete). Allerdings gehe Rahner durch dieses Manöver Entscheidendes verloren (vgl. 294–296): Zum einen habe er mit dem „absoluten Geheimnis“ eher eine Chiffre als einen Begriff von Gott, und ihm fehle ein Vermittlungsgedanke, der es erlaube, die transzendente Miterfahrung jenes Geheimnisses in einem kategorialen Bekenntnisakt tatsächlich als Gott anzuspren-

chen. Etwas grob gesagt besteht der Vorwurf also darin, dass Rahner aus Angst vor dem Ontologismus die Flucht in den Mystizismus antritt. Anselm hingegen biete mit seinem „*id quo maius cogitari nequit*“ einen strengen Gottesbegriff und bereits im *Monologion* mit der Analyse des menschlichen Geistes als Bild des absoluten Geistes den nötigen Vermittlungsgedanken. Der Beitrag schließt mit einem hilfreichen zweifachen Appendix (vgl. 296–298): einer materialen Zusammenstellung der Anselm-Referenzen in Rahners Werk sowie einer Liste mit den genauen Fundstellen in der Ausgabe der „Sämtlichen Werke“. – Mir scheint, dass Logan Fragen angesprochen hat, die großes systematisches Gewicht haben und einer ausführlichen Diskussion bedürfen. Er hat in seinem „Reading Anselm’s *Proslogion*“ (2009) selbst einige Hinweise gegeben. An dieser Stelle sei jedoch ein Zug angedeutet, mit dem auf die Einwände gegen Rahner reagiert und dessen – wenn auch nach wie vor „anonymes“ – Verhältnis zu Anselm vertieft werden könnte. Ich habe nämlich nicht den Eindruck, dass der Vermittlungsgedanke bei Rahner völlig fehlt. Die Selbstmitteilung des sich verschweigenden absoluten Geheimnisses erfolgt laut Rahner nicht irgendwie, sondern seitens des Menschen in der Annahme des eigenen Menschseins in seiner Endlichkeit und seinem Immer-schon-hinaus-Sein über die Endlichkeit. Allzu weit weg von Anselms Bild-Gedanken ist das womöglich nicht. Eine zunächst noch offene Frage bleibt freilich – an Rahner wie an Anselm –, inwieweit dieses Motiv aus einer philosophischen Argumentation „*sola ratione*“ gewonnen ist oder es doch eine faktisch ergangene Offenbarung zu seiner Voraussetzung hat.

Es folgen weitere Beiträge, die sich einzelnen Autoren des 20. Jhdts. widmen: *Bernad Goebel* entlarvt den Mythologie-Vorwurf, den Hans Blumenberg gegenüber Anselm erhebt, seinerseits als erdichteten Mythos; *Emery de Gaál* unterstreicht die Bedeutung Anselms für die theologische Ästhetik Hans Urs von Balthasars; dem anglikanischen Theologen Michael Ramsey, Nachfolger Anselms als Erzbischof von Canterbury von 1961 bis 1974, widmet sich *Giles E. M. Gasper*; und *Eileen C. Sweeney* bringt Anselms Freiheitslehre in einen Dialog mit der französischen Phänomenologie der Gabe. – Den Beitrag von *Marilyn McCord Adams* schließlich kann man eine Art Selbstanwendung nennen: Hier wird keine Anselm-Rezeption eines anderen Autors untersucht, sondern Adams zeigt unter dem Titel „St Anselm on the Goodness of God“, wie eine aktuellen Standards genügende Anselm-Lektüre aussehen kann. Sie bietet dabei nicht weniger als eine Gesamtschau seines Werkes, ausgehend von *Monologion* und *Proslogion* über *Cur Deus homo* bis zum Epistolarium und den *Orationes sive Meditationes*. Genau darin besteht ja die Errungenschaft der letzten Jahre: Anselms Werk wird nicht mehr aufgespalten in die drei voneinander getrennten Themenbereiche Philosophie, Theologie und Spiritualität mit den ihnen jeweils fest zugeordneten Textgrundlagen, sondern alle seine Texte können prinzipiell für alle Fragen an Anselm relevant sein (selbstverständlich ohne die Eigengesetzlichkeit der Texte einzuebnen). Ähnlich ist auch Eileen Sweeney in ihrer bemerkenswerten Monographie „Anselm of Canterbury and the Desire for the Word“ (2012) vorgegangen. Vor diesem Hintergrund dürften beziehungsweise sollten beim weiteren Umgang mit Anselm Berührungspunkte zwischen Angehörigen der theologischen und der philosophischen Fachbereiche der Vergangenheit angehören – ebenso Kolportagen aus zweiter Hand, wie sie im 20. Jhd. beispielsweise noch bei Rahner und Blumenberg vorkommen konnten.

Der hier besprochene Sammelband verbindet viele verschiedene Zugänge miteinander: historische, sprachwissenschaftliche, philosophische, theologische. Darin besteht seine Stärke; darin offenbart er aber auch seine Schwäche. Man wird nicht den Anspruch erheben können, dass jeder Beitrag des Bandes bei jeder Leserin auf das gleiche Interesse stößt. Auch meine Besprechung spiegelt ja eine selektive Lektüre wider, nach selbst gesetzten Schwerpunkten. Ferner dürfte die Frage angebracht sein, wie selektiv ihrerseits die Zusammenstellung der Beitragsthemen ist (zum Beispiel vermisse ich Karl Barth als einen wichtigen Anselm-Rezipienten des 20. Jhdts.). Doch trotz dieser Einwände bleibt festzuhalten: Der Band unterstreicht die Wichtigkeit der Rolle, die Anselm gespielt hat, mittels seines Erbes spielte und immer noch spielt. Mit Sicherheit ist die Verwahrung seines Erbes keine bloß konservatorische Arbeit, sondern eine sowohl philologisch-interpretierende wie systematische Aufgabe für die Zukunft.

TH. HANKE

RETHINKING ABELARD. A Collection of Critical Essays. Herausgegeben von *Babette S. Hellemans* (Brill's Studies in Intellectual History; volume 229). Leiden: Brill 2014. 356 S., ISBN 978-90-04-26270-6.

Peter Abaelard (1079–1142) gehört zu den Autoren, die – obwohl sie auch im 20. Jhd. stets Gegenstand intensiver Diskussion waren (man denke etwa an die Frage nach der Authentizität des Briefwechsels mit Heloise) – in den letzten Jahren noch einmal verstärkt das Interesse der Forschung auf sich gezogen haben. Dies zeigt sich an Editionen von Abaelards Werken (zum Beispiel die von Klaus Jacobi und Christian Strub vorgelegte Fassung von Abaelards Glossen über „De interpretatione“ des Aristoteles, 2010), Übersetzungen (zum Beispiel die von Matthias Perkams ins Deutsche übertragene „Theologia Scholarium“, 2010), und Monographien (zum Beispiel die von Ingo Klitzsch verfasste Studie über „Die ‚Theologien‘ des Petrus Abaelardus“, 2010). *Babette S. Hellemans* hat nun, beruhend auf Vorträgen, die am 13. Juli 2011 auf der International Medieval Conference in Leeds gehalten wurden, einen Band herausgegeben, der sich – wie sein Titel angibt – eine kritische Relecture von Abaelards Werken zum Ziel setzt.

Was ist darunter zu verstehen? Abaelard sei ein Denker, dessen Vielseitigkeit, so Hellemans, sich nicht in der Rezeption gespiegelt habe, die ihm zuteil wurde. Die Beschäftigung mit Abaelard zerfalle oft in fachspezifische Verengungen, was der Bandbreite seines Wirkens nicht gerecht werde: Bisher fehle „eine volle Würdigung der Multidimensionalität“ in Abaelards Œuvre, zu der der vorliegende Band durch die „Überwindung jeder simplizistischen Kategorisierung“ (3; Übersetzungen vom Rez.) einen Beitrag leisten möchte. Verschiedene Betrachtungsweisen auf Abaelards Werk sollen dabei zusammenfügt werden (Hellemans benennt: Literatur, Philosophie, Geschichte, Theologie, Musik, Dichtung sowie Philologie), wodurch sowohl ein „state-of-the-art survey“ (3) der Forschung vorgelegt als auch kritisch-weiterführende Perspektiven aufgezeigt werden sollen. Die 13 Beiträge des Bandes gliedern sich in vier Sektionen: „Abelard in Context“, „Controversy and Exchange“, „Shaping Life“ sowie „Poetics and Poetry“. Am Ende findet sich eine Bibliographie mit einschlägigen Publikationen zu Abaelard.

Auf einige Beiträge sei exemplarisch eingegangen: *Constant J. Mews* zeigt, dass die Begegnung zwischen Abaelard und Heloise nicht nur eine leidenschaftliche, sondern auch eine intellektuelle war, die sich im Kontext der Schuldiskussionen des 12. Jhdts. vollzog und zu diesen Debatten auch – was Mews anhand des Liebesbegriffs untersucht – Originelles beizutragen hatte. Neben den Einflüssen, die Abaelard von seinen Lehrern Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux kritisch aufnahm (vgl. 16–21), betont Mews, dass Heloise, die auf den ersten Blick als eher passive Schülerin ihres geliebten Lehrers erscheint, nicht nur Empfangende, sondern auch Gebende war. Das Verständnis von *caritas*, das der späte Abaelard in der „Theologia Scholarium“ entwickelte und das im Mittelalter eine breite Rezeption erfuhr, führt Mews auf Diskussionen zwischen Abaelard und Heloise zurück, die zwar nur unvollständig rekonstruierbar seien, aber in verschiedenen Werken Abaelards deutliche Spuren hinterlassen haben (vgl. 34–36). – *Eileen C. Sweeney* widmet sich Abaelards Verhältnis zum Judentum und zeigt Aspekte der Selbstidentifikation des Repressalien ausgesetzten Denkers mit den unter Verfolgung stehenden Juden auf, aber auch dessen bisweilen harsche und ablehnende Haltung gegenüber dem Judentum. Sweeney arbeitet dabei – was theologisch hoch bedenkenswert ist – die ambivalente, fast dialektische Rolle der Vernunft in Abaelards Positionierung heraus: Abaelard vermeide den Rekurs auf anti-judaistische Stereotype und versuche stattdessen, sich mit dem Judentum durch rein vernünftige Argumentationen auseinanderzusetzen. Dieser Rationalitätsfortschritt bringe jedoch auch eine Ablösung vom Zeugnis der Offenbarung und damit als theologische Kehrseite „die Aushöhlung jeder besonderen Beziehung zwischen Judentum und Christentum“ mit sich; das Judentum werde so „nur eine weitere Alternative, die durch die Vernunft untersucht werden müsse“ (57 f.), und stehe der religiösen Verwandtschaft mit dem Christentum nach auf einer Stufe mit anderen Religionen. Ist die heilsgeschichtlich normative Verbindung zwischen Judentum und Christentum aber gekappt und das Verhältnis der beiden auf eine (vermeintlich) rein vernunftbasierte Grundlage gestellt, wird dieses Verhältnis anfällig für einen instrumentellen Missbrauch der Vernunft, die sich auch gegen das Judentum wenden kann, was sich

ebenfalls in Abaelards Werk findet: In der „Theologia Christiana“ betont Abaelard die Bedeutung der paganen Philosophie und die Reichweite ihrer Gotteserkenntnis. Dabei erscheint ihm das natürliche Licht der Heiden umso heller zu leuchten, je dunkler er das Judentum zeichnet – und zwar im Namen einer Vernunft, deren destruktivem Potenzial keine Grenzen mehr durch die heilsgeschichtlich verbürgte, besondere Verbindung zwischen Christentum und Judentum gesetzt sind. Sweeneys Analysen treffen sich dabei mit Überlegungen von Amos Funkenstein und weisen eine Relevanz weit über Diskussionen um Abaelards Werk hinaus auf. – *Michael T. Clanchy* beschäftigt sich mit der Frage, ob Abaelard als Verfasser eines Sentenzenbuches gelten könne. Unter Sentenzen wird dabei eine thematisch gegliederte Sammlung von Ansichten, Zitaten oder Werkauszüge eines Lehrers verstanden (vgl. 106). Das Problem ist verwickelt: Bernhard von Clairvaux behauptet im Umfeld der Synode von Sens, dass die von ihm als häretisch kritisierten Ansichten Abaelards sich in dessen „Theologia“, seiner „Ethica“ und in einem „liber sententiarum magistri Petri“ befinden. Abaelard gibt die Verfasserschaft der ersten beiden Werke zu, bestreitet aber vehement, Autor eines Sentenzenbuches zu sein. Clanchy versucht, die spannungsvollen Angaben von Abaelard und seinen Gegnern durch einen Verweis auf den mittelalterlichen Lehrbetrieb zu erklären. Er hält es für möglich, dass Schüler Abaelards Sentenzen unter dem Namen ihres Lehrers angefertigt haben, die dessen Lehre auch weitgehend authentisch wiedergeben, ohne dass Abaelard im engeren Sinne der Verfasser dieser Sentenzen sei oder sie jemals gesehen haben müsse (vgl. 117 f.). Damit verleiht Clanchy der Edition von Abaelard zugeschriebenen Sentenzen, die Constant Mews und David Luscombe 2006 vorgelegt haben, zusätzliche Plausibilität.

Mit Blick auf die Autoren, die im Band versammelt sind, fällt auf, dass dieser – als Niederschlag der Konferenz in Leeds – sowohl verdiente Experten und Großmeister der Abaelard-Forschung als auch weitgehend unbekanntere, jüngere, dabei jedoch qualitativ hochwertig arbeitende Forscher in sich vereinigt, sodass er gleichermaßen solide und originell erscheint. Damit erfüllt er bereits voll und ganz die Kriterien, die ein gutes (und das heißt in diesem Zusammenhang der weiteren Forschung dienliches) Werk ausmachen. Dazu hätte es des zur Mode gewordenen Pathos der ‚Interdisziplinarität‘ (die in der Einleitung beschworen wird) und der ‚Kritik‘ (die der Titel insinuiert) gar nicht bedurft. Denn fragwürdig ist erstens, ob es um interdisziplinäre und kritische Annäherungen an das Werk Abaelards in der Vergangenheit tatsächlich so schlecht stand, wie Hellemans dies skizziert. Der von ihr selbst erwähnte, von René Louis, Jean Jolivet und Jean Châtillon herausgegebene Band „Pierre Abélard – Pierre le Vénéralable“ (1975), der die philosophischen, literarischen und künstlerischen Strömungen des 12. Jhdts. beleuchtet, aber auch die von Rudolf Thomas herausgegebene Sammlung über „Person, Werk und Wirkung“ (1980) oder der von Ursula Niggli vorgelegte Band über „Leben, Werk und Wirkung“ Abaelards (2003) legen anderes nahe. Selbst wenn Hellemans mit ihrer Diagnose eines fast völlig fehlenden interdisziplinären Zugangs zu Abaelard Recht hätte, müsste man aber zweitens auch sagen, dass der von ihr vorgelegte Band nicht kritischer ist als vorhergehende Forschungen und ebenfalls nicht aus bereits bekannten Formen interdisziplinärer Projekte ausbricht. Dies ist kein Manko, sondern der Sache selbst geschuldet: Anders als das kreativ und – wenn man so sagen möchte – ‚interdisziplinär‘ arbeitende Genie Abaelard, ist der Rezipient, um kompetent urteilen zu können, auf eine bestimmte, nämlich seine eigene Fachrichtung spezialisiert. Eine solide Form interdisziplinären Arbeitens entsteht, wenn verschiedene Expertisen zusammengetragen werden. Dies fand bereits in der Vergangenheit der Abaelard-Forschung statt, und dies ist auch im vorliegenden Band der Fall, weshalb er hohe Anerkennung verdient und sicherlich Inspiration zu weiterem Nachdenken über Abaelard bietet, der „gewiss“, worin Hellemans zustimmen ist, „einer der am vielseitigsten begabten“ (1) Denker des Mittelalters war. M. SEEWALD

PATTISON, GEORGE, *Eternal God / Saving Time*. Oxford: Oxford University Press 2015. X/355 S., ISBN 978-0-19-872416-2.

Bei dem Buch handelt es sich um eine historisch weit ausgreifende Untersuchung des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit. Obwohl der Autor seine Methode als „ökumenisch“ bezeichnet (5) und im ersten Kap. auf die Diskussionen der analytischen

Philosophie über die Zeitenthobenheit (*timelessness*) Gottes Bezug nimmt, befasst sich das Gros der Studie mit Denkern der kontinentalen Tradition. Aus theologischer Sicht weist Pattison (= P.) darauf hin, dass jede noch so raffinierte Analyse des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit dem Umstand Rechnung zu tragen hat, dass das Attribut der Zeitlichkeit auf Gott angewandt nicht einfach dasselbe bedeutet wie im Bereich der endlichen Wirklichkeit. Den Konzeptionen sowohl eines ewigen als auch eines irgendwie zeitlich vorgestellten Gottes gemeinsam sei die Kennzeichnung der göttlichen Zeit oder Ewigkeit als nicht messbar.

Der Autor besticht durchgängig mit seiner Gelehrsamkeit. Wenn etwa Hegel im Mittelpunkt des zweiten Kap.s steht, so geht es zugleich um B. Spinoza, J. Böhme, F. Bradley, J. McTaggart und M. Proust. Gezeigt werden soll, dass sich die Frage nach der Ewigkeit Gottes in der Neuzeit nicht vom historischen Bewusstsein des Menschen trennen lässt. Das philosophische System Hegels begreift das Absolute selbst als etwas Geschichtliches. „In und durch ihre zeitlichen Veränderungen“ werde die eine göttliche Substanz „fähig, sich selbst als ein lebendiges Ganzes zu erfassen – und das geschieht gerade durch die Tätigkeit des menschlichen Selbstbewusstseins“ (66). – Das dritte Kap. handelt von Schelling und Nietzsche. Gemäß Schellings Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“, und noch deutlicher gemäß den Fragmenten über „Die Weltalter“, erscheint der ewige Gott als wirklich in der Zeit. Die Neuheit gegenüber Hegel liegt für P. in dem Willen oder der Sehnsucht, womit das menschliche Subjekt nach dem Ewigen verlangt. Darin besteht zugleich die Nähe zu der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die laut Nietzsche das Leben des höheren Menschen bestimmt. Das Entscheidende „ist nicht das Erlangen von Wissen *sub specie aeternitatis*, sondern die Ewigkeit zu leben, zu wollen und zu wählen durch die Weise, wie ich mein Leben in der Zeit wähle“ (97).

Während die deutschen Idealisten oder Nietzsche versuchten, die Einheit von Zeit und Ewigkeit zu bewahren, wurden beide vielfach als unvereinbar angesehen. Das gilt, wie P. im vierten Kap. darlegt, nicht nur für Schopenhauers Lehre vom Willen als dem ewigen Urprinzip, sondern auch für die Theologie Karl Barths. Im „Römerbrief“ spricht Barth von Jesus Christus als dem Punkt, an dem die Schnittlinie zwischen Zeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, sichtbar werde. Der „Kirchlichen Dogmatik“ zufolge erfordert der Heilswille Gottes, seine Ewigkeit nicht als Zeitlosigkeit, sondern als unendliche Dauer (*sempiternitas*) zu denken. Barth stand – genau wie der frühe Heidegger, von dem ebenfalls die Rede ist – unter dem Einfluss Kierkegaards. Für den letzteren „gibt es keine Vermittlung von Zeit und Ewigkeit außer der Bewegung des Glaubens, der sich gerade auf den Unterschied beider richtet“ (129). Heidegger schließlich trenne die Zeit so sehr von der Ewigkeit, dass er das Sein selbst in der Zeitlichkeit gründen lässt. – Das fünfte Kap. schildert eine Art Gegenbewegung zu Heidegger bei Vladimir Jankélévitch und Jean-Louis Chrétien. Beide beschäftigen sich mit Erfahrungen von Zeitlichkeit, welche die Zeit selbst transzendieren. Die eingebrachten Stichwörter lauten: Unwiderrufbarkeit, Bedauern und Dankbarkeit, Nostalgie; das Unvordenkliche, Unvergessliche und Unerhoffte. Daran knüpfen sich Überlegungen zur „Messianischen Zeit“ (164) in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“. Das sechste Kap. folgt weiter der Spur des Utopischen, von E. Blochs marxistischer Philosophie der Hoffnung und P. Tillichs religiösem Sozialismus über N. Berdjajews philosophische Eschatologie und J. Moltmanns Theologie der Verheißung zu J. Derridas Begriff des Messianischen.

Im Verlauf des Buches tritt die metaphysische Frage nach dem Verhältnis Gottes zur weltlichen Zeit immer weiter zurück zu Gunsten der soteriologischen Dimension der vom Menschen gelebten Zeit. Die drei letzten Kap. der Abhandlung sind M. Theunissen, S. Kierkegaard und F. Rosenzweig gewidmet und haben jedes für sich beinahe monographischen Charakter. Theunissens jahrzehntelange Beschäftigung mit dem Phänomen der Zeit gipfelt in seiner monumentalen Studie über die Dichtung Pindars. Darin beschreibt er die Wende von einem Denken unter der Herrschaft der Zeit (*chronos*) zu der Hoffnung auf Erfüllung in einer lebendigen Zeit (*aiōn* oder *kairos*). Der poetische Gesang „bewirkt selbst die Verwandlung der negativen Zeit, des Vergänglichen, in rettende Zeit“ (240). – Die Hoffnung bleibt für Theunissen auf ein Leben in der Zeit gerichtet. Das ändert sich bei Kierkegaard. In dem, was er „Augenblick“ nennt, berührt sich die Zeit mit der Ewigkeit. Der Mensch bildet für Kierkegaard eine Synthese von Endlichem und

Unendlichem, sodass „der Verlust einer echten Beziehung zum Ewigen die Auflösung oder den Zerfall unseres eigenen Selbst bewirkt“ (258). Nicht bloß im Verhältnis zu sich selbst, sondern auch in der Liebe zu anderen richtet sich der Einzelne auf das Ewige aus. Die Unveränderlichkeit Gottes deutet Kierkegaard als die beständige Gegenwart des Ewigen, „der uns – in der Zeit – zu Möglichkeiten der Hoffnung und Liebe erweckt“ (282). – Bei Rosenzweig ist das erhoffte Heil nichts Individuelles, sondern das Leben einer Gemeinschaft, ursprünglich des jüdischen Volkes. Für dessen Verständnis seines Gottes spielt der Charakter der Anrede (*vocativity*) die entscheidende Rolle. In seinem „Stern der Erlösung“ grenzt sich Rosenzweig von den philosophischen Systemen des deutschen Idealismus ab, die Gott, Welt und Mensch durch reines Denken zu fassen suchen und dabei die Bedeutung des gesprochenen Wortes und infolgedessen der Zeit übersehen. Durch sein Wort erschafft Gott die Welt und offenbart dem Menschen seine Liebe. Die erlöste Menschheit antwortet mit Lobgesang und durch tätige Sorge für den Nächsten. Im dritten Teil seines wenig rezipierten Hauptwerks, auf den P. besonderes Augenmerk richtet, beschreibt Rosenzweig die Verschmelzung von Zeit und Ewigkeit im Gottesdienst und im Festkreis des liturgischen Jahres. Das Gebet sei „eine Weise der Verewigung dessen, wofür gebetet wird, indem es (oder er oder sie) auf Zukunft hin dem Willen Gottes übereignet wird“ (314). Abschließend zieht P. einen Vergleich zu Heideggers Vorlesungen über die Hymnen Hölderlins. Beide Denker verweisen auf eine in der Dichtung gegründete Volksgemeinschaft und deren Festzeiten; doch für Rosenzweig umfasst die Hoffnung auf Erlösung die ‚ewige‘ Gemeinschaft nicht nur der Lebenden, sondern auch der Toten.

P. nimmt seinen Leser mit auf eine faszinierende Reise durch die Geistesgeschichte der letzten zweihundertfünfzig Jahre. In manchen Abschnitten ist man von der Fülle der Informationen beinahe erschlagen. Der rote Faden des Buches tritt erst ab etwa der Mitte deutlicher hervor. Es geht, wie der Titel andeutet, um die Erfahrung des ewigen Gottes in einer als rettend erlebten Zeit (*saving time*). Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit, stehen nicht einfach zueinander in Gegensatz, sondern sind so aufeinander bezogen, dass sich Gott in der Zeit vernehmen lässt und als ewig erweist. Am Ende wird ein Verständnis von Zeit und Ewigkeit erreicht, das phänomenologisch und existentiell um ein Vielfaches reicher ist als der wissenschaftliche Begriff der Zeit oder der spekulative Gedanke bloßer Zeitenthoheit. Entsprechend weit entfernt sich P. von den Debatten der analytischen Religionsphilosophie, bei denen das Buch seinen Ausgang nahm. Die Stärke des Buches ist jedoch zugleich seine Schwäche, denn der Autor lässt den Leser bei der Einordnung dieses Abstands allein. Was hat die Zeitlichkeit von Rosenzweigs „Neuem Denken“ beispielsweise mit E. Stumps und N. Kretzmans Entwurf einer „Simultaneität“ zwischen Ewigkeit und Zeit (16) zu tun? In der knappen Schlussbemerkung konstatiert P. die wachsende Spannung zwischen einer metaphysischen und einer soteriologischen Auffassung von Zeit und Ewigkeit. Sodann unterstreicht er die Solidarität der Menschheit auch noch in der Hoffnung auf ewiges Heil. Ein solcher soteriologischer Zugang könne zwar niemanden auf irgendwelche metaphysischen Annahmen verpflichten, aber er dränge zumindest vorwärts „auf das Feld offener metaphysischer Fragen“ (331). Ob sich diese Fragen beantworten lassen, und welche Form eine solche Metaphysik gegebenenfalls anzunehmen hätte, verrät P. leider nicht. G. SANS SJ

HERTFELDER-POLSCHIN, OLGA, *Verbanntes Denken – verbannte Sprache* (Ost-West-Express, Kultur und Übersetzung; Band 15). Berlin: Frank & Timme 2013. 233 S., ISBN 978-3-86596-529-5.

Kaum ein anderer russischer Philosoph ist in Europa und auch in Deutschland in breiteren Kreisen zur Kenntnis genommen worden wie Nikolaj Berdjaev (= B.) (1874–1948). Neben seinem philosophischen Temperament dürften dabei auch dynamische Kernbegriffe wie „Freiheit“ oder „Schöpfertum“ dafür ausschlaggebend gewesen sein. Ein weiterer Faktor, der nicht zu gering veranschlagt werden sollte, bildet bei der Rezeption fremdsprachlicher Texte die Qualität der Übersetzung. In besonderer Weise trifft dies naturgemäß auf die Übertragung philosophischer wie auch theologischer Schriften zu.

Genau an dieser Stelle setzt die vorliegende verdienstvolle Studie an, die im Jahr 2013 als Dissertation an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg angenommen wurde. Für den Zeitrahmen von 1922 bis 2012 widmet sich die Verf.in Olga Hertfelder-Polschin (= H-P.) der – so der Untertitel – „Übersetzung und Rezeption des philosophischen Werkes von Nikolaj Berdjaev in Deutschland“.

Neben einer lesbaren, unprätentiösen Sprache zeichnet sich diese Untersuchung durch eine klare Strukturierung in fünf Abschnitte aus. Gleichsam als Hinführung zur gewählten Problematik informiert H-P. zunächst über B.s denkerische Entwicklung und seine Stationen in Deutschland. Die besondere Bedeutung der deutschen Philosophie in B.s Schaffen wird auch insofern einer näheren Betrachtung unterzogen, als bestimmte philosophische Schlüsselbegriffe wie etwa der „Ungrund“ bei Jakob Böhme oder das „Ur-Sein“ bei Edmund Husserl prägende Spuren im Schaffen B.s hinterlassen haben.

B. war, neben Sergej Bulgakow, Pavel Florenskij, Simon L. Frank oder Vladimir Solov'ev einer der bedeutendsten Vertreter der „Russischen Religionsphilosophen“, die sich durch eine eigenwillige Verflechtung philosophischen wie religiösen Denkens auszeichnen. Der gläubige orthodoxe Christ B., der nach seiner Ausweisung aus Russland im Jahr 1922 zunächst in Berlin und später bis zu seinem Tod im französischen Clamart bei Paris gelebt hatte, hat wiederholt darauf hingewiesen, dass er Philosoph, aber kein Theologe sei. Es ist für B.s Werk in besonderer Weise kennzeichnend, dass er die westliche Tradition analytischen und rationalistischen Denkens in der Philosophie wie auch in der Theologie umfassend rezipiert hat. Seine eigene Gedankenwelt verbindet somit in eigentümlicher Weise östliche Mystik mit westlichen Erkenntnissen.

Es gehört zu den besonders bemerkenswerten Erträgen in H-P.s Darstellung, die entscheidende Bedeutung treffend übersetzter Schlüsselbegriffe aufzuzeigen. Zentrale Kategorien des russischen religionsphilosophischen Denkens erschließen grundlegende Zugänge zur orthodoxen Vorstellungswelt. H-P. zeigt unter anderem am Beispiel des Begriffs „Sobornost“ (= Konziliarität, Gemeinschaft, Versammlung) die übersetzerische Herausforderung auf. Sobornost' ist Denkfigur wie auch ein lebensweltliches Konzept zugleich, welches sich der wechselseitigen Beziehung von Gemeinschaft und Individuum widmet. Die Freiheit der Person und die Verantwortung in Liebe werden zusammengedacht.

Als Übersetzungsstrategie kann versucht werden, entsprechende Begrifflichkeiten in der eigenen Sprache zu finden, was im Falle von Sobornost' nur annäherungsweise möglich ist. Um zu verhindern, dass es zu Verlusten in der Übersetzung kommt, gibt es die Möglichkeit, den fremden Begriff einzubürgern. Unabdingbar ist hierbei die Ergänzung durch entsprechende Hintergrundinformationen.

In fünf kurzen Porträts werden B.-Übersetzer vorgestellt und dabei auf deren jeweiliges spezifisches Augenmerk in der Übertragung eingegangen. Auch auf diese Weise illustriert H-P. in kontrastiver Weise die eminente Bedeutung philosophischer Übersetzungsleistung.

In organischer Folgerichtigkeit schließt sich eine Betrachtung der Rezeption B.s in Deutschland an. Es sind hauptsächlich evangelische wie katholische Theologen, die B.s Anregungen aufgegriffen haben und deren Auseinandersetzungen mit B. in kurzen, aber zielsicheren Darstellungen referiert werden.

Der abschließende Teil dieser Arbeit ist auf B.s Werk im Zusammentreffen mit der geschichtlichen Phase der „Perestroika“ in der Sowjetunion gerichtet. Nach Jahrzehnten der ideologisch bedingten Verbannung konnten Schriften der russischen Religionsphilosophen wieder im Land erscheinen. Die Aufhebung des Ost-West-Gegensatzes lag in der Luft und auch im Westen war das Bedürfnis nach authentischen russischen Stimmen groß.

Umso tragischer ist es, dass ein Vierteljahrhundert nach der Implosion des „real existierenden Sozialismus“ im Kreml wieder Machthaber am Werk sind, die unter dem Deckmantel des Patriotismus einem finsternen Obskurantismus frönen. Auch wird nicht davor zurückgeschreckt, russische Religionsphilosophen wie B. zu instrumentalisieren. Panzer, denen Fahnen mit dem Porträt von Jesus Christus aufgepflanzt sind, rollen durch die Ostukraine, um Leninstatuen vor ihrer Zerstörung durch „Faschisten“ zu beschützen. Szenarien, die B. zu seinen Lebzeiten erspart wurden. Andererseits wird deutlich, warum

B. in so eindringlicher Weise vor der geistigen Verwahrlosung durch den Bolschewismus gewarnt hatte.

V. STREBEL

WENDT, GABRIEL VON, *Existenz und Bestimmung*. Das Werden des Menschen im Denken Romano Guardinis (Libri virides; 24). Nordhausen: Traugott Bautz 2016. 98 S., ISBN 978-3-95948-040-6.

Die 2015 vom Päpstlichen Athenäum Regina Apostolorum (Rom) angenommene Lizenziatsarbeit erscheint in einer Reihe, die das Institut für Philosophie in der Fakultät für Humanwissenschaften der Prager Karls-Universität herausgibt.

1. Nach dem Motto (Mt 16,25) beginnt die Schrift mit einer Frage Guardinis (= G.): „Wie weit kann die Grenze des Menschlichen hinausgeschoben werden?“ (Ethik). Eine Antwort, G. hat keine formuliert, will v. Wendt (= W.) aus seiner G.-Lektüre gewinnen (9: Schraffur? 66: schraffiert?): phänomenologisch (nach G.s Existenz-Untersuchungen), hermeneutisch (Thematische Lehrstücke), dialogisch (G. über große Gestalten). Ihren „Kern“ bilden drei Gegensatzpaare (die Kenntnis von G.s Gegensatzlehre setzt W. voraus): Wandel und Selbigkeit, Außen und Innen, Freiheit und Bestimmung. – 2. W.s knapp zusammengefasste Phänomenologie stützt sich auf *Die Lebensalter, Die Grundlegung der Bildungslehre, Die Begegnung, Der Weg zum Mensch-Werden*: Aufbruch und Risiko, Krisen, Immanenz und Konfrontation mit dem Außen bis zum übernatürlichen Element des Glaubens an Gott. – 3. Für die Hermeneutik des Erblickten zieht W. zusätzlich *Welt und Person, Der Mensch (L'uomo) und Freiheit – Gnade – Schicksal* heran, um die drei Gegensatzpaare in ihrer Spannungseinheit vorzustellen. („Der dialogische Teil der Untersuchung anhand der Werke über Denkergestalten gehört in den hier nicht vorliegenden Teil ...“ [38]) – 4. Werden und Gegensatz. „Transzendental vollzieht sich das Werden als Gegensätzlichkeit von Einheit und Mannigfaltigkeit bzw. von Verwandtschaft und Besonderung. Kategorial äußert sich dies im lebendigen Werden als Gegensätzlichkeit von Fülle und Form, Immanenz und Transzendenz und letztlich auch aller anderen kategorialen Gegensatzpaare“ (72). Das geistige Werden begegnet als Maß und Rhythmus, in Intersubjektivität, Freiheit und Teleologie. „Erneut zeigt sich, dass die intersubjektive Dimension, das *auf-das-Du-hin-Sein* die Bestimmung des Menschen offenbart“ (78). – 5. Ergebnis und Ausblick. Ergebnis: Der Mensch bringt Freiheit und Bestimmung überein; in Begegnung mit der Umwelt; er wandelt sich, ohne jemand anderer zu werden; nötig ist die Wandlung, um mehr er selbst zu werden; Egozentrik und Alterozentrik implizieren einander. Im Ausblick nur kommt die Dialogik zur Sprache: gegenüber den Extremen Existentialismus und Determinismus („entscheidend möglich“ „durch die Kirche als geistigen Ort“ [84]).

Nicht zeigen konnte dies Referat Ausmaß und Niveau eines methodologischen Bewusstseins, dessen Wachheit in einer Lizenziatsarbeit überrascht. – Zu einem sprachlichen Vorschlag indes sieht der Rez. sich genötigt (im Blick auf W.s Weiterarbeit am Thema). Ich gehe vom vorletzten Satz aus (90): „Er wandelt sich, bleibt aber er selbst.“ Was soll das „aber“? *Sich wandeln* kann der Mensch einzig *als derselbe*; sonst würde er abgelöst, ersetzt. Das erste „Gegensatz“-Paar steht ganz anders zueinander als die beiden folgenden. So ist (49) von Substanz und Akzidens die Rede; und auch bei Einbezug (72) des wesentlichen Wandels (bei mir: „ich ändere mich“ [anders werdend, statt ein anderer zu werden]) bleibt das Problem. Wäre Selbigkeit wirklich nur Form gegenüber dem Wandel als Fülle? Passender (48), „die gültige Formel?“, scheidet mir: „Wandel und Konstanz“. G.s „Selbigkeit“ ist nicht der Name für einen Pol, sondern für das bipolare Ganze-Eine.

J. SPLETT

HOPPE, THOMAS (HG.), *Verantwortung zu schützen*. Interventionspolitik seit 1990 – eine friedensethische Bilanz. Analysen und Empfehlungen vorgelegt von der *Arbeitsgruppe Gerechter Friede der Deutschen Kommission Justitia et Pax*. Berlin: Verlag Dr. Köster 2014. 312 S., ISBN 978-3-89574-852-3.

Das vorliegende Werk knüpft an eine Studie aus dem Jahr 2004 „Schutz der Menschenrechte – Zivile Einmischung und militärische Intervention“ an (3). Es wird vom *Her-*

ausgeber zusammen mit *Peter Schlotter* eingeleitet mit dem Kapitel „Erfahrungen aus militärischen Interventionen seit 1990“ (7–35); die vorliegende Veröffentlichung behandelt „ausschließlich Interventionen, die mit militärischer Gewaltanwendung verbunden waren, und dabei vor allem ihre längerfristigen Folgen für Staat und Gesellschaft in den Zielländern“ (10). Auf diese Einleitung folgt eine sehr klare und hilfreiche Grundsatzabwägung von *Th. Hoppe* zur Legitimitätsfrage von Interventionen in der Perspektive des Gerechten Friedens: „Die Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft als Grundprinzip einer Ethik der internationalen Beziehungen“ (39–52). Das epochenmachende Konzept der „responsibility to protect“ wurde bereits im Jahr 2005 von der Vollversammlung der UN angenommen; in seiner Tragweite lässt sich dieses Konzept mit der Ächtung kolonialer Herrschaft in den 1950er Jahren vergleichen. Bei schweren Menschenrechtsverletzungen in einem Land ist heute die Nichtintervention begründungsbedürftig. Denn auch die Souveränität eines Staates und sein Recht auf Nichteinmischung sind an seine Verpflichtung und seine Fähigkeit gekoppelt, seine Bürger vor schweren Menschenrechtsverletzungen zu schützen. Der Versuch einer Friedenserzwingung mit militärischen Mitteln ist allerdings nur dann sinnvoll, wenn er tatsächlich Menschenleben rettet. Es steht weder Staaten noch Bürgern frei, sich durch Nichthandeln der Verantwortung zu entziehen (9), denn gerade dadurch können sie mitschuldig an einer Verschlimmerung der Situation werden. Die Schutzverantwortung verpflichtet zur Prävention, gegebenenfalls zur militärischen Intervention und zum Wiederaufbau (13). Zwar kommt militärische Intervention nur als „ultima ratio“ in Frage, aber es gibt Fälle, in denen nur durch die Präsenz externer bewaffneter Kontingente der Gewaltanwendung vor Ort vorgebeugt werden kann. „Präventive Politik soll verhindern, überhaupt in eine Situation zu geraten, in der gewaltfreie politische Handlungsoptionen keinen oder keinen zeitgerecht eintretenden Erfolg mehr erwarten lassen“ (ebd.). Bei dem Konzept der internationalen Schutzverantwortung handelt es sich um einen viel zu weiten Ansatz, als dass man ihn auf den Begriff des „Menschenrechtskrieges“ reduzieren könnte; denn es geht vor allem bereits um Prävention von Gewalt mit allen politischen Mitteln (14). Der gegenwärtige Sicherheitsrat der Vereinten Nationen ist leider häufig durch die Interessen der fünf Vetomächte blockiert. Ein Vorschlag des Generalsekretärs der UN geht deshalb dahin, dass es bei humanitären Notlagen kein Vetorecht geben dürfe (ebd.).

Auf diese beiden Kapitel folgen sach- und länderspezifische Einzelexpertisen zur Theorie und Praxis internationaler Friedenseinsätze (55–99), die übrigens zum Teil in der Arbeitsgruppe selbst umstritten blieben (10), weiter zu Erfahrungen nichtmilitärischer Akteure in internationalen Friedenseinsätzen (103–131) sowie eine Evaluierung deutscher Auslandseinsätze (265–291). Auch in der Friedensforschung beginnt sich die Einsicht durchzusetzen, dass in den Konflikten oft eine Reihe von lokalen, regionalen und internationalen Akteuren involviert ist, die nicht Gewalt, sondern den Frieden als die für sie größte Bedrohung ansieht (62). Durchaus nicht alle Einsätze hatten den gewünschten Erfolg. Es scheint auch bei militärischen Einsätzen bisher noch kein ausreichendes Konzept zum Schutz der Zivilbevölkerung zu geben (79). Keine Armee ist dazu ausgebildet, Zivilisten zu schützen (80). Zu häufigen Fehlern gehören die mangelnde Kenntnis der lokalen Situation und immer wieder die zumindest am Beginn ungenügende Ausstattung bei den Einsätzen. Manche Einsätze führten insbesondere durch die Weise des Auftretens gegenüber der Zivilbevölkerung mehr zu zusätzlichem Hass und Gewalt als zur Eindämmung von Terrorismus und seinem Nährboden (272). Als sehr problematisch und oft langfristig gesehen kontraproduktiv erweist sich der Einsatz von bewaffneten Drohnen, die immer wieder zivile Opfer treffen (214). Erstaunlich ist das Faktum, dass 2006 in Bezug unter anderem auf den Afghanistan-Einsatz „Operation Enduring Freedom“ ein Antrag der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen auf Evaluierung vom Bundestag mit großer Mehrheit abgelehnt wurde (273). Der Autor dieser Bilanzierung diagnostiziert, auch auf Grund der späteren Ergebnisse des Untersuchungsausschusses im Fall Muhrad Kurnaz / Kommando Spezialkräfte wohl mit Recht: „Glaubwürdige Hinweise, dass bei dieser Operation geradezu systematisch der Schutz der Zivilbevölkerung missachtet wurde, wurden von der Parlamentsmehrheit aus falsch verstandener Bündnisloyalität missachtet“ (ebd.). Andererseits konnte zum Beispiel in Makedonien durch Intervention tatsächlich ein Bürgerkrieg verhindert werden (269). Immerhin scheint etwa die

Hälfte der humanitär begründeten Interventionen seit 1947 zu einer Verringerung des Gewaltniveaus geführt zu haben (19). Eine der Hauptempfehlungen des Werkes besteht in dem Hinweis auf die Notwendigkeit, Einsätze nicht erst nachträglich, wenn sie sich als ungenügend erwiesen haben, aufzustocken, sondern sie von vornherein so auszustatten, dass sie erfolgreich sein können. Dabei ist „kein Feind zu vernichten und kein Krieg zu gewinnen, sondern – wie es in den meisten UN-Resolutionen heißt – ein *secure environment* herzustellen und aufrecht zu erhalten“. (63) Für diese Aufrechterhaltung kann man dann oft mit einem weniger massiven Einsatz auskommen. Noch besser ist es, wenn es mit politischen Mitteln rechtzeitig gelingt, Gewaltausbrüchen zuvorzukommen.

In einer Ethik der internationalen Beziehungen geht es weithin um die Frage, wie man handeln soll, wenn das Ergebnis der eigenen Handlungen keineswegs nur von einem selbst abhängt, sondern von vielen anderen Handelnden mitbeeinflusst wird und deshalb sehr häufig nicht sicher voraussehbar ist. Gerade dann ist es unbedingt notwendig, die tatsächlichen Handlungsergebnisse möglichst zeitnah zu evaluieren, um gegebenenfalls für das eigene Handeln Kursänderungen vorzunehmen. Es handelt sich um eine notwendige und vor allem für Politiker, die über Interventionen mitentscheiden, sehr zu empfehlende und beherzigenswerte Studie. Ein mehr editorisches Problem der Arbeit besteht in den überhand nehmenden Abkürzungen (an Zahl 176), so dass etwa für ein Konzept „Disarmament, Demobilisation, Reintegration“ als Kürzel „DDR“ steht. P. KNAUER SJ

CHRISTLICHE FRIEDENSETHIK VOR DEN HERAUSFORDERUNGEN DES 21. JAHRHUNDERTS.

Herausgegeben von *Veronika Bock [u. a.]* (Studien zur Friedensethik; Band 51). Baden-Baden: Nomos; Münster: Aschendorff 2015. 265 S., ISBN 978–3–8487–1968–6 (Nomos); ISBN 978–3–402–11695–1 (Aschendorff).

Frieden betrifft das individuelle und kollektive Handeln sowie die Gestaltung des Gesellschaftssystems. Eine Auseinandersetzung zur Friedensethik steht demnach unter dem Anspruch, die Wahrnehmung und Orientierung sowie das individuelle Handeln und die Gesellschaftsgestaltung zu formen. Dabei ist die Verständigung über die aktuelle Konzeption und Konkretisierung christlicher Friedensethik dadurch herausgefordert, dass die Gegenstandsbereiche, Fragestellungen und Ansätze ausgesprochen vielfältig sind. Gleichzeitig ist Friedensethik ein hochaktuelles Thema, bei dem – über das akademische Interesse hinausgehend – die prinzipielle Relevanz für die Politik, die Individuen und die Öffentlichkeit unmittelbar einleuchten dürfte. Die Dringlichkeit einer Friedensethik ist evident, zumindest insofern, als einerseits öffentlich eine konsequente Friedenspolitik vielfach vehement gefordert wird, andererseits jedoch die konkreten Möglichkeiten, die erforderlichen Maßnahmen und Schwerpunktsetzungen strittig sind.

Im Jahr 2013 beschäftigte sich das Berliner Werkstattgespräch der deutschen Sozialethiker/innen mit den aktuellen Herausforderungen christlicher Friedensethik. Die 13 inhaltlichen Artikel des vorliegenden Sammelbands dokumentieren einen Großteil der Beiträge dieser Tagung. Das Buch ist in zwei Blöcke gegliedert: Im ersten Teil werden „Grundzüge christlicher Friedensethik“, im zweiten Teil einzelne Herausforderungen als „Konkretionen“ aktueller Friedensethik diskutiert. Der Band liefert einen soliden Einblick in zentrale Diskursfelder, lädt zur gründlichen Auseinandersetzung ein und vermittelt einleuchtend, dass Friedensethik eines der wichtigsten Themen christlicher Ethik darstellt und dass Friedensengagement sich aus dem Glauben motivieren kann beziehungsweise als Teil einer authentischen christlichen Lebensgestalt erfahren werden kann. Angesichts der Vielzahl und thematischen Breite der Beiträge kann hier eine umfassende Besprechung der einzelnen Artikel nicht geleistet werden. Einige für den gegenwärtigen und künftigen friedensethischen Diskurs gewichtige Themen sollen aber hervorgehoben werden:

Im Feld der christlichen Friedensethik ist eine Auffälligkeit ernst zu nehmen: Friedensethik wird von relativ wenigen Sozialethiker/inne/n betrieben. Die im Verhältnis zur Bedeutung von Friedensfragen eher geringe Zahl jener, die ihre Forschungsschwerpunkte in diesem Feld setzen, erweckt den Eindruck, dass der Bereich in der theologischen Ethik tendenziell unterrepräsentiert ist. Vor diesem Hintergrund plädiert *Markus Vogt* für eine stärkere Gewichtung und grundlegende Weiterentwicklung der Friedensethik in

der theologischen Disziplin der Christlichen Sozialethik und für die Entwicklung einer umfassenden, aktuellen Friedensethik. Einleuchtend ist der Hinweis auf die theoretisch zentrale Bedeutung einer Friedensethik. Aber während „in der biblischen Botschaft sowie in der politischen Philosophie“ (18) der Friedensethik eine zentrale Bedeutung zukomme, habe sie „bisher keine konzeptionell tragende Funktion in der Systematik des Fachverständnisses“. (17) Wie wäre die Sozialethik zu konzipieren, wenn man sie umfänglich von der Friedensethik her beziehungsweise als Friedensethik darstellen würden? Wird die Christliche Sozialethik ihrem Anspruch gerecht, wenn Friedensethik bloß als eine Bereichsethik neben anderen diskutiert wird? Diese Fragen drängen sich auf. Es erscheint notwendig und lohnend, die Sozialethik beziehungsweise die Theologische Ethik insgesamt als Friedensethik zu konzipieren und die Friedensethik jedenfalls systematisch stärker zu verankern.

Eine Herausforderung für friedensethische Diskurse ist die Einschätzung der Möglichkeit des Friedens: So dringlich friedensethische Diskurse und Klärungen angesichts der aktuellen Kriege, der militärischen und terroristischen Gewalt, der Verfolgungen und Fluchtbewegungen etc. erscheinen, so deutlich ist auch zu sehen, dass vielen Menschen die Hoffnung auf Frieden abhanden gekommen ist. Die Hoffnung auf Weltfrieden scheint zu schwinden. Sie scheint vielen nur in einem naiven Blick auf die überaus vielfältigen und komplexen Konflikte und friedensbedrohende Konstellationen möglich zu sein. Das ist auch für die christliche Friedensethik und insbesondere für die kirchliche Friedenslehre bedeutsam. *Gerhard Beestermöller* zählt die Frage, ob der Glaube die Hoffnung auf Frieden in der Welt nährt oder die Annahme einer grundsätzlichen Unüberwindbarkeit von Kriegen in der sündhaften Welt stützt, zu den „Problemüberhängen“ der kirchlichen Lehre. Insgesamt stellt Beestermöller im Rahmen seines Überblicks zum aktuellen Stand der kirchlichen Friedenslehre fest, „dass die kirchliche Lehre keineswegs eine kohärente Entfaltung eines durchgreifenden Ansatzes darstellt“. (44) Die kirchliche Lehre müsse notwendigerweise weiterentwickelt werden, was voraussetzt, „dass sich die Kirche über ihre theologischen Prämissen und ethischen Konklusionen selbst verständigt“. (45)

Frieden kann als vorrangiges Ziel der Politik verstanden werden, das grundsätzlich mit allen anderen politischen Themen verwoben ist. Realpolitisch erscheint das Friedensmotiv aber primär im Sicherheits- und Verteidigungsbereich verortet und wird demnach explizit vor allem im Hinblick auf den Umgang mit Terrorismus, Entscheidungen über Militäreinsatz, Fragen der Interventionen und Sanktionen in Gebieten kriegerischer Konflikte u. Ä. hervorgehoben. Der immanente Zusammenhang mit Wirtschafts-, Umwelt- und Entwicklungspolitik wird häufig zu wenig berücksichtigt angesichts der unmittelbaren Dringlichkeit, auf Gewalt und Krieg zu reagieren. Obwohl fraglos bereits enorm viel erreicht wäre, wenn Frieden im Sinne der Abwesenheit von Krieg und Gewalt verwirklicht würde, kann das Verständnis nicht auf das Beenden beziehungsweise die Vermeidung von Krieg reduziert werden. Der Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit, den die Kirche im Bewusstsein der biblischen Tradition betont, impliziert, dass Friedensethik sehr weitreichend mit den verschiedenen Gerechtigkeitsfragen zusammenhängt.

In der neueren Friedensethik wirkt sich dieses Verständnis etwa im jeweiligen Ansatz aus. So lässt sich eine paradigmatische Perspektivenverschiebung weg von der Lehre vom „gerechten Krieg“ hin zur Lehre vom „gerechten Frieden“ feststellen. *Eberhard Schockenhoff* widmet sich diesem Schwerpunktwechsel. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ hänge engstens mit der Entwicklung des Völkerrechtsdenkens zusammen. Während die Lehre vom gerechten Krieg mit dem modernen Völkerrecht als unvereinbar gelten müsse, habe die erneute Berücksichtigung der Lehre vom gerechten Krieg in den jüngeren friedensethischen Diskursen gute Gründe. Auch eine tragfähige Friedensethik, die eine Theorie des gerechten Friedens zu entfalten sucht, brauche den Rückgriff auf die Theorie vom gerechten Krieg.

Für eine Friedensethik ist das Verständnis von Gewalt von grundlegender Bedeutung. Zählt Gewalt zur Natur des Menschen und Krieg zu den unausweichlichen Phänomenen der Menschheit, oder ist der Mensch frei und lernfähig? *Mariano Delgado* unterscheidet zwei Gruppen von Deutungsmustern von Gewalt: Einerseits identifiziert er Theorien, die als Entschuldigungsmechanismen wirken, und ordnet hier naturalistische Deutungsmuster ein, etwa Instinkt- und Triebtheorien der klassischen Psychologie und

Ethologie, deterministische Erklärungen der Neurowissenschaften oder das Deutungsmuster „strukturelle Gewalt“. Andererseits nennt er Deutungsmuster, die Gewalt als sozial bedingt und folglich als Resultat aus Lernprozessen verstehen und die Lern- und Gestaltungsfähigkeit des Menschen betonen. Zwei Aspekte dürften für den weiteren Diskurs fruchtbar sein: Erstens führt der Aufruf Delgados, die in der theologischen Anthropologie liegenden, die menschliche Freiheit betonenden Impulse für die Deutung von Gewalt in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen, zur Frage, was sich aus dem theologisch-anthropologischen Diskurs für das Gewaltverständnis und für die Friedensethik gewinnen lässt. Zweitens dürfte ein gründlicher Diskurs, ob beziehungsweise welche Theorien über Erklärungen hinausgehen und tatsächlich einen unausweichlichen Entschuldigungsmechanismus implizieren, vor allem für die vertiefende Klärung der methodischen Voraussetzungen der notwendigerweise interdisziplinären Arbeitsweise der Friedensethik hilfreich sein.

Die Frage der Gewalt hat neben der anthropologischen auch eine religionswissenschaftliche Stoßrichtung. Gibt es einen systematischen Zusammenhang von Religion und Gewalt? Vielen Zeitgenossen und Zeitgenossinnen scheint es auf der Hand zu liegen, dass Glaube Kriege verursacht und Religionen Legitimationsmuster für Gewalt liefern. *Andreas Hasenclever* geht diesem Problem nach. In seinem differenzierten und klar positionierten Beitrag zeichnet er schlüssig nach, dass – freilich aufgrund eines entsprechenden Religionsbegriffs – „Religionen als Religionen strukturell unfähig sind, Gewalt zu rechtfertigen“. (109) Wenn „eine religiöse Rechtfertigung von Gewalt versucht wird, [muss] den religiösen Überlieferungen selbst Gewalt angetan werden“. (109) Dass nicht selten religiöse Differenzen realen gewaltsamen Eskalationen zu Grunde liegen, bedeute noch nicht, dass es einen zwangsläufigen Zusammenhang gebe oder Konflikte in Verbindung mit Religion besonders intensiv seien. Der Zusammenhang von Religion und Gewalt scheint kein grundlegender zu sein; vielmehr erweisen sich vermeintlich glaubensmotivierte Kriege und Terrorhandlungen bei genauerem Hinsehen als säkulare Phänomene. Ein innerer Zusammenhang, so seine abschließende Vermutung, dürfte aber zwischen Religion und Friedensengagement bestehen.

Heinz-Gerhard Justenhoven zeichnet die Friedensethik der katholischen Kirche seit Papst Benedikt XV. zur Zeit des Ersten Weltkriegs als eine Friedenslehre, die den Schlüssel in einer internationalen Rechtsordnung sieht. Die Forderungen von Papst Johannes XXIII. nach einer Weltautorität und die des Zweiten Vatikanischen Konzils nach einem bindenden Weltgerichtshofs stellten den Kern der kirchlichen Lehre dar. Justenhoven entfaltet die Notwendigkeit einer umfassenden, obligatorischen Internationalen Gerichtsbarkeit als Angelpunkt katholischer Friedenslehre und findet bestätigende Argumente für die Reform und die Stärkung der Internationalen Gerichtsbarkeit beziehungsweise des Internationalen Gerichtshofs in den rechtswissenschaftlichen Überlegungen von Hans Kelsen. Im Anschluss an die Ausführungen von Justenhoven wären von Seiten der kirchlichen Friedenslehre und der akademischen Friedensethik weiterführende Diskurse zum Weltordnungsmodell dringend geboten und das lange währende kirchliche Drängen auf eine wirksame Weltgerichtsbarkeit als Motivationsfaktor für das Beschreiten von Wegen zur konsequenten, schrittweisen Unterwerfung der Staaten unter den Internationalen Gerichtshof zu gewichten.

Hingewiesen sei auf aktuelle Einzelfragen der Friedensethik, die im zweiten Teil des Buches in fundierten Beiträgen diskutiert werden. Behandelt werden die ethischen Anforderungen an die europäische Migrationspolitik (*Hildegard Hagemann*), die ethische Beurteilung der Schutzverantwortung im Sinne des Konzepts der Responsibility to Protect (*Cornelius Sturm*), die Erfahrungen im Zusammenhang mit dem deutschen Afghanistan-Einsatz als tief greifende Herausforderungen für die Soldat(inn)en und für die Aufarbeitung innerhalb der Bundeswehr (*Anja Seiffert*), die ethische Beurteilung von gezielten Tötungen (*Bernhard Koch* und *Wolfgang S. Heinz*), die Brisanz der Ressourcenkonflikte und die Erfordernis von umweltbezogenem Gerechtigkeitshandeln für die präventive Friedens- und Sicherheitspolitik (*Andreas Lienkamp*) sowie Veränderungen der Erinnerungsmuster seit dem Zweiten Weltkrieg im Hinblick auf den Holocaust (*Ulrike Jureit*). Der Sammelband hat redlicherweise nicht den Anspruch, mit diesen Themen alle aktuellen friedensethischen Fragen zu behandeln oder auch nur anzusprechen. Die

Auswahl der Themen ist aber gelungen; es sind keine „Nebenthemen“, sondern einige zentrale Problemstellungen der Gegenwart, die zudem die inhaltliche Bandbreite der Friedensethik andeuten.

Insgesamt bietet das Buch die von den Herausgeber/inne/n angekündigten „Einblicke in die ‚Werkstatt‘ der gegenwärtigen christlich-theologischen Friedensethik“. (16) Diese „Werkstatt“ beweist sich hier als wissenschaftlicher Ort anregender und kompetenter Reflexionen. Vorbehaltlos sei der Band den Leser/inne/n empfohlen – Interessierten an der Friedensethik, friedenspolitisch Engagierten, insbesondere aber allen theologischen Ethiker/inne/n: als Einladung und Anregung zur Beschäftigung mit der Friedensethik und zu ihrer stärkeren systematischen Integration in die eigene Disziplin. E. KOLLER

LANGTHALER, RUDOLF, *Warum Dawkins Unrecht hat*. Eine Streitschrift. Freiburg i. Br.: Alber 2015. 581 S., ISBN 978-3-495-48749-5.

Als wortgewaltiger und streitbarer Vertreter des „Neuen Atheismus“ hat der Oxforder Evolutionsbiologe Richard Dawkins weit über ein wissenschaftliches Fachpublikum hinaus mediale Aufmerksamkeit für seine provokanten Thesen zu Religion, Gott und Schöpfung erhalten. Die im Anschluss an evangelikale Werbekampagnen konzipierte *Atheist Bus Campaign* (London, 2008) dürfte die bisher aufsehenerregendste Inszenierung dieser militanten Form eines sich selbst als humanistisch bezeichnenden Atheismus gewesen sein. Wie Langthaler (= L) aufzeigt, entwickelt Dawkins als Wortführer der *brighs* dabei durchaus auch prophetisches Sendungsbewusstsein, sodass der Slogan der Kampagne in freier Form auf ihn selbst umgedeutet werden könnte: „There’s probably no god“, but certainly: „Dawkins is his prophet“ (vgl. 292; 21–23). Man mag als Leser noch so sehr von der suggestiven Kraft und der zuweilen schrillen Tonlage von Dawkins Empörungsrhetorik irritiert sein (vgl. 27) oder sich gar abgestoßen fühlen – naturwissenschaftliche Kompetenz wird ihm niemand absprechen wollen (vgl. 27). Zwar haben neben Theologen – wie K. Ward oder A. McGrath – auch prominente Fachkollegen – wie D. S. Wilson, St. J. Gould oder S. Atran –, die aus ihrer radikal skeptischen Grundeinstellung kein Geheimnis machen (vgl. 486), teils scharfe Kritik an seiner Mem-Theorie geübt und das Verhältnis von Naturwissenschaften zu Religion nach dem Modell von *Nonoverlapping Magisteria* (NOMA) bestimmt; dennoch dürfte Dawkins mit seiner militant atheistischen Position eine insbesondere in akademischen Kreisen weit verbreitete geistige Grundatmosphäre unserer Zeit treffen (vgl. 29; 40). Genau aus diesem Grund darf es sich auch die Theologie nicht zu einfach machen und hat eine detaillierte Auseinandersetzung mit den Argumenten von Dawkins, wie unzureichend und krude diese immer sein mögen, aktiv zu führen. Sie muss sich mit L. der undankbaren Mühe unterziehen, fundiert und kritisch zu den Ansammlungen philosophisch oft unausgeglichener Halbwahrheiten oder suggestiver Vorurteile Stellung beziehen (vgl. 41–45).

Im ersten Hauptteil (53–265) diskutiert L. Dawkins Version eines evolutionsbiologischen Naturalismus. Letzterer „liegt nicht nur seinem Verständnis des Organischen als ‚Überlebensmaschine‘ zugrunde, sondern gewinnt als ‚naturalistische Anthropologie‘ noch besonderes Profil“ (53). Damit, dass die naturwissenschaftliche Methode als einzig maßgebliche für das Verständnis der menschlichen Wirklichkeit in Anschlag gebracht wird, nimmt Dawkins eine für die menschliche Selbstdeutung folgenreiche Weichenstellung vor, die auch für unser Handeln und den praktischen Weltumgang insgesamt nicht ohne Folgen bleiben kann. Wer sich als Überlebensmaschine für Gene versteht, nimmt mit der Naturalisierung des Geistes auch eine radikale Entsubjektivierung und damit einhergehend eine Nivellierung der Freiheit des Menschen, ja letztlich eine Negierung seiner Würde in Kauf (vgl. 88; 242). Dass trotz dieser engen Verflechtungen zwischen dem modernen Atheismus in seiner heroischen Bescheidenheit und einem naturalistischen Menschenbild nicht jeder Form von Erbaulichkeit entsagt werden muss, wäre den analog zu Genen konzipierten Memen als Replikatoren der kulturellen Evolution (vgl. 132) zu verdanken.

Um Dawkins’ „ernüchternde[.] und schockierende[.] Zumutung“ (79), sich selbst völlig illusionslos als Überlebensmaschine begreifen zu sollen, wirksam begegnen zu können, stellt L. dessen Bekenntnis zu einem konsequenten Monismus (vgl. 59) in den

breiteren Traditionsstrom eines philosophischen Materialismus. Ähnlich wie andere Formen einer scientistischen Verabsolutierung der naturwissenschaftlichen Methode gerät dabei auch ein Desillusionierungsprogramm, das den menschlichen Geist mit Hilfe evolutionsbiologischer und neurowissenschaftlicher Erklärungen zu naturalisieren sucht, unweigerlich in Selbstwidersprüche. Dort, wo sich Dawkins geradezu genussvoll von Vernunft, Gewissen und Autonomie (vgl. 154) verabschiedet, muss er auf Grund seines Wahrheitsanspruches just das, was er als Illusion erweisen wollte, voraussetzen (vgl. 85; 88). Wie problematisch sein Monismus und die darauf aufbauende Mem-Theorie (vgl. 130–144) sind, lässt sich nach L nicht zuletzt anhand der aristotelischen Bestimmung der Seele als Prinzip des Lebendigen (vgl. 90–110), mit Verweis auf das klassische Universalienproblem (vgl. 110–118) und der besonderen Weltstellung des Menschen (vgl. 118–128) als *animal rationale* weiter verdeutlichen.

Dawkins' energischer Kampf gegen jegliche Sonderstellung des *homo sapiens* und die Diffamierung von Wahrheit als evolutionsfremdes Kriterium (vgl. 161) bleibt auch für die Frage der Moral nicht ohne Konsequenzen. Selbst dann, wenn moralische Leitbilder einem erbarmungslosen Nützlichkeitsstreben folgen würden und insofern evolutionsbiologisch als funktional anzusehen wären, würde ihre Entlarvung als Illusion doch letztlich destabilisierend wirken oder schlicht wiederum vorteilsorientiert zu deuten – also insgesamt selbstwidersprüchlich sein (vgl. 162–164). Mit Blick auf die von Thomas Nagel in *Mind and Kosmos* (2012) vorgetragenen Kritik einer neodarwinistischen Konzeption der Natur wird die Diskussion weiter vertieft. Unter Verweis auf eine naturphilosophische Reformulierung des Modells von *causa efficiens* / *causa finalis* (vgl. 180–182) und auf eine schwache Form des anthropischen Prinzips (vgl. 183–204; vgl. 209–212) versucht L., eine kritisch erweiterte Spielart von Teleologie zu stützen – ohne deshalb eine natürliche Evolution oder neuronale Prozesse im Gehirn leugnen zu wollen (vgl. 236).

Der zweite Hauptteil (267–384) thematisiert die schonungslose Abrechnung von Dawkins mit Religion und Theologie. Im Kontext der Frage nach den Wurzeln des radikalen Atheismus geht L. auf die von Dawkins konsequent „verweigerter Reflexion auf methodische Grenzen“ (269) und die sich davon herleitende Problemblindheit ein. Wer die kantische Unterscheidung von Grenze und Schranke (vgl. 294; 316) verwischt, läuft Gefahr, die Unterschiede zwischen naturwissenschaftlicher Theoriebildung und metaphysischen Weltdeutungen (vgl. 281) ebenso zu nivellieren, wie umgekehrt bibelfundamentalistische Kreationisten die Komplexität der Natur als Aufweis für *intelligent design* verstehen und damit letztlich den Schöpfergott auf eine erste Ursache reduzieren (vgl. 287; 393 f.). Dass mit diesen beiden Verweisen auf jüngere, durchaus differenzierte kirchlich-theologische Stellungnahmen – wie etwa von J. Ratzinger oder Chr. Schönborn – noch nicht alles gesagt ist, wird deutlich, wenn man mit L. die von beiden angemahnte Weite der Vernunft kritisch unter die Lupe nimmt. So führt die Frage nach dem *Woher?* des evidenten Designs der Natur „unversehens auf eine Denkbahn mit Begründungsansprüchen“ (374), die einer ähnlichen Kritik verfällt wie die klassischen Gottesbeweise. Ähnliches wäre über die Verkennung des Unterschieds von Erkennen und Denken (vgl. 377) oder über eine unzulässige Gleichsetzung der Mathematisierbarkeit der Welt mit ihrer Vernünftigkeit (vgl. 382) zu sagen. Eine derartige Argumentation, wie sie nach L. tendenziell bei J. Ratzinger anzutreffen ist, hätte massive Folgen für eine Theodizee und wäre damit jedenfalls erklärungsbedürftig.

Auf dieser Basis kann nun auch das naturalistisch-aufgeklärte Weltbild der *brights* mit Kants Anforderungen an eine aufgeklärte Denkungsart (vgl. 320) konfrontiert werden. Sollte es, wie L. in einem zweiten Schritt zu zeigen versucht, gute Gründe für einen moralischen Theismus geben und sich die Gottesfrage bei aller Gebrochenheit (vgl. 358) im Zuge der von ihm angestrebten umgreifenden vernünftigen Daseinsorientierung als unabweisbares Vernunftthema (vgl. 323 f.) erweisen, hätte auch das Credo eines Vernunftglaubens gegen die Entlarvungsstrategie von Dawkins Bestand (vgl. 340). Freiheit und Seele wären angesichts von Leiden, Schuld und Tod als den Menschen bedrängende Fragen zu formulieren und könnten nach L. mit Blick auf ein bewusstes Leben, das kein bloßes Spiel ist, auch nicht einfach verabschiedet werden (vgl. 320; 328–331). Auf

dieser Linie rückt schließlich die Frage nach dem Menschen in unmittelbare Nähe zur Gottesfrage selbst (vgl. 329).

Der abschließende dritte Hauptteil (385–559) greift den Vorwurf der Schöpfungslüge, der sich auf einen elementaren Kategorienfehler zurückführen lässt, auf. Anders als Dawkins unterstellt, beschreiben eine theologische Schöpfungslehre und eine physikalische Kosmologie gerade keinen Vorgang. Schöpfungstheologische Aussagen sind schon allein deshalb von evolutionstheoretischen Konzepten zu unterscheiden, weil erstere auf die Kontingenz alles Geschaffenen abstellen und letzteren eine Kausalität formulieren (vgl. 387–389). Dass Schöpfung kein innerzeitlicher Vorgang ist und daher weder datier- noch messbar sein kann, galt in der klassischen Theologie nach L. als unumstritten (vgl. 409). Wer diesen Unterschied in „hermeneutische[r] Unbekümmertheit“ (393) einebnet, wird auch die biblischen Schöpfungserzählungen ohne weitere Prüfung für sinnleer und abstrus halten.

Eine „auf den Geist moderner Wissenschaften gestützte Verwerfung des Gottesglaubens“ (385) muss sich schon allein deshalb mit den klassischen Gottesbeweisen auseinandersetzen, weil diese im Sinne des *fides quaerens intellectum* Gott als Menschheitsthema auszuweisen versuchen (vgl. 442 f.). Die klassischen fünf Wege des Thomas, die sich auch an Ungläubige oder Andersgläubige richten, wollen mit ihren Fragen den Dingen auf den Grund gehen (vgl. 449) – weshalb ihnen auch Dawkins in seinem wohl bekanntesten Buch *The God Delusion* (2006) ein eigenes Kapitel widmet. Mit Blick auf Thomas und Kants Kritik der Gottesbeweise zeigt L. auf, wie philosophisch unbekümmert und zugleich suggestiv Dawkins argumentiert. Nicht nur, dass absolute und relative Notwendigkeit ineinander verschwimmen (vgl. 457): Gott wird nach L. auch auf eine der Empirie abgeschaut und damit unzulässige Weise als *komplexes* Wesen bestimmt (vgl. 457). Zudem werden metaphysische Vollkommenheiten zu bloßen Vergleichsgrößen degradiert (vgl. 476), und das zugegebenermaßen problematische ontologische Argument erscheint in „Dawkins' Spielplatz-Version“ (516) nur noch als kindisch. Dass die Lehre der Theologie angesichts all dieser Anschuldigungen nur als Leere erscheinen kann (vgl. 527) und Offenbarung als Übertragung von Mem-Viren (vgl. 528) erklärbar sein soll, wird nicht weiter verwundern.

Die vorliegende Streitschrift, die auf ein breiteres philosophisch interessiertes Publikum zielt, bietet einen umfassenden Überblick über die Schriften von Dawkins und sein Argumentationsarsenal. Im Anschluss an eine kurze Skizze des modernen Atheismus als Geisteshaltung stellt L. die wichtigsten Argumente von Dawkins anhand ausführlicher Zitate vor und macht dabei auch Querverbindungen zwischen einzelnen Werken sichtbar. Der Leser erhält damit nicht nur einen fundierten Einblick in die grundlegenden Anliegen und Kritikpunkte des naturalistischen Atheismus, er wird auch mit der gleichermaßen suggestiven und polemischen Sprache von Dawkins konfrontiert. Dennoch entzieht sich L. nicht der ob des polemischen Tons oft undankbaren Mühe, die vorgebrachte Kritik mit Argumenten zu entkräften. Er nimmt Dawkins bewusst ernst, setzt ihm dabei aber als streitbarer Philosoph Argumente aus der Tradition entgegen und weist gezielt auf Widersprüche oder suggestive Ungenauigkeiten hin. Dass dabei immer wieder Spannungen zwischen dem nüchternen philosophischen Argument und der in einer Streitschrift geforderten prägnanten sprachlichen Schärfe auftreten, lässt sich nicht vermeiden. Die kenntnisreiche Kritik ist zudem nur der negative Teil des Geschäfts (vgl. 564), deren positiver Teil – nämlich die sinnstiftende Kraft des christlichen Glaubens aufzuweisen – der Theologie selbst obliegt. Dass es darum nicht zum Besten steht, lässt schon ein kurzer Blick auf die philosophisch wesentlich niveauvolleren Reflexionen eines problemsensiblen und kulturkritischen Diagnostikers des Formates von H. Schnädelbach erahnen. L.s Streitschrift fordert in letzter Konsequenz umgekehrt auch die Theologie dazu heraus, sich konstruktiv auf unsere naturwissenschaftlich geprägte Weltwahrnehmung einzulassen und die sinnstiftende Kraft des Glaubens für die Menschen von heute auf kreative Weise neu zu erschließen – eine Aufgabe, der sich Theologie um ihres Auftrags willen weder verweigern kann noch darf.

P. SCHROFFNER SJ

2. Biblische und Historische Theologie

KNIELING, REINER / RUFFING, ANDREAS (HGG.), *Männerbeziehungen: Männerspezifische Bibelauslegung II*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 213 S., ISBN 978-3-647-61618-6.

Die Hgg. legen nun, 2015, den zweiten Sammelband der Reihe „Männerspezifische Bibelauslegung“ vor. Im Vorwort weisen sie auf ihr Anliegen hin, wie es bereits im ersten Band (2012) formuliert ist: „Männerspezifisch“, in der Tradition kritischer Männerforschung und „Bibelauslegung“, weil sie einen „kritischen Dialog zwischen Männererfahrungen und Männlichkeitskonzepten der Bibel und der Erfahrungswelt heutiger Männer unter dem Maßstab der Geschlechtergerechtigkeit“ (Band I, 8) initiieren wollen.

Matthias Millard, Professor für Altes Testament, berichtet von Bruderschaft als einem konfliktbehafteten Thema in der Genesis. Er unterscheidet dabei drei Ebenen der Konfliktpartner: der menschlichen (Kain und Abel), der zwischen Israel und seinen Nachbarvölkern (Jakob und Esau) und der innerisraelitischen (Josef und seine Brüder). In all diesen Streitfällen findet Millard eine Reihe von Motiven, vom Neid auf andere bis hin zur lebensnotwendigen Versorgung mit Wasser. Ausführlich geht er auch auf den Streit zwischen Abraham und Lot ein, den er in gewisser Weise auch als Bruderkonflikt deutet. Dabei entdeckt er die Trennung der beiden Parteien als ein weit verbreitetes Konfliktlösungsmodell. Hinsichtlich geschlechtsbezogener Konnotationen macht Millard eine interessante Beobachtung: „Innerhalb der Genesis gibt es wie in der Bibel insgesamt Figuren, deren geschlechtliche Rollen eindeutig bestimmt sind. In anderen sprachlichen und erzählerischen Formen scheint wiederum das Geschlecht keine Rolle zu spielen.“ (20) Er reflektiert dann weiterhin Konfliktgeschichten zwischen Frauen und deren Ursachen, so etwa die Rolle Deborahs im „Richterbuch“, geht aber leider nicht auf seine spannende rhetorische Frage am Eingang dieses Abschnittes ein: „Sind es [gemeint: die Bruderkonflikte] typische Männererzählungen oder sind die männlichen Protagonisten nur Vertreter einer allgemeinen anthropologischen Aussagen?“ (22) Seine Zusammenfassung schließt mit einer Deutung des Liebegebots als Möglichkeit, Konflikte in geschwisterliche Weise zu lösen. Doch darf die Liebe nicht als Vorwand einer unzulässigen Nähe dienen, wenn Trennung als Basis angesagt ist, um Gewalt zu verhindern. Gerade von hier aus hätten sich interessante Bezüge zur aktuellen Konflikt- und Gewaltforschung in Bezug auf Männer und Frauen in Täter- und Opferrollen herstellen lassen.

Den „Mann Mose als Gottesmann und homo politicus“ referiert *Dominik Markl*, Dozent am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Gleich zu Beginn seiner Ausführungen macht er eine beeindruckende Beobachtung: „Mose verdankt sein Leben dem Engagement mehrerer mutiger Frauen“ (30), fällt aber wenige Zeilen später in ein sprachlich wie inhaltlich rein maskulines, dichotomes Denken zurück, wenn er von diesen Frauen als „Lebensretter“ und „Beziehungsvermittler“ spricht und sie dem „starken Mann“, nämlich dem Pharao, gegenüberstellt, wenn auch in Führungszeichen. Ausführlich beschreibt er in nacherzählender Weise Mose, den Menschen und Politiker, als literarische Konstruktion im Pentateuch. Er entfaltet das Wirken Moses in drei Richtungen: sein Einsatz für Recht und Gerechtigkeit, seine didaktischen und pädagogischen Fähigkeiten, sowie seine vermittelnde Haltung. Der Artikel endet mit mehreren persönlichen „Reflexionsfragen für eine Spiritualität der Leitungsverantwortung“ (44). Insgesamt wird nicht deutlich, warum dieser Beitrag Eingang in den Band gefunden hat, er hätte in jeder anderen bibelkundlichen Publikation veröffentlicht werden können. Der Text stellt keine Bezüge zu historisch gewachsenen Männerbildern im Alten Testaments her, geschweige denn zu aktuellen Fragen der Männerforschung, denn gerade die Konstruktion von Männlichkeit in der literarischen Gestalt des Mose und ihre Wirkungsgeschichte hätten ein sehr fruchtbares Feld für männerspezifische Bibelauslegung sein können.

Detlev Dieckmann, Leiter des VELKD-Studienseminars, geht in seinem Beitrag von einem aktuellen Thema aus: dem EKD-Familienpapier von 2013 und dessen Haltung zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften. Er knüpft an eine Begründung für die Bejahung homosexueller Beziehungen an, die in dem Papier eher nebulös mit „allerdings gibt es auch biblische Texte, die von zärtlichen Beziehungen zwischen Männern sprechen“ (50)

umschrieben wird. In einer prägnanten exegetischen Untersuchung von Lev 18 zeigt er deutlich den zeitgeschichtlichen Bezug des Themas, widmet sich ausführlich den Erzählungen um David und Jonathan aus den Samuelbüchern und konstatiert, dass es offen bleiben muss, ob diese Beziehung zwangsläufig mit politischen, erotischen oder sexuellen Präferenzen konnotiert werden kann, da der exegetische Kontext dies nicht leistet. Dieckmann lässt Lev 18 und die David-Jonathan-Geschichten in einen kurzen Dialog treten, kehrt am Ende zurück zum EKD-Papier und benennt aktuelle Schlussfolgerungen für Theologie und Kirche, die zu einer Versachlichung der Debatte beitragen könnten. Er zeigt die „Sozialverträglichkeit“ jeglicher Formen von Partnerschaften auf und benennt als wichtiges Kriterium, ob „[...] die jeweilige Beziehung oder das sexuelle Handeln eine bestehende Beziehung bzw. eine Familie und damit die Bedingung für den Fortbestand der Gesellschaft [gefährdet]“ (62).

Einer besonderen Vater-Sohn-Beziehung im AT widmet sich *Rainer Kessler*, emeritierter Theologieprofessor aus Marburg. Dabei geht er auf die sog. Thronfolgeerzählungen aus 2. Sam 3, 13–19 ein, lässt die verwickelten Handlungsstränge in nacherzählender Weise ausführlich Revue passieren und geht auch auf die persönlichen und politischen Motive der Protagonisten David, Amnon, Tamar und Abschalom ein. Er begreift die Beziehung zwischen David und seinen Söhnen als eine stets asymmetrische, in der er deren Wünsche nicht abschlagen kann und so die unterschiedlichsten Katastrophen evoziert (Vergewaltigung Tamars, Tod Ammons, Aufstand Abschaloms). Immer wieder spricht Kessler vom „allgemein Menschlichen“ und der „*conditio humana*“ in Davids Verhalten und übersieht dabei leider eine spezifische Wahrnehmung seiner Person als männlicher Herrscher, König und Vater und die damit verbundenen geschlechtlichen Zuschreibungen im Männer- und Vaterbild der biblischen Erzähler angesichts der gesellschaftlichen Verhältnisse im Israel des 10. Jhdts. v.Chr.

Dagegen hebt sich der Beitrag von *Anja C. Bartels*, der einzigen Theologin in dem Band, über Männlichkeitskonstruktionen im Hiobbuch sehr wohltuend ab. Sie knüpft an aktuelle Erkenntnisse der Geschlechterforschung (J. Butler, R. Connell) an und stellt auf Grund sprachlicher Eigenheiten fest, dass im Hiobprolog der Protagonist gerade als Mann und eben nicht als exemplarischer Mensch in Erscheinung tritt. Hiob wird dort als potenter, reicher Patriarch und Nicht-Israelit vorgestellt. Bartels verknüpft diese Einsichten mit der sozialwissenschaftlichen Intersektionalitätstheorie und stellt fest: „Hiob ist männlich (gender), ein reicher Nomadenscheich (class) und nicht-israelitischer Herkunft (race, ethnicity). Diese konkrete Verortung unterstreicht, dass es im Hiobbuch nicht abstrakt um den Menschen schlechthin geht, sondern um das Menschsein aus einer ganz bestimmten Perspektive.“ (90) Sie weist nach, wie die Beziehungen Hiobs zu seinen Kindern, seinem Reichtum, seinem Körper und auch zu Gott vor allem von Funktionalität, Angst und Opfergedanken geprägt waren und beschreibt die Veränderung, die er im Epilog des Buches erfährt: „Das heißt aber, dass er Abstand nimmt von einer funktional orientierten Lebenshaltung, die sich auf äußeren Status und hegemoniale Männlichkeit gründet.“ (96) Diese Veränderung, auch in seinem Gottesverhältnis, zeigt sich bei ihm weiterhin in der Beziehung zu seinen Männerfreunden, für die er am Ende bei Gott eintritt. Schließlich bekommen seine Töchter eigene Namen, nicht selbstverständlich in der atl. Tradition, und erhalten Anteil am Erbe, was wiederum eine völlige Neuerung ist. Immer wieder verknüpft sie geschickt textkritische Entdeckungen mit der Geschichte von der Wandlung Hiobs und mit aktuellen soziologischen Erkenntnissen. Anja C. Bartels legt einen sehr kenntnisreichen Aufsatz voller spannender Einsichten vor, der dem Gedanken der männerspezifischen Bibelauslegung alle Ehre macht und schließt am Ende provokant: „Hiob der Mann wird Mensch.“

Mit „Abgeschnittene Beziehungen“ widmet sich der katholischer Männerarbeiter und Mitherausgeber *Andreas Ruffing* einem Querschnittsthema für Männer im Alten Testament. Am Beispiels Achans aus dem Josuabuch stellt er exemplarisch die Bedeutung der Großfamilie (Vaterhaus) als unerlässliche soziale Gestalt heraus und wie dort Beziehungen gelingen, aber auch scheitern können. Dann bietet er einen kursorischen Überblick des Themas anhand der biblischen Männer Abraham, Jakob, Mose und David und zeigt, wie der Verlust des Vaterhauses erlebt, verarbeitet, aber auch kompensiert wird. Dies bestätigt für ihn die Dominanz des Vaterhauses als eines alternativlosen Beziehungsortes

für Männer und die Tendenz, dieses Abgeschnitten-Sein durch neue soziale Netze zu mildern. Bei den vorexilischen Gerichtspropheten erkennt er einen Sinneswandel, jedoch unter negativen Vorzeichen: „Das Vaterhaus mit seinen tragenden Beziehungs- und Kommunikationsstrukturen steht an diesen Stellen erkennbar vor seiner Auflösung. Ja, für Männer gibt es nun ein Leben außerhalb des Vaterhauses, aber nicht als eine wirklich lebenswerte Alternative, sondern als bittere Konsequenz aus der Zerstörung der Institution.“ (112) Ruffing widmet sich ausführlich der Person des Jeremia und stellt am Ende einen Bezug zu heutigem Männerleben dar, das von sozialen Beziehungen (zeitweise) abgeschnitten ist. Er gibt Anregungen, wie die biblischen Erfahrungen hierfür sensibilisieren und helfen können, wenn zum Beispiel mit dem „Verweis auf vermeintliche Männlichkeitsideale („Da beißt du dich durch!“) Schmerz und Trauer, die für Männer nicht weniger als für Frauen hinter Trennungserfahrungen stehen“ (121), verharmlost werden.

Peter Lampe, Neutestamentler aus Heidelberg, beschreibt in seinem essayähnlichen Beitrag den Werdegang der Apostel Petrus und Paulus anhand der ntl. Quellen als Menschen mit jüdischer Sozialisation in einer hellenistisch geprägten Umgebung und geht dabei auf Unterschiede in ihrer persönlichen Bildung und Jesusbeziehung ein. Die Begegnung der beiden auf dem sog. Apostelkonzil (Apg 15) erzählt er ausführlich nach, beleuchtet dann die Konflikte um Speisegesetze, die Gal 2/1. Kor 1–4 zu Grunde liegen und verknüpft sie mit der zeitlich späteren Argumentation in Röm 14. Überlegungen zum Männerbild in Religion, Staat und Gesellschaft spielen in seinen Ausführungen keinerlei Rolle. Dementsprechend stellt er erst in den letzten elf Zeilen seines Beitrags die Frage, was am Verhalten dieser beiden Personen „männerspezifisch“ sei, um sie dann postwendend zu verneinen.

Hans-Ulrich Weidemann, Alttestamentler aus Gießen, beschäftigt sich mit der Beziehung Paulus' zur eigenen Leiblichkeit und zeigt dies an Beispielen, wo ein Männerkörper von grundlegender Bedeutung ist: die Beschneidung der Vorhaut (Phil 3) sowie Krankheit und Misshandlungen (2. Kor 11; 12 u. a.). Er deutet die Schwachheit des Paulus auch als soziales und politisches Phänomen, durch welche er sich von den gängigen antiken Männlichkeitsvorstellungen wesentlich abhebt. So weisen zum Beispiel die öffentlichen Züchtigungen deutlich entehrende Spuren auf, im Gegensatz zu ehrenvollen Kämpfern, die stolz ihre Narben zeigen. Grundlegend ist für ihn die Tatsache, dass Paulus seine Überlegungen zur Körperlichkeit im Medium der Briefe gleichsam schriftlich inszeniert. Weidemann verknüpft dies mit Beispielen aus der antiken Briefliteratur und ihren Stilarten. Die Beschneidung bedeutet für Paulus, „seine eigenen, entehrenden und entmännlichenden Defekte als Epiphanie des ehrlos gekreuzigten Jesus an seinem Leib“ aufzuschlüsseln und er „bringt dies dialektisch mit dem ‚Leben‘ der Gemeinde, ihren Charismen, ihrer Kraft und Stärke in Verbindung.“ (156) Am Ende schließt er mit einem kurzen Ausblick auf Paulus als „Athlet der Askese“, in der sich eine andere Perspektive maskuliner Selbstpräsentation zeigt. Weidemann beleuchtet kenntnisreich und detailliert einen sehr aufschlussreichen Aspekt des Beziehungsgeschehens zwischen Paulus und seinem eigenen Männerkörper und damit gleichzeitig zu seinen in den Briefen angesprochenen Gemeinden.

Peter Wieck, Neutestamentler aus Bochum, analysiert den Freundschaftsgedanken im Johannesevangelium unter Bezugnahme auf hellenistische Freundschaftsdiskurse und belegt, dass Gleichheit nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis freundschaftlicher Beziehungen sein kann, dass diese sich in der Lebenshingabe besonders verwirklichen und immer auch von Asymmetrie geprägt sind. Er arbeitet dies anhand des Textes Joh 15,9–17 schlüssig und anschaulich heraus, der damit in Spannung zum antiken Ideal von Reziprozität und Nützlichkeitsdenken in Freundschaften steht. Dann stellt er Forschungen vor, die auf Grund von schriftlichen Skythen- und Germanenquellen einen besonderen hierarchischen Freundschaftstypus erschließen, in dem Männer sich um einen Helden scharen, um dessen Freundschaft werben und dann von ihm erwählt werden. Der Autor entdeckt Ähnlichkeiten im Freundschaftskonzept des Johannesevangeliums, aber an entscheidender Stelle werden diese Parallelen gezielt umgedeutet: Der Tod des Helden reißt seine Freunde nicht mit in den Abgrund, sondern eröffnet ihnen neues Leben. Konsequenterweise geht Wieck auch auf die problematische Deutung von Joh 15,13 und ihrer fatalen Wirkungsgeschichte nach dem Ersten Weltkrieg ein. Am Ende verknüpft er seine

Erkenntnisse mit Diskussionen in Männerkreisen über Freundschaft und darüber, wie die Vorstellungen des vierten Evangeliums hier Bereicherung und Korrektiv sein können.

Am Ende des Bandes versucht *Reimer Knieling*, Mitherausgeber und praktischer Theologe, eine summarische Zusammenschau der unterschiedlichen Beiträge. Er stellt aktuelle Erkenntnisse einschlägiger Studien der Männerforschung zu den Themen des Bandes „Beziehungen“, „Religion und Kirche“ vor und geht dabei besonders auf die Naturverbundenheit und die Spiritualität von Männern ein. Diese Einsichten stehen dann aber eher unverbunden vor beziehungsweise neben den weiteren Ausführungen. Knieling geht auf jeden Beitrag ein, zum Teil mit vielen Wiederholungen, und denkt darüber nach, was wir als Männer und Menschen daraus lernen können, und was mir das als „Mann und Mensch“ zu sagen hat.

Diese Formulierung taucht öfter auf wirkt ein wenig irritierend. Warum wird das Mensch-Sein so betont? Warum kann es nicht auch einmal nur um das Mann-Sein gehen? Es entsteht der Eindruck, als hätten die männerspezifischen Bibelforscher ein wenig kalte Füße bekommen und haben nun Angst, man – oder besser frau – unterstellt ihnen das Wiedererstarken eines längst überwunden geglaubten Maskulinitismus. Schade, denn dabei wird wohl das Männerspezifische auf der Strecke bleiben. Insgesamt fällt das Urteil über den Band sehr gemischt aus. Er vereint eine Reihe von sehr unterschiedlichen Beiträgen, die aus meiner Sicht das Anliegen einer männerspezifischen Bibelauslegung mehr oder weniger umsetzen. Gerade der „kritische Dialog zwischen Männererfahrungen und Männlichkeitskonzepten der Bibel und der Erfahrungswelt heutiger Männer unter dem Maßstab der Geschlechtergerechtigkeit“ (s. o.) kommt oft zu kurz. V. LINHARD

TO TOUCH OR NOT TO TOUCH? Interdisciplinary Perspectives on the *Noli me tangere* (Annua Nuntia Lovaniensia; 67). Edited by *Reimund Bieringer, Karlijn Demasure* and *Barbara Baert*. Leuven [u. a.]: Peeters 2013. XI/260 S., ISBN 978-90-429-2625-7.

Berühren oder nicht berühren? Das ist die Frage im neu erschienenen, von Baert, Bieringer und Demasure herausgegebenen Sammelband, der nicht nur aus einer, sondern gleich aus zwei interdisziplinären Konferenzen zur berühmten „Noli me tangere“-Szene aus Joh 20,17 in den Jahren 2008 und 2009 hervorgegangen ist. Hat Maria Magdalena – analog beziehungsweise im Kontrast zum Apostel Thomas in Joh 20,27 – den Auferstandenen berührt? Wird hier eine bereits begonnene Berührung unterbunden, oder wird sie schon von vornherein verboten, wie die bekannte lateinische Übersetzung der Vulgata, die der Szene in der bildenden Kunst ihren Namen gegeben hat, suggeriert? Es ist keine Frage von Sein oder Nichtsein wie die Hamlets, aber es ist doch eine wichtige Frage: Wie berührbar – von Männern und Frauen – ist der Auferstandene? Und was sagt seine Berührbarkeit über die jeweilige zeitgenössische Vorstellung von seiner Leiblichkeit aus? Auf den ersten Blick mag es erstaunlich erscheinen, dass gleich mehrere Konferenzen sich mit einem einzigen Vers des Johannesevangeliums beschäftigen können. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass es sich um eine der meistdiskutierten Stellen im Vierten Evangelium handelt, die auch jenseits der Leuener Konferenzen bereits in zahlreichen Einzelbeiträgen untersucht worden ist – ohne dass dies zu einem Konsens über die Bedeutung der Stelle geführt hätte. Sie bleibt allen Untersuchungen zum Trotz rätselhaft und gibt weiterhin Anlass für umfangreiche Studien.

Einzigartig am vorliegenden Band ist der interdisziplinäre Diskurs zu Joh 20,17. Er umfasst einen philosophischen, mehrere exegetische und kunsthistorische und einen literaturwissenschaftlichen Beitrag und trägt so der Bedeutung der Szene nicht nur innerhalb des Johannesevangeliums, sondern auch in dessen Rezeption vom frühen Christentum bis zur Gegenwart Rechnung – ein Ansatz, den die Herausgeber in der Einführung als den einzig adäquaten beschreiben, worüber sich freilich streiten lässt. Sicher ist, dass die exegetische Wissenschaft allein das *crux interpretum* von Joh 20,17 nicht erfolgreich schultern konnte – können es die im vorliegenden Sammelband repräsentierten Wissenschaften gemeinsam? Das wäre angesichts einer jahrhundertelangen Auslegungstradition, die das Rätsel nicht zu lösen vermochte, wohl doch zu viel verlangt. So endet der Sammelband denn auch nicht mit einem Fazit, sondern mit dem letzten, dem literaturwissenschaftlichen Beitrag, und die Herausgeber beschließen ihre

Einleitung mit den Worten, das Buch spiegele die vielen Wege, auf denen Interpreten mit dem Thema der Berührung und ihrem Verbot in der Auslegung von μή μου ἄπτου/*noli me tangere* gerungen haben. Eine solche Spiegelung des johanneischen Textes und seiner Rezeption in den verschiedenen Zugangsweisen ist den Autoren des Bandes in der Tat gelungen. So ist das Buch einmal mehr ein Beleg für die Einsicht Gregors des Großen, die Schrift wachse mit jedem ihrer Leser – allerdings nicht nur mit dem Leser, sondern auch dem Kommentator, dem Maler und dem Literaten. Insbesondere diese Vielfalt macht es zu einer spannenden und kulturell reichhaltigen Lektüre nicht nur für Exegeten des Johannesevangeliums.

I. KRAMP CJ

EMMENEGGER, GREGOR, *Wie die Jungfrau zum Kind kam*. Zum Einfluss antiker medizinischer und naturphilosophischer Theorien auf die Entwicklung des christlichen Dogmas. Fribourg/Schweiz: Academic Press 2014. 355 S., ISBN 978–3–7278–1752–6.

Der marktschreiende Titel dieser vielschichtigen Habilitationsschrift scheint Auskunft über die Bedeutung des bekannten christlichen Glaubensartikels zu versprechen: „Jesus, empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“. Aber es geht zunächst nicht um dieses Dogma selbst, sondern um den Einfluss antiker medizinischer Theorien auf sein unterschiedliches Verständnis im Laufe der Zeit. Schon im Vorwort heißt es unübersehbar: „Spekulationen darüber, was tatsächlich in Mariens Schoß geschehen sein könnte, [...] sind nicht Gegenstand dieses Buches.“ Der Autor interessiert sich einzig dafür, was in den ersten Jahrhunderten darüber geschrieben wurde – und welche Rolle die Medizin dabei spielte. Auf diese Weise wird jedoch auch das im besten Sinne fragwürdige Thema der „Jungfrauengeburt“ als solches beleuchtet. Allerdings muss der Leser große Geduld aufbringen und sich auf ein wahrlich mühevolleres Studium einlassen. Er wird sich wie ein Bergsteiger fühlen, der auf steile Gipfel klettert und zugleich Abgründe wahrnimmt. Oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, wie einer, der durch einen faszinierenden Urwald wandert, der unheimlich ist. Die hier folgende Gliederung möchte skizzieren, was auf einen Leser zukommt, der solche Lektüre auf sich nehmen will.

I. Einleitung (1–5): Ausgehend von einem positiven Verhältnis von Medizin und Christentum werden drei Themenbereiche ausgewählt: 1. Die Frage nach dem Geschlecht für die Heilfähigkeit des Menschen; 2. Die Rolle der Medizin und der Naturphilosophie für die theologischen Aussagen über Zeugung, Entstehung und Geburt des Gottmenschen Jesus Christus; 3. Der Wandel der Konzeption der „Jungfräulichkeit“ und die daraus folgenden theologischen Konsequenzen.

II. Antike Medizin (7–18): Ziel dieses Kapitels ist es, einen konzisen Überblick über die antike Medizin zu geben. Behandelt werden erstens „Hippokrates und seine Nachfolger“, zweitens „Aristoteles“, drittens „Die medizinischen Schulen der Antike“, viertens „Galen von Pergamon“, fünftens „Kult und Medizin“, die zunächst eine Einheit bilden, aus welcher sich die antike Medizin nur langsam emanzipiert.

III. Christentum und Medizin (19–66): 1. Vorgaben, welche das Frühjudentum und die Jesusbewegung den werdenden christlichen Kirchen mitgegeben haben 2. Rezeption und Reputation hippokratischer Medizin im antiken Christentum 3. Eine gut angewandte Medizin als integraler Bestandteil des christlichen Weltbildes, als Geschenk Gottes für die Heilsgeschichte, als kleine Schwester der Erlösung und als Form der gelebten Nächstenliebe. Wenn aber Medizin rezipiert und angewendet werde, dann werde vorhandenes Wissen auch in anderen Lebensbereichen zur Anwendung kommen. Eine Beeinflussung der Theologie sei deshalb wahrscheinlich, was in den folgenden Kapiteln an drei exemplarisch ausgewählten Themen überprüft werden soll.

IV. Weiblichkeit als Geburtsfehler: wie Maria Magdalena gerettet werden kann (67–86): Dieses Kapitel entspricht weitgehend einem Artikel, den der Autor schon 2007 veröffentlichte. Sein Lehrstuhl für Patristik und orientalische Sprachen in Fribourg/Schweiz veranstaltete im Studienjahr 2006 ein Seminar über populäre Theorien zum frühen Christentum. Ein zentrales Thema war die Frage nach dem verheirateten Jesus und seiner Ehefrau Maria Magdalena. Die Rede von ihr als Genossin des Heilands sei eine theologische Aussage, die sich in einem gnostischen Kontext entwickelt habe und von antiken medizinischen Vorstellungen geprägt sei. Eine Antwort auf die Frage „Wie

die Jungfrau zum Kind kam“ habe ich in diesem Beitrag vergeblich gesucht. Oder hat die folgende Bemerkung in der abschließenden Zusammenfassung eine diesbezügliche Bedeutung? „Weiblicher Same ist ‚unfruchtbar‘ und lässt höchstens Missgeburten wie den Demiurgen entstehen“ (260).

V. Empfangen vom Heiligen Geist: wie ein göttliches Kind entsteht (87–196): Das Problem der historischen Geburt Jesu oder ähnliche Fragestellungen wie etwa religionsgeschichtliche beziehungsweise mythologische Andeutungen schließt der Autor noch einmal explizit von seinen Forschungen aus. Sie seien anderswo ausführlich dargestellt worden.

Für die Embryologie in der christlichen Spätantike spiele die Zeugungslehre des Aristoteles eine zentrale Rolle. Seine einseitige Aufteilung der Zeugungsbeiträge der Eltern – vom Vater der Samen, die Mutter als Nährboden – biete Theologen die Möglichkeit, dies auf Christus zu übertragen und so die Genese des Gottessohnes Jesus zu beschreiben. Es gebe auch Lebewesen, die ohne Paarung empfangen könnten. Diese Theorie nennt als Beispiel Windeier, welche von einem (göttlichen) Wind befruchtet werden. In der Antike seien vier Gattungen bekannt, denen eine Windbefruchtung nachgesagt wird: Stuten, Geier, Hühner und Frauen (sic). Einen fünften Sonderfall biete der Phönix. Neben der Theorie der Windeier sei auch die Urzeugung zu nennen. Diese könne als *opinio communis* der Antike angesehen werden, sodass auch in christlichen Predigten selbstverständlich auf sie angespielt werde. Nach Aristoteles könne ein Gott einen Gottessohn zeugen, indem er ein Pneuma, also reine Form, ganz ohne Trägermaterie, zu einer sterblichen Frau sendet. Insbesondere Plutarch diskutiere diese Möglichkeit. Als Beispiel dient ihm Platon. Dessen Vater war (in einem Traumgesicht) für zehn Monate verboten worden, bei seiner Frau zu liegen, damit Apollo mit ihr einen Sohn zeugen könne. Neben Platon sei eine jungfräuliche Empfängnis von weiteren zahlreichen Persönlichkeiten behauptet worden.

In diesem Kontext werden auch die biblischen Grundtexte der Diskussion durchaus facettenreich kommentiert: Lk 1,34–38. In Jesus erfüllen sich die Prophetien des AT. Darüber hinaus würden eingewobene nichtjüdische Elemente auch Heiden anzeigen, dass hier ein wahrhaft göttliches Wesen zur Welt komme. Joh 1,12–14. Kinder Gottes entstehen aus Gottes Wort, nicht aber aus dem Blut seiner Eltern. Gal 4,4–5. Christus sei nicht ein Mensch, der zum Sohn Gottes wurde, sondern das Wort sei in Maria Fleisch geworden wie der Samen eines Mannes in einer Frau Fleisch annehme. Dieses anthropologische Modell werde das Verständnis des Dogmas für lange Zeit prägen.

Zur Ausdeutung des Glaubens seien medizinische Vorstellungen verwendet worden, jedoch nicht gleichförmig. Die Reaktionen pendelten zwischen völliger Zurückweisung und weitestgehender Aneignung. Eine eindeutige Zuweisung eines Theologen zu dieser oder jener Richtung sei in der Regel nur bedingt möglich. Es lassen sich verschiedene Stufen der Rezeption und der Zurückweisung einer natürlichen Genese Christi feststellen. Je mehr sich die Frage der Einheit von Gott und Mensch im Gottmenschen Christus stellte, desto stärker wurde die Festlegung des Trennenden und Verbindenden zum Hauptanliegen.

VI. Jungfrau und Gottesmutter: wie Maria ihr Kind gebar (197–256): Im Apostolischen Glaubensbekenntnis heiße es „geboren von der Jungfrau Maria“. Viele Theologinnen und Theologen würden heute dafür plädieren, diese Glaubensaussage in einem metaphorischen Sinne zu verstehen. In diesem Kapitel wird dargestellt, was in der Spätantike aus medizinischer Sicht zur Jungfräulichkeit geschrieben wurde. Thematisiert werden insbesondere das „Hymen“ als anatomisches Zeichen der Jungfräulichkeit sowie etliche Überprüfungsmethoden. Ein zentraler Teil ist der medizinischen und theologischen Bewertung der Manual-Inspektion im Protevangelium des Jakobus gewidmet. Es folgt die Darstellung der Interpretation und Rezeption dieser Untersuchung.

Mit den stärker werdenden asketischen Tendenzen im dritten und vierten Jhd. beginnen verschiedene Theologen, die dauernde Jungfräulichkeit Mariens hochzuhalten: Ihre Ehe mit Joseph sei nicht vollzogen worden, und das Paar hatte keine Kinder. Tertullians Ansatz, Marias Jungfräulichkeit in der Geburt Christi enden zu lassen, wurde zurückgewiesen. Aber Ambrosius, Hieronymus und vielen anderen sei Recht zu geben, wenn sie das Protevangelium als häretische Apokryphe verurteilen. Nicht nur als doketisches Manifest habe dieser Text Schaden angerichtet. Er förderte auch eine gefährliche Verengung einer auf den Leib bezogenen Jungfräulichkeit Mariens. Diese verstellte den Blick auf das, was eigentliche mit der Postulierung der Jungfräulichkeit gemeint war. Sie sei

Zeichen für das „Mysterium“ der Inkarnation Christi und symbolisiere, dass Gott an Maria auf wunderbare Weise gewirkt habe.

VII. Zusammenfassung und Schlussfolgerung (257–263): Biologische Auskünfte darüber, wie der Gottessohn geboren wurde und seine Mutter dabei Jungfrau blieb, müssten offen bleiben. Das Verhältnis zwischen dogmatischer und medizinischer Sprachenebene sei letzten Endes unklar. Mit seinem Buch will der Autor zeigen, dass diese Debatte eine lange Vorschichte hat. Die Berührungspunkte zwischen Dogma und Naturwissenschaft erwiesen sich als konfliktreich, weil weder das eine noch das andere eine statische Größe sei.

Antike Medizin und Naturphilosophie wurden rezipiert, transformiert und spielten bei der Ausformulierung christlicher Glaubenssätze eine mitunter tragende Rolle. Änderungen des kollektiven medizinischen Wissenstandes durch neue Akzentsetzungen oder Erkenntnisse führten so zu veränderten Interpretationen theologischer Aussagen – mitunter, ohne dass dies konstatiert worden sei. Die vorliegende Untersuchung zeige, dass Glaubensvorstellungen im Lichte antiker Medizin und Naturphilosophie an Konturen gewinnen. Dies ermögliche ein differenzierteres Verständnis der theologischen Texte.

Der umfangreiche Anhang, die Abbildungen und Quellenschriften, das Literaturverzeichnis und die ausführlichen Register (265–355) bestätigen noch einmal, dass der Autor meines Erachtens alles aufgenommen hat, was für seine Fragestellung wichtig war. Neuere Publikationen konnten leider nur vereinzelt berücksichtigt werden. Deshalb fehlen die entsprechenden Arbeiten von Gisbert Greshake, zum Beispiel „Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis“, Regensburg 2014.

Über eventuelle Einflüsse der antiken Medizin und Naturphilosophie während der Entstehung früher Formen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, die bis ins zweite christliche Jhd. zurückweisen, wird freilich nichts gesagt. Auch das Credo der Kirchenversammlung von Nizäa (325 n. Chr.) und das Nizäno-Konstantinopolitanische Bekenntnis (381 n. Chr.) wurden diesbezüglich nicht weiter untersucht. Ob dies eine Aufgabe für eine zukünftige Habilitationsschrift sein könnte? Videant consules.

Wer nun nach gründlicher Lektüre des Buches von Gregor Emmenegger weiterhin fragt, „wie die Jungfrau zum Kind kam“, dem kann und möchte ich nur sagen: Sapientia sat.

F. J. STEINMETZ SJ

VETUSTISSIMAE EPISTULAE ROMANORUM PONTIFICUM. Die ältesten Papstbriefe. Lateinisch/Griechisch–Deutsch. Erster Teilband. Eingeleitet und herausgegeben von *Hermann-Josef Sieben* (Fontes Christiani; Band 58/1). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2014. 297 S., ISBN 978–3–451–30965–6.

VETUSTISSIMAE EPISTULAE ROMANORUM PONTIFICUM. Die ältesten Papstbriefe. Lateinisch/Griechisch–Deutsch. Zweiter Teilband. Eingeleitet und herausgegeben von *Hermann-Josef Sieben* (Fontes Christiani; Band 58/2). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2014. VI/363 S., ISBN 978–3–451–30966–3.

VETUSTISSIMAE EPISTULAE ROMANORUM PONTIFICUM. Die ältesten Papstbriefe. Lateinisch/Griechisch –Deutsch. Dritter Teilband. Eingeleitet und herausgegeben von *Hermann-Josef Sieben* (Fontes Christiani; Band 58/3). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. VII/335 S., ISBN 978–3–451–30967–0.

Wie der Herausgeber in der Einleitung seiner dreibändigen Edition anfangs festhält, entscheidet er sich aus teils praktischen, teils sachlichen Gründen dafür, seine Sammlung der ältesten Papstbriefe mit Cornelius (251–253) zu beginnen und mit Sixtus III. (432–440) zu schließen (7–11). Unter dieser Voraussetzung fährt er mit einleitenden Ausführungen über die Adressaten, Themen, Form, handschriftliche Überlieferung, Drucke, Wirkgeschichte sowie über die bisherigen deutschen Übersetzungen und die Briefüberschriften seiner Ausgabe fort (11–50). Besonders verdienstvoll ist, dass die Themen der Papstbriefe kurz beschrieben werden, bieten sie doch „für den Zeitraum von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 5. Jhdts. detaillierte Einblicke in die Probleme und Fragestellungen der Kirche auf dem Gebiet der Disziplin und des Glauben“ (17). So beschäftigen sich – zum Beispiel im ersten Teilband (zu den nachfolgenden Ausführungen über Cornelius, Dionysius, Julius, Liberius und Damasus vgl. 17–19) – die drei

Briefe des Cornelius mit dem durch Novatian ausgelösten Schisma in der römischen Kirche und mit der Überwindung desselben. Dionysius (259–267) geht es dagegen in seinem einzigen, fragmentarisch überlieferten Brief um den rechten Christusglauben, indem er gegenüber seinem Namensvetter Dionysius von Alexandria sowohl den Trithemismus als auch den Subordinatianismus zurückweist. Von Julius von Rom (337–352) stammt ein erster Brief, der auf die Privilegien des römischen Bischofsstuhls zu sprechen kommt, während er im zweiten Brief der Kirche von Alexandria zur Rückkehr ihres verbannten Bischofs gratuliert. In einem Dossier von zwölf Briefen befasst sich Liberius (352–366) mit dem Nicaenum und seinem Verteidiger Athanasius. Ähnlich viele Briefe schreibt schließlich Damasus (366–384) zu Aspekten des nizänischen Glaubens, gegen den Apollinarismus und zu Fragen der Kirchendisziplin, aber auch auf privater Ebene – im Austausch mit Hieronymus – zu exegetischen Themen. Im Hinblick auf die Form unterscheidet der Herausgeber (= S.) bei den vorgelegten Papstbriefen zwischen den über lange Zeit üblichen Privatbriefen, dem *responsum* und den mit Siricius einsetzenden Dekretalen (29). Mit Hornung definiert er letztere als „Schreiben römischer Bischöfe [...], die ihrem Anspruch nach rechtlich bindende und normsetzende Antworten auf Anfragen sind“ (Christian Hornung, „*Directa ad decessorem*. Ein kirchenhistorisch-philologischer Kommentar zur ersten Dekretale des Siricius von Rom“, Münster 2011, 42). In der Übersicht über die handschriftliche Überlieferung der Papstbriefe verweist S. schließlich auf Einzelüberlieferung, anonyme Sammlungen und die Sammlung des Dionysius Exiguus, geht aber auch kurz auf die für seine Edition allerdings nicht relevanten Pseudoisidorischen Dekretalen ein (32–38).

Während der erste Teilband – gemäß den Vorgaben der Reihe *Fontes Christiani* – die Texte, Übersetzungen und mit einem Fußnotenkommentar versehenen Briefe der oben genannten römischen Bischöfe enthält, folgen im zweiten Teilband in gleicher Weise die Briefe von Siricius (384–399), Anastasius (399–402), Innozenz (402–417) und Zosimus (417–418), und im dritten Teilband die Briefe von Bonifatius (418–422), Coelestin (422–432) und Sixtus III. (432–440). In diesem Band finden sich auch die Auflösung der in den drei Bänden verwendeten Abkürzungen, die zugehörige, in Quellen und Literatur unterteilte Bibliographie, die für den Benutzer nützlichen Register zu Bibelstellen, Namen, lateinischen Begriffen und Sachen, ein Index zu den edierten Papstbriefen gemäß ihren Regestennummern bei JW („*Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*“; ed. Philippus Jaffé, editionem secundam correctam et auctam auspiciis Gulielmi Wattenbach; Bd. 1, Leipzig 1885) und eine abschließende Übersicht über diese Briefe. Die auf Grund eines bei der Herstellung entstandenen Programmfehlers fehlerhaft gedruckten griechischen Texte von S. 872, 876, 878, 880, 882, 884 und 886 wurden korrekt nachgedruckt und können vom Leser mühelos nach der entsprechenden Seite eingelegt werden. Vor den von S. in chronologischer Reihenfolge edierten und neu nummerierten Briefen des entsprechenden römischen Bischofs beziehungsweise Papstes wird auf der Basis der neueren Forschung dessen Leben und Werk in der gebotenen Kürze präsentiert, sodass der Leser stets über den historischen Hintergrund der besagten Briefe informiert ist. Ferner geht jedem Brief eine von S. formulierte Briefüberschrift voraus, die – mit Ausnahme des Decretum Damasi – stets die entsprechenden Adressaten benennt. Zur chronologischen und inhaltlichen Orientierung wird nach jeder Briefüberschrift die jeweilige Nummer in JW und im „*Clavis Patrum Latinorum*“, Steenbrugge 1995³ (CPL) und danach die chronologisch gesicherte Datierung angegeben. Es folgen die Angabe der Quelle, in welcher der Brief überliefert ist, und die genauen Seitenangaben der herangezogenen kritischen Edition. Die deutsche Übersetzung übernimmt der Herausgeber – unter Benennung ihrer jeweiligen Autoren und unter bisweilen intensiver Überarbeitung (vgl. zum Beispiel 169, 179) – aus mehreren älteren und modernen Ausgaben, während er in anderen Fällen die Übersetzung von Severin Wenzlowsky (erschieden in Kempten 1875–1880) modernisiert und an heutiges Deutsch anpasst. Schließlich versieht er die deutsche Übersetzung mit dem erwähnten Fußnotenkommentar, der dem Leser verlässlich Aufschluss über jeweils anstehende Fragen gibt und auf weiterführende Literatur verweist. Um diesen Kommentar nicht zu umfangreich werden zu lassen, wird in manchen Fußnoten nur das Notwendigste

erörtert und am Schluss auf eine Fortsetzung im Anhang (auf den S. 287–297, 655–662 und 925–927) verwiesen.

Trotz dieser umsichtigen Gestaltung der drei Teilbände ergeben sich gelegentlich Ergänzungen und Anmerkungen. So ist in der Einleitung zu den ältesten römischen Bischöfen, die vor Cornelius „als Briefschreiber erwähnt werden“ (11, Anm. 10), neben dem vom Herausgeber zitierten Handbuch Quastens vom Jahr 1950 mit Gewinn die auf weiterführenden neueren Forschungen basierende Monographie von Mario Ziegler, „Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten“, Bonn 2007, heranzuziehen. Bei der ebenfalls einleitenden Erörterung der Form der ältesten Papstbriefe (22–32) ist immer noch das diesbezügliche Standardwerk von Paul Rabikaukas, „Diplomatica Pontificia (Praellectionum lineamenta)“, Rom 1980¹, bes. 16–20, erwähnenswert. Auch zum Fußnotenkommentar sind – wie am Beispiel der beiden in Form eines Privatbriefes verfassten Schreiben des Cornelius (251–253) an Fabius von Antiochien und an Cyprian von Karthago deutlich wird – einige Anmerkungen vorzunehmen. So fehlt bei der Kommentierung des an Fabius gerichteten Briefs bei dem auf S. 54 f., Anm. 5, erwähnten „ersten Gegenpapst Novatian“ die diesbezüglich auf neuere Forschungsergebnisse verweisende Arbeit von Christiane Laudage, „Kampf um den Stuhl Petri. Die Geschichte der Gegenpäpste“, Freiburg i. Br. [u. a.] 2012, 33–38 und 221 f., Anm. 28–35. Ebenso wäre hier zu der auf S. 61, Anm. 19 konsultierten Übersetzung Rufins von „sphragizein“ (bei Eusebius, h. e. 6,43,15) mit „signaculo chrismatis consummare“ neuerdings noch ein weiterführender Kommentar zu finden bei Anselm Blumberg, „Accepisti signaculum spiritale. Das geistliche Siegel der Taufe im Spiegel der Werke des Ambrosius von Mailand“, Regensburg 2012, 180 f., Anm. 1160. Zu dem auf S. 62, Z. 20 f. von Cornelius gegenüber Fabius bezeugten Brauch, auf den Empfang des eucharistischen Brotes mit „Amen“ zu antworten, wird auf S. 63, Anm. 22, nur auf das relativ späte Vorkommen bei Augustinus († 430) verwiesen; doch bieten bereits Josef Andreas Jungmann, „Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe“, Bd. 2, Wien [u. a.] ³1962, 481, Anm. 104; und Jo Hermans, „Die Feier der Eucharistie. Erklärung und spirituelle Erschließung“, Regensburg 1984, 306 f., Anm. 221, einige im Hinblick auf Cornelius und Fabius zeitnahe Belege, die bis ins ausgehenden 2. Jhd. zurückreichen (und noch im frühen 5. Jhd. diesen Brauch bezeugen). Schließlich ist die im ersten Brief des Cornelius an Cyprian auftauchende Aufforderung, Letzterer solle „dieses Schreiben [...] auch an die übrigen Kirchen senden (has litteras [...] et ad ceteras ecclesias mittere)“ (70, Z. 30–72, Z. 1), nicht „ein Beleg dafür, dass sich die römischen Bischöfe mehr und mehr als Kommunikationszentrum für die Gesamtkirche verstehen“ (73, Anm. 36). Vielmehr bezeugt diese Formulierung angesichts des zunächst vor allem für Rom problematischen Novatianischen Schismas – wie auch aus den vergleichbaren Beispielen bei Johannes Hofmann, „Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte“ [1], Würzburg ²2013, besonders 114–123 hervorgeht – die damalige Rolle der Kirche von Karthago, die als maßgebliches Kommunikationszentrum des nordafrikanischen Raumes lediglich den Brief des Cornelius an die nordafrikanischen Bischöfe weiterleiten sollte.

Die soeben beschriebenen Beispiele, bei denen die Einbeziehung neuerer Forschungen fehlt, könnten gewiss gelegentlich vermehrt werden; doch mindern sie keineswegs den grundsätzlichen Wert des umfangreichen Gesamtwerkes. Vielmehr legt der Herausgeber für den Zeitraum von 251 bis 440 erstmals eine vollständige Sammlung von insgesamt 120 authentischen Papstbriefen vor, deren Veröffentlichung, Übersetzung und Kommentierung in der Regel durchgängig den Standards der neueren Forschung entspricht. Sein Werk wird sicher nicht nur die Erforschung des Papsttums, sondern auch die aktuelle historische sowie kirchen-, dogmen-, liturgie- und pastoralgeschichtliche Forschung maßgeblich anregen und weiterführen.

J. HOFMANN

SIEBEN, HERMANN-JOSEF, *Augustinus*. Studien zu Werk und Wirkgeschichte (Frankfurter Theologische Studien; Band 69). Münster: Aschendorff 2013. VIII/496 S., ISBN 978-3-402-16058-9.

Seit 1971 hat Hermann-Josef Sieben (= S.) – zum Teil in dieser Zeitschrift – eine Reihe von hochinformativen Aufsätzen über Augustinus und dessen Rezeptionsgeschichte veröf-

fentlicht, die neben S.s kommentierten Übersetzungen von Werken Augustins ihren festen und wichtigen Platz in der Augustinusforschung einnehmen. In dem vorliegenden Band sind zwölf der Beiträge S.s erneut abgedruckt, ergänzt um eine zuvor unpublizierte Studie.

Mit letzterer sei hier begonnen: „Augustinus als ‚Orakel‘. Briefliche Anfragen an den Bischof von Hippo“. 308 Briefe aus der Korrespondenz Augustins und seines Umfeldes sind überliefert, die meisten stammen von ihm selbst. Rund 30 Personen aus unterschiedlichen kirchlichen Ständen und von mehrerlei religiöser Richtung konsultierten den genialen Denker mit Fragen zu diversen Themen. Bald antwortete Augustinus freundlich, engagiert, ausführlich, bald etwas enerviert, ausweichend oder in Zeitnot. Die Übergänge zur *Quaestiones et responsiones*-Literatur, zu der auch Augustinus Werke beigesteuert hat, sind fließend, wie S. zeigt. Zu Augustins Aktivität als intellektueller Auskunftgeber gab es zuvor keine ähnlich detaillierte Zusammenschau. S. bietet einen ausgezeichneten Überblick über die Briefpartner, ihre Fragen und die Antworten Augustins. Wie die meisten Studien des Bandes ist auch diese ganz aus den Quellen gearbeitet und in der Interpretation der Augustinustexte weitgehend werkimmanent. Dadurch wird hier wie in den anderen Aufsätzen ein hoher Grad an geradezu objektiv zu nennendem Informationsgehalt erzielt. Von dort aus bliebe natürlich noch viel zu leisten, um Augustins briefliches Netzwerk theologie-, ideen- oder sozialgeschichtlich zu kontextualisieren. Der Rez. darf hier vielleicht auf sein Buch *Augustins Trinitätsdenken*, Tübingen 2007 (im folgenden KTA abgekürzt), verweisen, worin 420–436 die brieflichen und persönlichen Kontakte Augustins in Fragen der Trinitätslehre untersucht werden, um Aufschluss über die impliziten Leser von *De trinitate* zu gewinnen. – Das Feld der Trinitätslehre berührt auch ein weiterer Aufsatz des zu besprechenden Bandes: S.s Überblick über „Augustins Auseinandersetzung mit dem Arianismus außerhalb seiner explizit antianianischen Schriften“ leistet sehr nützliche Dienste, zumal wenn man von ihm als werkimmanenter Basis aus das inzwischen von der Forschung recht gut kartierte Gelände theologischer Gruppen im 4. und frühen 5. Jhd. in den Blick nimmt – all die Versuchsfelder und Kampfplätze homöischer, anhomöischer, neunizänischer und sonstiger Theologen samt ihren politischen und sozialen Funktionen.

Vier weitere Arbeiten geben anhand zentraler Einzelthemen Einblicke in das Ganze von Augustins Reflexionen. Der Aufsatz „Die *res* der Bibel“ führt anhand von *De doctrina Christiana* in die theologisch grundlegende Hermeneutik Augustins ein. – In der Abhandlung „Augustins Entwicklung in der Frage der Identität des irdischen Leibes mit dem Auferstandenen“ sucht S. nachzuweisen, dass Augustinus anfangs die Auferstehung des Leibes noch nicht als Problem wahrnehme und über manche Umwege und in kritischer Auseinandersetzung mit den Streitigkeiten um Origenes am Ende zur konsistenten Verteidigung der materiellen Identität von irdischem und auferstandenen Leib gelange, so dass er den menschlichen Leib in das Erlösungsgeschehen einbezogen denke. – Auch in der Untersuchung über „Patristische Annäherung an ‚abwägende Vernunft‘“ werden die Auffassungen des Origenes und des Augustinus verglichen, hier nun bezüglich des sittlichen Urteilens: Beide Theologen weisen die Erkenntnis des sittlich Richtigen der Vernunft zu, doch Augustinus betont stärker den von Gottes Gnade umfangenen Willen, der erst die eigentliche sittliche Entscheidung vollziehe. – Sehr quellenesättigt ist auch der chronologisch und systematisch angelegte Aufsatz „Augustinus zum Thema ‚Ruhe‘“. Ausgangspunkt ist die berühmte Formel zu Beginn der „Bekennnisse“: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir.“ S. beleuchtet die unterschiedlichen Zusammenhänge und Verwendungen der Termini *quies* und *requies* im augustianischen Gesamtwerk. – Die genannten vier Untersuchungen eröffnen viele neue Perspektiven. Manche davon ließen sich durch eine genauere Einbeziehung paganer Philosophie noch erweitern. So ist das Thema „Ruhe“ bei Augustinus nicht nur theologisch und anti-philosophisch konnotiert, steht doch auch im Innersten des plotinischen Ableitungssystems der Gedanke, dass das Eine (*hen*) sowohl Ursprung der Denkbewegung wie auch deren Ziel ist, in welchem sie durch Rückwendung zur Ruhe (*hesychia*) gelangt. Augustinus ist wie Origenes ein Denker, der komplexe philosophische Denkfiguren in ihrer Tiefe erfasst und darum mit ihnen kreativ und selbstständig umgeht.

Meisterhaft ist auch S.s Betrachtung über die Psalmen und ihre Bedeutung für die *Confessiones*, ja im Leben und Sprechen Augustins überhaupt. S. gelingt der überzeugende

Nachweis, dass nicht nur die Frömmigkeit, sondern auch die Sprache und in gewisser Hinsicht sogar die Affektwelt Augustins durch den Psalter geformt wurde, so, wie Athanasius dies bereits in einer kurzen Schrift über Rezitation, Gesang und therapeutischen Nutzen der Psalmen dargelegt hatte. – Klassisch und das Thema nahezu erschöpfend ist S.s 1971 publizierte Abhandlung über Konzilien in Leben und Lehre Augustins, an deren Neuabdruck sich im vorliegenden Band noch S.s konzise Zusammenfassung der Konzilslehre Augustins aus dem *Augustinus-Lexikon* (1994) anschließt. Augustinus nahm an zahlreichen afrikanischen Synoden teil, und kurz vor seinem Tod erreichte ihn noch die Einladung zum Konzil von Ephesus, der er nicht mehr folgen konnte. S. beleuchtet das differenzierte Verhältnis Augustins zu Konzilien (soweit sie diesem bekannt waren – das Konzil von Konstantinopel 381 zum Beispiel wird S. zufolge nirgends je von Augustinus erwähnt): Augustinus deutet Konzilien nach Zweck und Ablauf wie Gerichtsverfahren, deren Beschlüsse Verbindlichkeit in dem Maße gewinnen, wie sie der Heiligen Schrift und dem an ihr sich entzündenden Ringen um die Wahrheit entsprechen. Ist das der Fall, gehören Konzilien nach Augustinus zu den Instanzen von *auctoritas*, die dem Menschen helfen, vom Glauben zum Erkennen zu gelangen. Versuche von Reformatoren wie Gegenreformatoren, Augustins Konzilsideen als Wasser auf ihre Mühlen zu leiten, isolieren dessen Aussagen zumeist von ihrem Kontext, wie S. treffend zeigt.

Damit klingt bereits das unermessliche Thema der Rezeptionsgeschichte an, dessen Umrisse inzwischen das von Karla Pollmann erfolgreich zum Abschluss gebrachte Großunternehmen *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine* näher zu bestimmen erlaubt, zu dem S. ebenfalls beigetragen hat. Vier Aufsätze des vorliegenden Bandes handeln von der „Wirkgeschichte“, wie der etwas ungewohnte Terminus des Untertitels lautet. In der ersten Studie geht es um die Augustinusrezeption in Universal- wie Partikularkonzilien von Augustins Lebzeiten bis zum Zweiten Vatikanum – wohl niemand außer S. hätte diesen materialreichen Überblick erstellen können. Als nächstes analysiert S. ein Augustinuslexikon des 14. Jhdts. In der dritten Studie geht es um die als Hilfe für Predigt und geistliche Unterweisung konzipierte umfangreiche Sammlung von Augustinusexzerpten, die ein neapolitanischer Jesuit namens Mascolo 1652 publizierte. Die vierte Studie, zugleich das Schlusstück von S.s gesammelten Augustinusstudien, gilt dem „Beitrag der Jesuiten zur Überwindung des extremen Augustinismus im 17. Jahrhundert“. Man kann sich denken, wem die Sympathien des Autors hier gelten (Pascal kommt laut Namensregister im ganzen Band nicht vor), und muss nichts dagegen einwenden. Gleichwohl könnte man ergänzen, dass Jansenius nicht nur eine zugegebenermaßen mitunter befremdlich wirkende Monopolisierung der Autorität Augustins zu betreiben sucht (davon handelt S. im ersten Drittel des Essays), sondern gleichzeitig Augustins Texte mit einem außerordentlichen Scharfsinn zu analysieren versteht, der im 17. Jhd. wohl seinesgleichen sucht. Ob man die theologischen Konsequenzen teilen möchte, die Jansenius aus den Analysen zieht, ist eine andere Frage.

Jeder Gelehrte, der seine älteren Aufsätze in einem Buch versammeln will, kennt die schwierige Entscheidung, ob er Korrekturen und Aktualisierungen vornehmen soll. Beginnt er einmal damit, alle seitherige Forschung einzuarbeiten, sieht er sich bald genötigt, die Aufsätze neu zu schreiben, was aber kaum der Sinn einer solchen Sammlung sein kann. Belässt er alles beim Alten, erspart er sich dieses Problem, dafür kann das eine oder andere Detail inzwischen überholt sein, wie es nun einmal allem Menschenwerk ergeht. Für den vorliegenden Band wurden die Studien inhaltlich nicht verändert und keine neue Literatur nachgetragen, die Aufsätze wurden nur gründlich durchgesehen und in der äußeren Form überarbeitet. Selbstverständlich lassen sich schon darum hier und da Korrekturen anbringen. So ist der in *ep.* 148 von Augustinus erwähnte und wörtlich zitierte Gregor nicht, wie Augustinus und – ihm Glauben schenkend – S. meinen, der *sanctus episcopus orientalis* Gregor von Nazianz (211), sondern Gregor von Elvira mit seiner Schrift *De fide* (vgl. KAT, 40 f.), in welcher Augustinus bereits die christologische *una persona*-Formel vorfand (nachgewiesen in KAT, 109 f.), die S. (284), Cantalamessa und Studer folgend (und genau wie Drobner in seiner Monographie zur Herkunft der *una persona*-Formel), für eine Innovation Augustins hält. Nach S. war Augustins Christologie wichtig für den *Tomus ad Flavianum* Leos des Großen. Dies mag zutreffen, dass aber vom *Tomus* „die entscheidende Prägung“ für die christologische Formel von Chalcedon

ausgegangen sei (284), wird man spätestens seit der Analyse der Formel durch André de Halleux (*Patrologie et Oecuménisme*, Leuven 1990, 445–480) differenzierter sehen können. – Ob die neuartige „persönliche Leistung“ des Bartholomaeus von Urbino im eben erwähnten Augustinuslexikon *Milleloquium veritatis* (vor 1347) wirklich „in der Zusammenfügung und Kombination“ der beiden älteren Traditionen der Augustinusflorilegien einerseits und der alphabetischen Enzyklopädien andererseits besteht (341), wäre noch einmal zu prüfen und zu präzisieren, denn Robert Kilwardby stellte alphabetisch nach Stichworten geordnete Augustinussentenzen bereits im 13. Jhd. zusammen (D. A. Callus, *The Contribution to the Study of the Fathers made by the Thirteenth-Century Oxford Schools*, in: *JEH* 5 [1954] 139–148; weitere Lit. dazu vgl. KAT, 20).

Doch das sind Einzelheiten. Man kann nur dankbar sein, dass S.s durchweg höchst lesenswerte Augustinus-Studien in einem schönen, durch Literaturverzeichnisse komplettierten und Register bestens erschlossenen Band nun gesammelt vorliegen: *Tolle, lege!*

R. KANY

MARYKS, ROBERT ALEXANDER / WRIGHT, JONATHAN (HGG.), *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773–1900* (Studies in the History of Christian Traditions; 178). Leiden/Boston: Brill 2015. 530 S., ISBN 978–90–04–28238–4.

Das Jubiläumsjahr 2014 (200 Jahre Wiedererrichtung der Gesellschaft Jesu) hat den Blick auf die Neuanfänge des Ordens im 19. Jhd. und gleichzeitig auf die Verbindung mit dem alten Orden gelenkt. Welche Kontinuitäten gibt es zwischen 1773 und 1814 beziehungsweise dem erst langsamen erneuten Fußfassen des Jesuitenordens in den einzelnen Ländern und Tätigkeitsbereichen? War es eine Fortsetzung oder ein Neuanfang? Was verbindet den Orden des 19. mit dem des 18. Jhdts., was unterscheidet ihn? 28 in englischer Sprache verfasste Beiträge, zu einem Drittel (9) von jesuitischen Autoren, suchen auf diese Fragen, meist auf regionaler Basis, einzugehen. Dabei ist, obgleich der neu errichtete Orden lange Zeit überwiegend „europäisch“ blieb und erst nach zwei Jahrzehnten begann, sich den überseeischen Missionen zuzuwenden, die eurozentrische Perspektive aufgegeben und ein wesentlicher Akzent den Missionen gewidmet: nur sieben Beiträge befassen sich mit West- und Mitteleuropa, vier weitere mit dem Überleben des Ordens im Russischen Reich und mit Polen-Litauen, sechs mit Asien (davon allein fünf mit China), ebenfalls sechs mit Nord- und Südamerika, drei mit Afrika.

Die Frage „A Restored Society or a New Society of Jesus?“ wird gleich im einleitenden Kapitel von *Thomas Worcester* SJ (13–33) aufgegriffen. Letzten Endes stellt der Autor mehr Fragen, als er Antworten gibt, lässt jedoch durchblicken, dass die weitaus fundamentaleren Kontinuitätsprobleme als zwischen „alter“ und „neuer“ GJ sich zwischen Ignatius und der Zeit nachher beziehungsweise im Zusammenhang mit der Neuausrichtung des Ordens unter Arrupe und nach dem 2. Vatikanum stellen (23, 27, 32), und schließt mit der Feststellung, dass die Geschichte der neuen GJ, viel weniger erforscht als die der alten, erst noch aufzuarbeiten sei (33). – Auch *Robert Danieluk* zieht am Ende seines Durchgangs durch die bisherige jesuitische Historiographie (34–48) das Fazit, die Frage der Kontinuität oder Diskontinuität erfordere mehr Aufmerksamkeit.

Wenn dieser Band einen Gesamteindruck hinterlässt, dann eher den der ungeheuren Vielfalt und Disparität an Verbindungssträngen zwischen alter und neuer GJ sowie an Neuansätzen im 19. Jhd., die sich allen pauschalen Urteilen entziehen. In dieser Hinsicht sind gerade jene Beiträge interessant, die direkte personelle und institutionelle Kontinuitäten von beiden durchleuchten. Am bekanntesten ist der Fall des „Überwinterns“ der Jesuiten im Russischen Reich, genauer in jenem Streifen, der durch die erste polnische Teilung 1772 zu Russland kam. *Mark Inglot* SJ bietet hier („The Society of Jesus in the Russian Empire [1772–1820] and the Restoration of the Order“, 67–82) eine Kurzfassung seines Werkes von 1997 (in dieser Zs. 73 [1998] 290 f.), während speziell die Akademie von Polock von *Irena Kadulska* behandelt wird (83–98). Die „Ersatzjesuiten“ Paccanaris (die „Paccanaristen“) finden eine Darstellung durch *Eva Fontana Castelli* („The Society of Jesus Under Another Name. The Paccanarists in the Restored Society of Jesus“, 197–211), die durch ihr einschlägiges Buch von 2007 die Diskussion über diesen Ansatz wesentlich versachlicht hat: Hier handelt es sich um den Versuch nicht eines bruchlosen

Anknüpfens an den Orden vor 1773, sondern einer Aktualisierung des ignatianischen Erbes aus gegen-revolutionärem Geist. Und auch, wenn dieser Ansatz sich nicht durchsetzte, so floss er doch in den neuen Orden ein: Nicht wenige Jesuiten der neuen GJ in führender Position, die vorher „Pères de la foi“ (Paccanaristen) waren, stellen die Frage, inwieweit sich ihre frühere Formung in Spiritualität, Erziehung und pastoraler Praxis ausgewirkt hat (210 f.). – Aber es gab außer dem „Überwintern“ in Russland und dem Neuansatz der Paccanaristen andere weniger bekannte und sehr unterschiedliche „Überlebensstrategien“ von Jesuiten in den einzelnen Ländern. So „überlebte“ der Orden, kirchenrechtlich ebenso korrekt wie in Russland, vorläufig in Kanada, da die britischen Behörden die Verkündigung des Aufhebungsbreves „Dominus ac redemptor“ nicht zuließen (John Meehan SJ und Jacques Monet SJ, „The Restoration in Canada. An Enduring Patrimony“, 386–398). Freilich starb er aus, da die britischen Behörden seit 1760, da sie im Besitz der ehemals französischen Kolonie waren, die Aufnahme neuer Mitglieder nicht zuließen: 1773 waren es nur noch zwölf Jesuiten, der letzte starb 1800. Aber als 1842 wieder Jesuiten nach Kanada kamen und mit Erziehung und Indianermission in die Fußstapfen der Alten traten, bildeten die zwischenzeitlich staatlich bewahrten Güter das institutionelle Bindeglied mit der alten GJ. – In England wurde die Aufhebung zwar verkündet, aber die englischen Jesuiten bildeten unter den drei apostolischen Vikaren eine Kongregation, deren Leiter der frühere Provinzial Thomas More war, dem die apostolischen Vikare die Vollmacht übertrugen, die er vorher hatte (Thomas M. McCoog SJ, „Est et Non Est. Jesuit Corporate Survival in England after the Suppression“, 162–177).

Dafür war dort die Neuerrichtung umso komplizierter: Als sich schon 1803 englische Jesuiten an die Russische Provinz anschlossen, durfte dies nicht öffentlich geschehen, sondern – wie Papst Pius VII. aus Rücksicht auf Spanien erklären ließ – nur „in foro interno“ (174), und selbst in den 15 Jahren nach 1814, nun mit Rücksicht auf die heiklen Verhandlungen über die Katholikenemanzipation, noch nicht öffentlich, was erst 1829 geschah (176 f.). – Dem Schicksal und der Bedeutung der bereits 1767 vertriebenen spanischen Jesuiten ist der Beitrag von *Immaculada Fernández Arillaga* und *Niccolò Guasti* gewidmet („The Exiled Spanish Jesuits and the Restoration of the Society of Jesus“, 178–196). Diese bewahrten nach ihrer Vertreibung und sogar nach 1773 einen ungewöhnlichen Zusammenhalt, selbst nach Provinzen gegliedert, bis hin zum Schreiben von Erinnerungen und Geschichten (181). Etwa 100 von ihnen waren unter Führung von Pignatelli, zusammen mit Jesuiten aus Russland, bei der Restauration des Ordens in Parma (1793), dann in Neapel (1804) und Sizilien (1805) beteiligt, zahlenmäßig zwar nur zu einem Viertel, jedoch qualitativ bedeutsam (186 f.). Freilich gab es auch Konflikte zwischen ihnen und der „russischen“ Gruppe um Angiolini, die nur auf die Konstitutionen zurückgehen wollte (189 f.).

Das Verhältnis zwischen John Carroll, Ex-Jesuit, gleichzeitig erster US-Bischof (seit 1789) und Begründer der US-amerikanischen Hierarchie, und den übrigen Exjesuiten (beziehungsweise seit 1805 wieder regulären Jesuiten) beleuchtet *Catherine O'Donnell* („John Carroll, the Catholic Church, and the Society of Jesus in Early Republican America“, 368–385). Für Carroll standen die Idee einer eigenständigen amerikanischen Kirche und die Hoffnung auf Wiederherstellung der GJ eng miteinander in Verbindung. Im Verlauf der Jahre jedoch kam er zu der Überzeugung, dass beide Ziele nicht unbedingt gut bei den faktischen Ex-Jesuiten aufgehoben waren, die nach seiner Meinung nicht selten ihre finanziellen Eigeninteressen über das Wohl der amerikanischen Kirche stellten (374). Hinzu kam, dass er aus seiner Ablehnung des Staatskirchentums das Fortleben der GJ in Russland mit Hilfe eben dieses eher skeptisch beurteilte (ebd. f.), ferner, dass er gegenüber dem dahinvegetierenden Georgetown College für den US-Priesternachwuchs mehr auf das Sulpizianer-Seminar in St. Mary's setzte (377). Hellsichtig sah Carroll auch die Probleme der Restauration 1814: die Erwartungen der Freunde, die den kleinen Orden überforderten (383). – Über die Schlüsselrolle von Giovanni Grassi zwischen den Jesuiten in Russland und den USA berichtet *Daniel Schlafly* („The ‚Russian‘ Society and the American Jesuits. Giovanni Grassi's Crucial Role“, 353–367). Interessant ist unter anderem die mathematisch-naturwissenschaftliche Bildung, die Grassi von Stonyhurst nach Georgetown mitbrachte (361 f.), auch deshalb weil dies ein Punkt war, wo generell die Jesuiten der neuen GJ gar nicht „reaktionär“, sondern sehr modern waren.

Von den Neuansätzen im 19. Jhd. erfährt der Neubeginn der jesuitischen China-Mission 1842 (Jiangnan-Mission um das Zentrum Shanghai) die ausführlichste Darstellung durch nicht weniger als fünf Beiträge, von denen die von *Paul Rule* („Restoration or New Creation? The Return of the Society of Jesus in China“, 261–277) und *Paul Mariani SJ* („The Phoenix Rises from its Ashes. The Restoration of the Jesuit Shanghai Mission“, 299–314) dem Rez. als die beachtlichsten erscheinen. Die neue Situation war einerseits durch die veränderten politischen Gegebenheiten bestimmt: Den äußeren Schutz für die Mission, den vordem die jesuitischen Hof-Astronomen am Pekingener Kaiserhof boten, boten jetzt die europäischen Schutzmächte, in erster Linie Frankreich, mit ihrer „Kanonenbootpolitik“. Hinzu kamen die Probleme mit den (durch Verfolgung häufig eingeschüchterten und wenig missionarischen) Altchristen und ihren Führungsgruppen (den Katechisten und „chinesischen Jungfrauen“), mit denen Konflikte deshalb entstanden, weil sie in der „priesterlosen“ Zeit eine Führungsrolle entwickelt hatten, aus denen sie sich nicht mehr verdrängen ließen (271–275, 396–312). Ein gegenüber der alten China-Mission neuer Akzent war die starke Gewichtung der Erziehung, wobei die Jesuiten moderne Erfordernisse mit chinesisch-traditionellen zu kombinieren suchten. Die These von Mungello, welcher die alten Jesuiten mit ihrer großzügigen Adaptation ihren geistig engeren und mehr „eurozentrischen“ Nachfahren im 19. Jhd. gegenüberstellt, wird von Mariani zur Diskussion gestellt. Als Ergebnis hält er fest: Die Wahrheit liege in der Mitte – im Übrigen befanden sich die Jesuiten in einer ganz neuen Situation und in der Zange zwischen verschiedensten Zwängen (313 f.). Dem möchte der Rez. zustimmen: Das Dilemma in der „Inkulturationsproblematik“ des 19. Jhdts., ähnlich auch in den indischen Missionen, war im Grunde: Konnte man wissen, was in der traditionellen Kultur den Zusammenstoß mit der europäischen Moderne überdauerte? Diese wenig beneidenswerte Situation geht auch aus dem Aufsatz von *Jeremy Clarke SJ* hervor, dessen Titel jedoch („The Chinese Rites Controversy’s Long Shadow over the Restored Society of Jesus“, 315–330) wenig durch den Inhalt gedeckt wird, da die verschiedenen dort dargestellten Probleme und Belastungen, vom Padroado-Konflikt über die Verfolgungen, die Aufhebung der GJ bis zur europäischen Kanonenbootpolitik nicht monokausal auf den „Schatten des Ritenstreits“ zurückgeführt werden können, erst recht nicht alle hyperorthodoxe Ängstlichkeit von Jesuiten im 19. Jhd. – Dass die Frage nach Kontinuität oder Diskontinuität im 19. Jhd. immer auch eine apologetische Dimension hat, die bestimmte Aspekte ausblendet, zeigt *Sabina Pavone* in ihrem Beitrag über die 1838 von französischen Jesuiten der Lyoner Provinz übernommene Madurai-Mission in Südindien („The Province of Madurai between the Old and New Society of Jesus“, 331–350), konkret am Beispiel von Bertrand, dem Historiker dieser Mission.

Sehr wenig an Kontinuität ist in Lateinamerika und Afrika festzustellen. Die jesuitische Tätigkeit in Mexiko bietet, wie *Perla Chinchilla Pawling* („Jesuit Restoration in Mexico“, 433–449) zeigt, je nach politischer Konstellation das dreifache Hin und Her von Vertreibung und Rückkehr. *Ignacio Telesca* berichtet aus unveröffentlichten archivalischen Quellen über die erste Rückkehr der Jesuiten nach Paraguay 1843–1846 (415–432), eine Episode, die endete, weil die Vorstellungen der Jesuiten einerseits, des Präsidenten Lopez andererseits, welcher das Werk der Jesuiten als Baustein des zu schaffenden Nationalstaats betrachtete, nicht in Einklang zu bringen waren. – Der Aufsatz von *Festo Mkenda SJ* („Early Departure, Late Return. An Overview of the Jesuits in Africa during the Suppression and after the Restoration“, 453–466) enthält nur einen kurzen Ausblick auf die Neuanfänge. *Aquinata N. Agonga* („Hoping Against All Hope. The Survival of the Jesuits in Southern Africa [1875–1900]“, 467–481) stellt die Anfänge der Sambesi-Mission (ab 1879) als Durchhalten gegen alle Widerstände und „Hoffnung wider alle Hoffnung“ dar (vgl. bes. den Text von P. Andreas Hartmann, 474). Es folgt als letzter Beitrag der von *Jean Luc Enyegue SJ* über die zunächst gescheiterte und abgebrochene Mission in Fernando Po 1858–72 (482–502).

Kann man im Ganzen sagen, dass die neue GJ „lacked a coherent vision of the mission’s *ad gentes*“, wie Enyegue (502) meint, zumal wenn man sie mit der alten vergleicht? Mir scheint, dass bereits die Darstellung der Missionspolitik des Generals Roothaan durch Otto von 1939 das Gegenteil nahelegt, sofern man nicht anachronistisch heutige Perspektiven und Fragestellungen zu Grunde legt. Und hier liegt wohl die einzige Lücke dieses facettenreichen Sammelbandes: Es fehlen zusammenfassende Darstellungen der

Zentrale und ihrer Politik, gerade wichtig für die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität beziehungsweise wo man bei der Vergangenheit anknüpfte oder wo man (was gerade bei Roothaan geschah) aus früheren Fehlern zu lernen suchte. KL. SCHATZ SJ

BISCHOF, FRANZ XAVER / ESSEN, GEORG (HGG.), *Theologie, kirchliches Lebramt und öffentliche Meinung*. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge; Band 4). Stuttgart: Kohlhammer 2015. 196 S., ISBN 978-3-17-028949-9.

Es gab im Jahr 1863 zwei Reden bedeutender katholischer Persönlichkeiten, die damals in Rom Anstoß erregten, nach dem 2. Vatikanum jedoch überraschend hellsichtig und vorausschauend erscheinen, eine im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, die andere inner-theologisch. Die eine war die Rede des französischen Laienführers Charles de Montalembert auf dem Mechelner Katholikenkongress mit ihrem prinzipiellen Ja zur Religionsfreiheit. Die andere war die Rede des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ auf der Versammlung katholischer Gelehrter in der Benediktinerabtei St. Bonifaz in München vom 28.09. bis 01.10.1863. Indem Döllinger die Notwendigkeit geschichtlichen Denkens in der Theologie (das „historische Auge“ neben dem „philosophischen“), ihre relative Selbstständigkeit gegenüber dem Amt (bei aller Bindung an das Dogma), ja die kritische Funktion der Theologie innerhalb der Kirche zugleich mit ihrer ökumenischen Verantwortung betonte, zeigte er Perspektiven auf, deren Wichtigkeit heute nicht mehr bestritten werden kann.

Zum 150-Jahr-Gedenken fand vom 16. bis 18. September 2013 eine Tagung statt, die an historischer Stätte (in der Abtei St. Bonifaz) begann und in der Münchner Katholischen Akademie fortgesetzt wurde und deren Referate im vorliegenden Sammelband abgedruckt sind. Den Anfang bildet die hier in ausführlicher Form nach ihrem Manuskript abgedruckte Rede *Döllingers* (11–33). Die ersten beiden Beiträge sind dem „Damals“ gewidmet. *Franz Xaver Bischof* („Katholische Theologie zwischen Lagerbildung, Neuorientierung und Wissenschaftspathos des 19. Jahrhunderts“, 35–47) zeichnet den historischen Kontext der Rede bis zur päpstlichen Reaktion in „Tuas libenter“. Mit „Tuas libenter“, seinen Hintergründen und insbesondere der Rolle des Jesuitenpaters Josef Kleutgen dabei befasst sich der Beitrag von *Hubert Wolf* (49–69). Da dieser, von erheblicher theologischer Tragweite, einer ausführlicheren kritischen Würdigung bedarf, soll er am Schluss dieser Rezension besprochen werden.

Die folgenden sechs Beiträge suchen die verschiedenen Dimensionen der Rede Döllingers (= D.) für die aktuelle Diskussion weiterzudenken. *Georg Essen* („Zwei Augen der Theologie“. Geschichte als Leitkategorie der Theologie in der Moderne“, 71–84) nimmt die Redeweise D.s von den beiden „Augen“ der Theologie zum Anlass für eigene sehr beachtliche wissenschaftstheoretische Reflexionen über Wahrheit und Geschichte in der Theologie: Geschichte, auch als „Tradition“, nicht als vorgegebene „organische“ Entfaltung, sondern als „retrospektive Traditionsschöpfung“ aus dem Kontingenzen der Geschichte als Freiheitsraum, was geschichtstheologisch vom Begriff des Heilshandelns Gottes her entfaltet wird. – *Gunda Werner* (85–108) handelt über das Zueinander von öffentlicher Meinung und universitärer Theologie vor dem Hintergrund heutiger „pluraler Öffentlichkeit“. – *Peter Neuner* (109–124) beleuchtet die Entwicklung D.s vom konfessionellen Polemiker über den Vortrag von 1863 bis zu den Bonner Konferenzen (wobei die „Apostolizität“ der Kirche sich durchhaltendes positives Leitmotiv D.s ist), aber dann auch die Entwicklung des Verhältnisses der römisch-katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung bis zu „Unitatis Redintegratio“. – *Gregor Klapczynski* („Historie und Scholastik. Katholische Kirchengeschichte nach Döllinger“, 125–138) zeigt auf, wie katholische Kirchenhistoriker meist zwischen historischem und dogmatischem Denken lavieren; wie auch in seinem Buch („Katholischer Historismus?“, vgl. meine Rez. in dieser Zs.: 91 [2016] 130–133) stellt er dafür Heinrich Schrörs und Albert Ehrhard vor, außerdem aber – anstelle des „Modernisten“ Josef Schnitzer – den Anti-Modernisten („antimodernen Modernen“) Alois Knöpfler. Das Fazit: Es gibt nach D. nicht zwei unterscheidbare Schulen, sondern eine „komplexe Vielfalt wissenschaftlicher

Hybridbildungen zwischen Theologie und Geschichte [...], die sich nicht einfach auf einen historisch-antihistorischen oder deutsch-römischen Gegensatz zurückführen lassen“ (137). Übrigens: Vom „Schneewittchensein“ der historischen Disziplinen zu sprechen (so 125), ergibt keinen Sinn: „Cenerentola“ heißt „Aschenbrödel“, nicht „Schneewittchen“! – *Klaus Unterburger* („Lehramt und Theologie zwischen den beiden vatikanischen Konzilien“, 139–152) zeigt, dass die Theologie in diesem Zeitraum immer mehr geprägt ist durch römisch-scholastische Ausrichtung, jedoch – seit „*Deus scientiarum Dominus*“ (1931) unter Übernahme deutscher akademischer Standards (149 f.). So blieb die Spannung bestehen. Und schließlich holte D.s Prophetie, dass sich der öffentlichen Meinung letztlich keine Autorität entziehen könne, in den 1950er und 1960er Jahren immer mehr die Kirche ein. – *Martin Rehak* behandelt die Frage „Wie weit reicht die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts?“ (153–192). Es geht dabei um solche Aussagen (positiv oder negativ), die nicht direkt geoffenbart oder durch die Offenbarung zurückgewiesen sind, sondern in irgendeiner Weise „mit der Offenbarung zusammenhängen“. Inwieweit kann hier die Kirche „unfehlbar“ sprechen? Bekanntlich ging im 1. Vatikanum die Theologische Kommission davon aus, dass sich die (kirchliche und dann auch päpstliche) Unfehlbarkeit über den strikten Glaubens- und Offenbarungsbereich hinaus erstreckt, unterließ jedoch eine genaue Bestimmung, da man noch nach den Primatskapiteln die Unfehlbarkeit der Kirche als solcher behandeln und dann diese Frage klären wollte. Rehak beleuchtet diese Frage vom 1. Vatikanum an über die weitere Lehrentwicklung bis zu modernen theologischen Stellungnahmen. Dabei stellt sich einmal mehr heraus, dass zu diesem „sekundären Objekt“ der kirchlichen Unfehlbarkeit im Laufe der Geschichte sehr disparate und heterogene Gegenstände gerechnet wurden (von Ordensapprobationen, Heiligensprechungen über „*Facta dogmatica*“, Gültigkeit von Sakramenten, moralische Beurteilung von Zeiterscheinungen bis zu natürlichen oder historischen Wahrheiten, die „mit der Offenbarung zusammenhängen“). Und speziell der „notwendige Zusammenhang“ mit der Offenbarung kann sich, wenn man geschichtlich denkt, als relativ von einem bestimmten Weltbild aus erweisen (man denke etwa an den Monogenismus!), sodass in solchen Fällen wohl nur die Aussage möglich ist: „Wir sehen [heute jedenfalls] nicht, wie eine Behauptung [oder die Leugnung einer solchen] mit der Offenbarung vereinbar ist.“

Den Clou des Kongresses stellt jedoch – wie man nicht anders vermuten wird – der Beitrag von *H. Wolf* dar. „Nach dem 21. Dezember 1863 war in der katholischen Kirche nichts mehr so wie vorher“ (49). Gemeint ist der Brief Pius' IX. „*Tuas libenter*“ (= T.I.) an den Münchener Erzbischof Gregor von Scherr, „der an Bedeutung vielleicht sogar die Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanum übertrifft“ (ebd.). Das *Novum* des Artikels von Wolf lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen: 1. Der eigentliche Inspirator des Briefes und speziell des dort zuerst vorkommenden Begriffs des „*magisterium ordinarium*“ (= m.o.) ist Josef Kleutgen; 2. Dieser Begriff bedeutet einen „Bruch mit der bis dahin gültigen kirchlichen Überlieferung“ (51), insofern bisher nur das feierliche Lehramt von Papst und Konzilien zur unumstrittenen und für die Theologie verbindlichen Tradition der Kirche gehörte (52). Die erstere These dürfte, wenn nicht mit Sicherheit bewiesen, so doch zumindest sehr wahrscheinlich sein. Als eigentlicher Autor von T.I. gilt zwar Kardinal Reisach; aber die Passagen über das m.o. sind zumindest von Kleutgen inspiriert (55–57), der daraufhin – wie Wolf überzeugend nachweist – von Galloro (wo er wegen seiner kriminellen Verwicklung in den Skandal von S. Ambrogio im Exil war) nach Rom zurückkehren durfte. Außerdem ist Kleutgen, wie die Handschrift nachweist, Verfasser eines Gutachtens zur Münchener Gelehrtenversammlung (58–61), das Wolf in lateinischem Original und deutscher Übersetzung abdruckt (62–69). – Die Behauptung jedoch einer kirchlichen Revolution und eines „Bruches mit der bis dahin gültigen kirchlichen Überlieferung“ lässt sich aber, berücksichtigt man Selbstverständnis und Ansprüche des päpstlichen Lehramts zumindest nach Trient, kaum halten, zumindest nicht in dem von Wolf vorgetragenen Sinne. Der Terminus „m.o.“ war gewiss neu; aber Rom hat doch auch vorher nicht nur innere Zustimmung gegenüber „feierlichen Definitionen“ verlangt, „die in der Regel auf Konzilien stattfanden“! Wie ist es denn im 17. und 18. Jhd. mit den zahlreichen päpstlichen Entscheidungen gegen Jansenismus, Quietismus, Laxismus etc.

gewesen, bei denen doch keineswegs nur „silentium obsequiosum“, sondern innere Glaubenszustimmung verlangt wurde? Hinzu kommt, dass die Formulierung des m.o. in T.I., wie sie Wolf selbst zitiert (50), keineswegs der von ihm vorgetragenen maximalistischen Ausdeutung Vorschub leistet. Denn dort heißt es, die katholischen Gelehrten seien im Gewissen nicht nur an ausdrückliche Definitionen gebunden, sondern auch an all das, „was durch das ordentliche Lehramt der ganzen über die Erde verstreuten Kirche als von Gott geoffenbart gelehrt und deshalb [...] in allgemeiner und beständiger Übereinstimmung von den katholischen Theologen als zum Glauben gehörend festgehalten wird“. Streng genommen ist das eine katholische Selbstverständlichkeit (und wurde auch von D. nicht bestritten), sofern der katholische Glaube, in Schrift und Tradition vorgegeben und vom kirchlichen Lehramt vorgelegt, nicht in dogmatischen Definitionen aufgeht, die jedoch nur gelegentlichsbedingte Fixierungen und Abgrenzungen darstellen (hier ist der Ausdruck „Dogma“ mehrdeutig, von D. sicher im Sinne „verbindlicher Glaubenslehre“ verstanden – falsch wird es, wenn man darunter „dogmatische Definition“ versteht und dann meint, über diese hinaus sei der Theologe nicht gebunden, was übrigens T.I. selbst D. ausdrücklich nicht unterstellt [DS 2879]!). Gewiss heißt es danach in T.I., die Theologen müssten sich auch den Entscheidungen unterwerfen, die in Lehrfragen von den römischen Kongregationen gefällt wurden, sowie auch den Doktrinen, die durch den allgemeinen und konstanten Konsens der Katholiken als „theologische Wahrheiten und Schlussfolgerungen“ sicher festgehalten werden, selbst wenn ihre Leugnung nicht eigentlich häretisch sei (DS 2880). Aber es stimmt nicht, was Wolf behauptet (50), dass diese Entscheidungen in T.I. zum eigentlichen m.o. gerechnet werden; und es wird auch nicht gesagt, mit welchem Grad der (inneren oder auch nur äußeren) Zustimmung diese anzunehmen sind, geschweige, dass Unfehlbarkeit für sie beansprucht wird. Jedenfalls findet folgende Auslegung Wolfs in T.I. keine Stütze: „Jetzt wurden Wissenschaftler und Gläubige zum absoluten Gehorsam gegenüber *allen* Äußerungen des Papstes – egal, in welcher Form er sie auch abgab –, allen Dekreten der römischen Kongregationen – insbesondere des Heiligen Offiziums und der Indexkongregation – und sogar entsprechender Lehrmeinungen ‚rechtgläubiger‘ römischer Theologen verpflichtet“ (49). Der Rez. möchte daher an der Kritik festhalten, die er schon mündlich bei dem Münchner Kongress in der Diskussion gegenüber Wolf äußerte: Der sicherlich „neue“ Begriff des m.o. ist, gerade auch bei Kleutgen, nicht eine „maximalistische“ Ausweitung des päpstlichen Lehramtes, sondern ein Differenzierungsprozess einer vorher eher global verstandenen päpstlichen Unfehlbarkeit: Es wird nicht mehr alles als unfehlbar verstanden, sondern – unterhalb der eigentlichen Definitionen – eher die Gesamtlinie, wodurch man einzelne „anstößige“ oder im Nachhinein problematische Entscheidungen aus der Schusslinie herausnehmen kann. In diesem Kontext sei verwiesen auf einen wenig bekannten Brief Kleutgens vom 12.12.1865 an seinen Mitbruder Schneemann in Maria Laach (bei: Konrad Deufel, *Kirche und Tradition*, München [u. a.] 1976, 272). Es ging um die Frage der Unfehlbarkeit des „Syllabus“, die von den Laacher Jesuiten mehrheitlich, aber nicht einheitlich, behauptet wurde. Kleutgen äußerte sich hier sehr zurückhaltend: Die römischen Theologen und Kongregationen würden nicht so „frisch“ und unbekümmert wie die Laacher antworten; nicht überall dort, wo Gehorsam gefordert sei, gehe es um Glaubenszustimmung zu einer unfehlbaren Entscheidung (vgl. auch im Werk des Rez., *Geschichte der deutschen Jesuiten [1814–1983]*; Bd. I: 1814–1872, Münster 2013, 226).

KL. SCHATZ SJ

PERČIČ, JANEZ / HERZGSELL, JOHANNES (HGG.), *Große Denker des Jesuitenordens*. Paderborn: Schöningh 2016. 137 S., ISBN 978-3-506-78400-1.

Der Jesuitenorden hat im Laufe seiner fast fünfhundertjährigen Geschichte immer wieder originelle Denker auf verschiedensten Wissensgebieten hervorgebracht und so die abendländische Kultur bereichert. Acht von diesen Denkern werden in diesem Buch vorgestellt. Ihnen allen ist es in ihrer Zeit gelungen, Entwicklungen und Erkenntnisse neuzeitlicher Philosophie und Wissenschaft aufzunehmen und mit der christlichen Tradition zu versöhnen. Damit haben sie das Christentum für den modernen Menschen verstehbar und attraktiv gemacht. Ihre originellen denkerischen Beiträge in den Geistes-, Natur- und Sozialwissenschaften sind auch für Fragen und Probleme der Gegenwart von Bedeutung

und bleiben eine Quelle der Inspiration. – Im vorliegenden Band sind die Beiträge einer Ringvorlesung veröffentlicht, die im Wintersemester 2014/2015 an der Hochschule der Jesuiten für Philosophie in München gehalten wurde. Anlass für die Vorlesung war die Wiederzulassung des Jesuitenordens vor 200 Jahren, im Jahr 1814.

Im ersten Beitrag gibt *Harald Schöndorf* (Die Metaphysik des Francisco Suárez, 13–25) einen Einblick in die „Disputationes Metaphysicae“ des Suárez. Dieser wurde am 5. Januar 1548 in Granada geboren und starb am 25. September 1617 in Lissabon. Suárez trat am 16. Juni 1564 in Medina del Campo in den Jesuitenorden ein und studierte am Kolleg in Salamanca. Später dozierte er Philosophie in Ávila und Segovia; dann (ab 1575) Theologie an verschiedenen Hochschulen, unter anderem in Valladolid, in Rom und schließlich in Coimbra. Suárez schrieb unterschiedliche Traktate in der Philosophie, der Theologie und in der Staats- und Rechtslehre. Die metaphysischen Disputationen nehmen dabei eine Ausnahmestellung ein, weil sie eine Gesamtdarstellung der scholastischen Metaphysik bieten. „Das Alleinstellungsmerkmal von Suárez [...] ist also seine systematische Metaphysik, die er in seinen 54 Metaphysischen Disputationen von 1597 niedergelegt hat.“ (14) Die 54 Disputationen sind in zwei Teile gegliedert. Teil 1 (Disp. 2–27) behandelt den allgemeinen Begriff des Seienden überhaupt, dessen Eigenschaften und dessen Ursachen. Teil 2 (Disp. 28–53) handelt von den einzelnen Gattungen des Seienden. Obwohl die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden überhaupt die Erforschung der allgemeinen und formalen (allem Seienden zukommenden) Eigenschaften zur Aufgabe hat, ist ihr eigentlicher Gegenstand Gott als das höchste Seiende. Seinslehre und Gotteslehre sind also nicht getrennt; vielmehr geht die Seinslehre in die Gotteslehre über. – Wenn man Suárez und seine Lehre insgesamt einordnen will, so wird man ihn als vermittelnden Denker zwischen Mittelalter und Neuzeit verstehen müssen. „Suárez ist ein Vermittler. Er präsentiert sich zwar als Thomist, aber er hat doch sehr viel von Scotus und durchaus auch vom Nominalismus übernommen, auch wenn er dies nur selten zugibt [...]. Seine Metaphysik erweist sich als Metaphysik einer Zeit, die vom mittelalterlichen Denken her stammt, aber bereits auf das neuzeitliche Denken hinweist“ (25). Suárez prägte in entscheidender Weise (sowohl formal als auch inhaltlich) Entstehung und Gestaltung der Problemstellungen von Descartes über Leibniz und Wolff bis Kant.

Sebastian Neumeister (Baltasar Gracián: ein Pragmatiker zwischen Ethik und Ästhetik, 27–44) stellt uns einen spanischen Jesuiten vor, der als Philosoph und Schriftsteller arbeitete. Baltasar Gracián Morales (1601–1658) trat 1619 in die Gesellschaft Jesu ein. Nach seinen ordensüblichen Studien lehrte er Literatur, Philosophie und Moralthologie. Dazu war er Prediger und Rektor der Ordenshäuser zu Tarragona und Tarazona. Von seinen Werken sollen zwei eigens hervorgehoben werden; zunächst: „El Criticón“. Der philosophische Roman „Der Kritiker“ stellt eine Allegorie der menschlichen Lebensreise auf der Suche nach dem irdischen Glück dar. Während der Reise wird die Welt sukzessive dechiffriert. Der weise Critilo und der unerfahrene Andrenio müssen auf ihrer Lebensreise (realisiert auf verschiedenen Textebenen: Reiseweg, Alter, Jahreszeiten) lernen, immer wieder den Schein vom wahren Sein zu unterscheiden. Am Romanende haben sie das Glück nicht gefunden, weil es ein wirklich irdisches Glück nicht gibt, aber die Reisenden finden Unsterblichkeit in ihrem Nachruhm. Baltasar Gracián hat noch einen weiteren Traktat dieser Art verfasst, der von keinem Geringeren als von Schopenhauer (1862) übersetzt wurde: „Oráculo manual y arte de prudencia“ (Handorakel und Kunst der Weltklugheit). Die Sammlung von 300 Aphorismen stellt die Quintessenz des Gesamtwerkes von Gracián dar. Diese Sammlung enthält (in unsystematischer Aneinanderreihung) fragmentarische Aussagen in Form allgemeingültiger Sätze. – Wie hat es Baltasar Gracián geschafft, dem aufmerksamen Zeitgenossen von heute noch etwas zu sagen? „Was uns [...] vor allem noch anspricht, ist die Botschaft dieses Ratgebers für Menschen im Sozialstress, die Botschaft eines erfahrenen Psychologen, der vom festen Boden seiner christlichen Grundüberzeugung aus die oft so brutalen Mechanismen unseres Umgangs miteinander analysiert.“ (43)

Johannes Seidel (Teilhard de Chardin: Mystiker – Naturphilosoph – Paläontologe, 45–60) geht näher auf Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) ein. Dieser trat 1899 in die Gesellschaft Jesu ein, studierte Philosophie auf Jersey und Theologie in der Nähe von Hastings. Von 1922–25 war Teilhard Professor am Institut Catholique in Paris. Be-

kannt wurde er durch den Versuch, den durch Charles Darwin eingeführten Evolutions-Gedanken zu erweitern und theologisch fruchtbar zu machen. Das brachte ihn bald in Konflikt mit der Kirchenleitung. Teilhard wurde zunächst nach China abgeschoben (1926). 1946 kehrte er zwar nach Paris zurück, musste aber 1951 ein zweites Mal ins Exil, diesmal nach New York; dort starb er am 10. April 1955. Noch 1962 bezeichnete ein *Monitum* der *Sacra Congregatio Sancti Officii* die theologischen Ansichten Teilhards als doppeldeutig, gefährlich und irrig. Von den Werken Teilhards, die Seidel aufführt, sollen zwei besonders genannt werden. „Le phénomène humain“ (Der Mensch im Kosmos) bietet eine zusammenhängende Phänomenologie des kosmischen Prozesses wachsender Komplexität und wachsenden Bewusstseins und ordnet in diese (gerichtete) Entwicklung das „Phänomen Mensch“ als Achse und Spitze der Evolution ein. In dem Buch „Le milieu divin“ (Der göttliche Bereich) entwickelt Teilhard im naturwissenschaftlichen Kontext eine mystische Welt- und Christusbetrachtung, die von persönlichen Erfahrungen geprägt ist und grundsätzliche Betrachtungen zur Mystik enthält. Im gesamten Werk geht es um eine „Vergöttlichung“ der irdischen Wirklichkeit. – Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ist die Diskussion um Teilhard de Chardin in ein ruhigeres Fahrwasser geraten. „Mittlerweile ist es ruhig geworden um Teilhard. Der naive Fortschrittsglaube der 1960er Jahre ist verfliegen. Katholiken dürfen heute wissen, dass der Mensch ein Evolutionsprodukt ist.“ (48) Die lehrmäßigen Vorbehalte aus Rom wurden freilich bisher nicht offiziell zurückgenommen.

Mit besonderem Interesse habe ich den Beitrag von *Johannes Wallacher* (Oswald von Nell-Breuning; Vordenker zeitgemäßer Wirtschafts- und Finanzethik, 61–74) gelesen; war doch Pater von Nell (wie er bei uns in Sankt Georgen [Frankfurt am Main] genannt wurde) von 1928–1937 einer meiner Vorvorgänger im Fach Kirchenrecht. Zwar konzentrierte sich Pater von Nell später auf das Fach „Gesellschaftswissenschaften“, aber er verlor das Kirchenrecht nie ganz aus den Augen und hat zwischen 1928 und 1986 ca. 300 Rezensionen über kirchenrechtliche Bücher geschrieben, zumeist in der Zeitschrift „Scholastik“ beziehungsweise (ab 1966) in: „Theologie und Philosophie“. – Oswald von Nell-Breuning wurde am 8. März 1890 als Sohn des Gutsbesitzers Arthur von Nell und seiner Frau Bernharda, geborene von Breuning in Trier geboren. Am 1. Oktober 1911 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Nach den ordensüblichen Studien (samt einer Promotion zum Dr. theol. an der Universität Münster i. W. bei Joseph Mausbach mit dem Titel „Grundzüge der Börsenmoral“) dozierte Pater von Nell in Sankt Georgen Kirchenrecht, Moraltheologie und Gesellschaftswissenschaften. Seit 1956 war von Nell-Breuning Honorar-Professor für Philosophie der Wirtschaft an der Universität Frankfurt am Main und zugleich Dozent an der Akademie der Arbeit. – Zentrales Thema im Leben des Pater von Nell-Breuning war die wirtschaftsethische Grundlegung einer christlichen Gesellschaftspolitik und einer Wirtschaftsreform. Das Industriezeitalter und die mit ihm einhergehenden sozialen Probleme müssen (so Pater von Nells Meinung) als äußerer Impuls für die Ausbildung der christlichen Soziallehre gelten. Ihren inneren Ausgangspunkt für die Beantwortung der sozialen Fragen nimmt diese Soziallehre beim christlichen Menschenbild. Das Grundprinzip für die christliche Soziallehre ist das Prinzip der Solidarität, insbesondere das Subsidiaritätsprinzip. Dieses schützt das Recht des Individuums auf selbstverantwortliches Tun und fordert zugleich die Institutionen (besonders den Staat) auf, allen Gesellschaftssubjekten *Hilfe zur Selbsthilfe* zu gewährleisten. Dies gilt auch für die (katholische) Kirche und sollte dort zu einer Dezentralisierung der Leitungsbefugnis führen. – Welche Methode hat Pater von Nell-Breuning bei seiner (wissenschaftlichen) Arbeit angewandt? Auf diese Frage hat er in der Dankansprache aus Anlass seines 100. Geburtstages so geantwortet: „Das ist das Verfahren, alles, was in der Meinung des Gegners an Wahrheitsgehalt enthalten ist, bis aufs Letzte, auf das Tüpfelchen auf dem ‚i‘, anzuerkennen. Das ist für mich zunächst ein Gebot intellektueller Redlichkeit. Ich halte es aber darüber hinaus auch methodisch für die geeignetste und erfolgversprechendste Verfahrensweise. Woraus beziehen die meisten Irrlehren ihre Zugkraft? Sie beziehen sie doch aus dem, was an wahren Gehalt in ihnen drinsteckt. Und wenn ich meinem Diskussionsgegner beweise, dass ich diese Wahrheitselemente kenne, dass ich sie mit ihm teile, dann weiß er zunächst einmal, dass ich ihn verstanden habe und dass ich den Willen habe, ihn

richtig zu verstehen. Und damit gewinne ich bereits seine Sympathie, seine Bereitschaft, dass er auch mich richtig verstehen will und dass wir zu einem Gespräch miteinander kommen über die Sache und nicht Stroh dreschen“ (in: Nun danket alle Gott. Frankfurt am Main 1990, 55–58, hier: 56).

Karl Heinz Neufeld (Henri de Lubac: Denker zwischen Welten und Zeiten, 75–86) stellt uns einen Jesuiten vor, der auch in Deutschland weithin bekannt ist. Lubac (1896–1991) trat 1913 in die Gesellschaft Jesu ein. Nach den ordensüblichen Studien lehrte er von 1929–1950 und 1953–1960 Fundamentaltheologie, Dogmatik und Religionsgeschichte am Institut Catholique in Lyon. Nach der Enzyklika „*Humani generis*“ (1950) traf Henri de Lubac ein zeitweiliger Entzug der Lehrerlaubnis. 1958 wurde er Mitglied des Institut de France, und beim Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) war er Peritus. – Im Mittelpunkt seines Werkes steht die Ausrichtung des menschlichen Geistes auf Gott. Dies ist besonders in dem Buch „*Surnaturel*“ (1946) ausgeführt. In diesem Werk fasst Lubac seine seit 1924 betriebenen Studien zum Begriff des Übernatürlichen zusammen. Das große Thema unseres Autors „ist Gott und der Mensch, wie er sich vorfindet. Kann sich der Mensch überhaupt ohne Gott erfassen und orientieren? Ist in solchen Versuchen nicht von vornherein etwas ausgespart, was über kurz oder lang zum Desaster solchen Denkens führen muss? Wie sind solche Versuche möglich geworden und wo kommen die Vorstellungen her, die in ihnen mitschwingen?“ (81) Der Inhalt von „*Surnaturel*“ lässt sich in zwei Thesen zusammenfassen: 1. Die Lehre von einem doppelten Ziel des Menschen steht im Gegensatz zur katholischen Tradition des Ostens wie des Westens: von den Vätern bis zur Hochscholastik. Diese (falsche) Lehre ist eine Neuerung des 15. Jhdts., die allerdings schon Thomas untergeschoben wird. 2. Der (von Cajetan u. a.) unternommene Versuch, die Ungeschuldetheit der Gnade dadurch zu retten, dass man eine in sich geschlossene bloße Natur (*natura pura*) des Menschen annimmt, hat einen ganz hohen Preis. Denn nun wird die Gnade zu etwas, was der inneren Vollendung des Menschen als eine bloß äußere Zutat hinzugefügt wird, der kein wesenhaftes Verlangen von Seiten des Menschen entspricht. Die Folge ist, dass die humanistische und die religiöse Kultur als getrennte Bereiche auseinandertreten.

Johannes Herzgsell (Karl Rahner: Religionsphilosoph, Theologe und geistlicher Schriftsteller, 87–106) stellt Karl Rahner (1904–1984) vor, der wohl der bekannteste unter den acht in diesem Buch präsentierten Denkern ist und nicht eigens beschrieben werden muss. Um die Rez. nicht zu sehr anschwellen zu lassen, will ich bei Rahner ganz kurz (zu kurz?) nur seinen *denkerischen Ansatz* skizzieren. Bei Rahner kommen – genau betrachtet – zwei Ansätze zusammen. Zum einen handelt es sich um seinen philosophischen Ansatz, konkret um seine transzendental-anthropologische Methode. Zum anderen geht es um seinen gnadentheologischen Ansatz. Im Akt der Abstraktion (= philosophischer Ansatz) greift der Mensch apriori über das Einzelne hinaus auf mehr als das, was dieses Einzelne ist. Dieses „Mehr“ kann letztlich nur das Unumfassbare, das Geheimnis, schließlich Gott sein. Rahners gnadentheologischer Ansatz ist bedingt durch die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in quasi-formaler Kausalität, bei der Gott sein göttliches Sein (als Form) dem endlichen, menschlichen Geist (als Materie) mitteilt und gewissermaßen einprägt. „Die innere, selbst ungeschuldete, übernatürlich-gnadenhafte Hinordnung des Menschen auf die Rechtfertigungsgnade und die Gottesschau nennt Rahner übernatürliches Existential, weil sie dem Menschen mit seiner konkreten Existenz als bleibende Verfassung gegeben ist und seine ganze Existenz prägt.“ (93) Die angebotene Selbstmitteilung Gottes in der übernatürlichen Transzendenz macht (nach Rahner) jeden Menschen schon jetzt zum Kind Gottes und bietet jedem Menschen eine echte Heilsmöglichkeit, die nur durch die eigene, persönliche Schuld eines Menschen verwirkt werden kann.

Ulf Jonsson (Bernard Lonergan und die Frage nach der Methode der Theologie, 107–120) stellt uns den kanadischen Theologen Lonergan (1904–1984) vor, dessen Wirkungsgeschichte sich mit derjenigen von Karl Rahner im europäischen Bereich verglichen lässt. Lonergan trat 1922 in die Gesellschaft Jesu ein. Er studierte (von 1926–1929) Philosophie in Heythrop (England) und (von 1933–1940) Theologie in Rom. Von 1940 bis 1953 war Lonergan Professor für Dogmatik in Montreal und Toronto und von 1953–1965 an der Gregoriana in Rom. Von 1971 bis 1972 dozierte Lonergan an der Harvard University

und von 1975–1983 am Boston College. Lonergan hat u. a. zwei Hauptwerke verfasst: „Insight. A Study of Human Understanding“ (1957) und „Method in Theology“ (1972). „Method in Theology“ besteht aus zwei Hauptteilen. In den ersten fünf Kapiteln werden die grundlegenden anthropologischen Voraussetzungen der Methode dargelegt. Lonergan beschreibt an dieser Stelle seine eigene Methode als eine „transzendente Methode“. Der zweite Teil von „Method in Theology“ ist eine Darstellung von und eine Reflexion über die acht verschiedenen grundlegenden Arbeitsaufgaben, aus denen das Theologietreiben besteht. Lonergan charakterisiert diese acht Arbeitsaufgaben als „functional specialties“ (vgl. 115). „Die Erwartungen an Lonergans theologische Methodenlehre waren Anfang der 70er Jahre vielerorts hoch gestellt. Lonergan war ein auf internationaler Ebene sehr respektierter katholischer Theologe. Und in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum haben viele den Bedarf nach einem Neuanfang in dem Betreiben akademischer Theologie gespürt. Dem Buch wurde aber, im Großen und Ganzen, wenig Erfolg beschert. Viele hatten wahrscheinlich nach etwas mehr unmittelbar praktisch Verwendbarem Ausschau gehalten.“ (116)

In dem letzten Beitrag des vorliegenden Buches stellt uns *Dominik Finkelde* (Michel de Certeau Metatheorie der Mystik, 121–134) den französischen Religionsanthropologen M. de Certeau vor. Dieser entwickelte eine zwischen Theologie, Geschichte, Soziologie und Psychoanalyse angesiedelte Methodik, um das Phänomen der Mystik zu begreifen. M. de Certeau wurde 1925 im französischen Chambéry geboren. 1950 trat er in die Gesellschaft Jesu ein. 1960 promovierte Certeau an der Pariser Sorbonne mit einer Dissertation über die Mystik des Peter Faber. 1984 wird Certeau zum Direktor der renommierten „École des hautes études on sciences sociales“ in Paris berufen, stirbt aber leider schon zwei Jahre später (1986) an Krebs. Wie immer man zu den Thesen von Certeau stehen mag – sein Versuch, die Mystik (= das Übernatürliche) durch natürliche Strukturen (zum Beispiel solche der Psychologie und der Soziologie) zu erklären, kann nicht ganz falsch sein.

Ich habe die vorliegende Arbeit mit Gewinn gelesen. Die acht (großen) Denker des Jesuitenordens werden mit deutlicher Sympathie und Kompetenz vorgestellt. Gewünscht hätte ich mir noch ein Personenverzeichnis, das hätte helfen können, das Buch aufzuschlüsseln.

R. SEBOTT SJ

3. Systematische Theologie

VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Mensch sein neu buchstabieren*. Vom Nutzen der philosophischen und historischen Kritik für den Glauben. Regensburg: Pustet 2016. 176 S., ISBN 978-3-7917-2772-1.

Bei dieser Studie handelt es sich im Grunde um eine – wie Verf. (= V.) selbst sagt – „sorgfältige Überprüfung“ (5) beziehungsweise „sorgfältige Überarbeitung“ (11) seines bereits 1991 erschienenen (sodann in verschiedenen Neuauflagen bearbeiteten) Werkes „Gottes letztes Wort“. Hier wie dort geht es darum, einen von jedem Menschen nachvollziehbaren Begriff eines „letztgültigen Sinns“ als denkbar aufzuzeigen und zwar als Voraussetzung dafür, dass ein geschichtlich ergehendes Wort Gottes den Menschen unbedingt in Anspruch nehmen kann. Das Neue und Besondere der vorliegenden Schrift ist vor allem eine einfachere Sprache und eine didaktisch durchsichtigere, gelegentlich auch repetierende Entfaltung der verschiedenen Argumentationsschritte. Dennoch bezweifle ich ein wenig, ob jemand ohne Kenntnis der Studie „Gottes letztes Wort“ (oder deren Zusammenfassung) das eigentliche Ziel des fundamentaltheologischen Ansatzes des Verf.s in den Blick bekommt. Denn die „Idee einer vollendeten Einheit in Differenz“, die sich notwendig aus unserer Vernunftstruktur ergibt (Teil I) und sich in einer universalen Vermittlung einander Raum gebender, unbedingt solidarischer verhaltender Freiheiten realisiert (Teil II), wird von V. kaum noch (gerade auf einer halben Seite: 111) auf das Thema einer geschichtlichen = christologischen Verwirklichung dieser „Idee“ stringent weitergeführt. Vielmehr setzt ziemlich abrupt Teil III mit „Krise der Schriftauslegung“

ein. Zwar ist dieser Teil überschrieben mit „Offenbarung eines letztgültigen Sinns in der Geschichte“, doch wird nirgendwo der Begriff „Offenbarung“ oder gar „Offenbarung eines letztgültigen Sinns“ geklärt; auch werden Ergebnisse von Teil I und II kaum aufgegriffen. So bleibt es im Großen und Ganzen bei einer Erörterung der anthropologischen Voraussetzungen für die Idee eines letztgültigen Sinns, die freilich – auch abgesehen von aller christologischen Vermittlung – „als eine notwendige Bedingung für ein letztgültig sinnvolles Leben“ (56) von höchster Bedeutung sind (von daher auch der Buchtitel).

Über die didaktisch klarere Offenlegung der verschiedenen Argumentationsschritte von „Gottes letztes Wort“ hinaus findet sich zusätzlich eine Reihe von eindrucklichen „Veranschaulichungen“ einiger Argumentationsschritte aus der Literatur (bes. aus Camus und Borchert) sowie auch „einige notwendige Korrekturen“ (11). Zu diesen gehört die des allerersten Ansatzes (dessen bisherige Form V. selbst als „Fehlschluss“ bezeichnet: 24). Am Anfang steht nämlich nicht das *Vorstellen* des anderen als anderen und damit die Erschließung der Wirklichkeit im Modus der Subjekt-Objekt-Spaltung, sondern das *Stauen*, in welchem sich das Ich in (differenzierter) Einheit mit dem anderen erfährt. Diese „Korrektur“ ist gewiss höchst zutreffend und von großer Wichtigkeit. Zu fragen ist nur, ob diese nicht auch an anderen Stellen des fundamentaltheologischen Entwurfs eine Rolle spielen müsste, etwa in der Frage, wie es angesichts der historisch-kritischen Schriftauslegung noch zu einer genuinen Beziehung zu Jesus Christus, die über einige „historische Splitter“ hinausgeht, kommen kann. Die Antwort des Verf.s: Man muss ausfindig machen, „mit welcher Kraft ‚der Stein, den die Bauleute verwarfen‘ (vgl. Mk 12,10), *geschleudert* wurde. Diese Wucht lässt sich nur durch ein Fahnden nach den Mauern erkunden, die bei dem Wurf umgestoßen wurden, beziehungsweise durch ein Ausmessen der Spuren, die der Aufprall dieses Steins in den ihm entgegenstehenden Wänden hinterließ“ (151). Im Klartext: Es gilt zu sehen, wie die Zeugen des Glaubens an Jesus Christus „aus allen bisherigen Selbstverständlichkeiten herausgerissen“ (147) und „ihre bisherigen Vorstellungen von sich und der Welt restlos in Frage“ gestellt wurden (162). Hat eben dies „Herausgerissenwerden“ nicht aber auch mit dem „Stauen“ zu tun, sodass das Stauen sowohl am Anfang wie am Ende des Denkweges zu stehen hätte? Insofern der entscheidende Zugang zu Christus über das „Zeugnis“ zu gehen hat, ist der 3. Teil ein großes Plädoyer für den Vorrang der redaktionsgeschichtlichen Methode im Rahmen der neueren Schriftauslegung. Er schließt mit einer „Grobskizze“ über die Eucharistie im NT, um konkret zu zeigen, wie gerade diese Methode dazu geeignet ist, aus dem Damals der Erstverkündigung Anregungen für das Heute zu geben.

G. GRESHAKE

MARSCHLER, THOMAS / SCHÄRTL, THOMAS (HGG.), *Dogmatik heute*. Bestandsaufnahme und Perspektiven. Regensburg: Pustet 2014. 568 S., ISBN 978-3-7917-2582-6.

Die Autoren dieses umfangreichen Handbuchs zur Dogmatik, welches die theologische Arbeit und Diskussion in den vergangenen drei Jahrzehnten darlegen, aber auch Forschungsperspektiven aufzeigen soll, legen mit wechselnder Akzentuierung und Gewichtung vorwiegend Literaturberichte vor. Die vorgenommene regionale Begrenzung auf den deutschen Sprachraum, die gelegentlich dennoch in einzelnen Beiträgen sachgerecht durchbrochen wird, bedeutet indes keineswegs, dass die katholische Theologie in Deutschland ihre Gesprächsfähigkeit eingebüßt hat und international unbeachtet bleibt. Berücksichtigt und gewürdigt werden neuere Dogmatiken aus der reformatorischen Theologie. Dies zeigt, dass das interkonfessionelle Gespräch in fachwissenschaftlicher Perspektive in der Dogmatik in Deutschland Früchte trägt und eine wachsende ökumenische Verbundenheit festgestellt werden kann. In diesem Band betonen einige Autoren das zunehmende Schwergewicht protestantischer Theologen in der katholischen Diskussion; namentlich genannt sind mehrfach Wolhart Pannenberg und Jürgen Moltmann, aber auch Dorothee Sölle, deren feministische Impulse vielfach Resonanz gefunden haben.

Der verstärkten Öffnung zur protestantischen Theologie korrespondiert eine Ausweitung und Vertiefung des Gesprächs mit anderen Wissensgebieten und Wissenschaftsbereichen. Neue Zugangsweisen der Geistes- und Sozialwissenschaften werden kontrovers diskutiert und problemorientiert fortgeführt. Ungeachtet der deutlichen Positionierung-

gen des kirchlichen Lehramtes lässt sich dies an einer verstärkten Erörterung des Themenfeldes „Feminismus“ und „Gender“ besonders anschaulich beobachten. Innerhalb der Dogmatik scheinen diese wissenschaftstheoretischen Konzepte und Hermeneutiken hierzulande vermehrt diskutiert, behutsam integriert oder kritisch reflektiert zu werden. Dies bezeugen sowohl *Karlheinz Ruhdsorfer* für den Bereich „Christologie“ mit dem Hinweis auf feministische Diskurse neuerer Zeit (vgl. 231) als auch *Ursula Lievenbrück* im Kapitel zur „Theologischen Anthropologie“. Sie gesteht theologiegeschichtlich diesen Zugängen eine „gewisse Berechtigung“ zu, weist aber ebenso darauf hin, dass „geschlechtsbezogene Rollenzuschreibungen“ einerseits neue theologische Deutungen mit sich bringen, andererseits diese auch „zementieren“ und „Pauschalisierungen“ (200) bedingen können: „Die vorherrschende Einschätzung der Geschlechterdualität in der neueren Theologischen Anthropologie positioniert sich daher zwischen den beiden Polen einer wertenden Stereotypisierung und einer kompletten Nivellierung von Geschlechtsmerkmalen, indem einerseits die Ebenbürtigkeit und gleiche Würde von Mann und Frau betont, andererseits aber auch eine Negierung oder Leugnung bestimmter vom Schöpfer gewollter Differenzen abgelehnt werden – wobei freilich eine Abgrenzung gegen den Rückfall in geschlechtsspezifische Rollenvorgaben gesucht wird.“ (213) Ungeachtet der jeweiligen Profilierungen und Positionierungen zeigen die vorgestellten Referate in Hinsicht auf aktuelle gesellschaftliche Diskurse eine sichtbare Verankerung der Dogmatik in der modernen Wissenschaftswelt und eine erkennbare Offenheit für die neueren Entwicklungen der Sozialwissenschaften sowie einen regen Austausch mit der Philosophie der Gegenwart. Dabei stellt der Leser zuweilen fest, dass sich entweder die Dogmatik heute als unerwartet wissenschaftskompatibel erweist oder dass zahlreiche Dogmatiker die Dialogfähigkeit dieser theologischen Disziplin im Gespräch mit anderen Wissenschaften forciert betreiben. Die Rückwirkungen hierzu, etwa in der Diskussion über das strittige Thema „Gender“, werden künftig sichtbar werden. Reflexionen hierzu stellt *Manfred Gerwing* für die „Mariologie“ an, die als „dogmatischer Traktat“ anhaltend unter „Rechtfertigungsdruck“ stehe und Gegenstand „diverser Ressentiments“ (400) sei. Die „Frage nach der Bedeutung der Frau beim Erlösungsgeschehen“ sei durch den evangelischen „Blick auf Maria“ mittlerweile zu einem „ökumenischen, ja konfessionsverbindenden Thema unter anthropologischer Perspektive“ geworden, „mit feministischer und zunehmend auch die Genderforschung bereichernder Tendenz“ (414). Gleichwohl unterstreicht Gerwing die bleibende Relevanz des klassischen Lehrbestandes. Die ontologische Wirklichkeit der Jungfräulichkeit Marias sei „theologisch-christlich“ zu verstehen. Er betont mit Joseph Ratzinger und Karl Barth, dass die „dogmatische Aussage von der Jungfräulichkeit Mariens ihr theologisches Profil von der Inkarnation her gewinnt“: „Ontologische Relationalität darf nicht mit faktischer Relativität verwechselt werden. Aus heilsgeschichtlicher Perspektive formuliert: Das historische Unwahrscheinliche ist nicht notwendig das für Gott Unmögliche.“ (419) Das philosophische Aufklärungsdenken, welches die Jungfrauengeburt ausschließen möchte, operiert mit einem säkularen, positivistisch überformten Verständnis von Kausalität.

Für den Bereich „Christologie“ skizziert *Karlheinz Ruhdsorfer* eine Zusammenschau besonderen Zuschnitts. Kenntnisreich referiert er die Positionen der Befreiungstheologie und würdigt die Diskurse zur Gottesfrage nach Auschwitz. Er formuliert aber sodann in konstruktivistischer Perspektive: „Das Zentrum des Selbstverständnisses Jesu ist wohl seine besondere Beziehung zum Gott Israels, den er als seinen himmlischen Vater ansah.“ (235) Die möglichen Schlussfolgerungen und Denkwege sind offenbar vom Verf. beabsichtigt und zeigen einen kreativen und irritierenden Umgang mit der dogmatischen Verbindlichkeit an. Ruhdsorfer listet eine Reihe von postmodernen Spielarten der Christologie in der zeitgenössischen Kultur und Wissenschaft auf, etwa „Cyberphilosophie und -theologie“. Dazu benennt er ein spannungsvolles Paradoxon zwischen dem „Kult des Körpers“ und der „Entleiblichung zentraler Lebensbereiche durch Smartphone, Skype und iPad“ (272 f.). Der Beitrag endet mit einem durchaus pointiert verfassten Referat der eigenen Position. Ruhdsorfer erklärt, dass die „tele-*semeio*-logische Dimension das nachmetaphysische Denken mit seinem Primat der weltlichen Referenz“ (275) abgelöst habe und stellt fest: „Die durch [Jesus] bedingten Denkformen weisen uns in ihrer inneren Spannung den Weg zum Unbedingten. Unbedingt ist letztlich nur *das Eine*,

Gott. Durch ihn aber werden wir auch in unserem ganzen Dasein unbedingt bejaht. Denn jeder Mensch *soll* unbedingt *sein*, und zwar in Gott durch Christus im Geist. In Christus ist die vielfach bedingte Welt mit dem einen unbedingten Gott vermittelt und der einzelne Mensch mit Gott versöhnt, das ist die einfache Wahrheit des Christentums, die immer neu zu denken gibt.“ (276) Der Leser mag gleichwohl begründet zweifeln, ob profiliert vorgestellte konstruktivistische Perspektiven wie diese in der Christologie den künftigen Diskurs in der Dogmatik wirklich bestimmen werden.

Modelle der Soteriologie stellt *Nikolaus Wandinger* vor. Der gut strukturierte Beitrag zeigt, wie schnell Diskurse eine unerwartete Richtung annehmen können. Wandinger stellt fest: „Das moderne Weltbild tut sich schwer mit der Gestalt des Teufels. [...] Dieses altkirchliche Motiv ruht also auf keinen festen biblischen Fundamenten und dürfte für viele heutige Menschen eher schwer nachzuvollziehen sein.“ (285) Papst Franziskus hat bereits seit 2013 so oft den Teufel in Ansprachen benannt, dass allein der päpstliche Sprachgebrauch eine Neubelebung der Diskussion über das Böse und die Macht Satans in der Dogmatik bedingen könnte. Für den Bereich „Ekklesiologie“ betont *Gregor Maria Hoff* überraschend: „Jenseits von der Kirche kann es christlich verantwortete Theologie nicht geben.“ Für die katholische Ekklesiologie ist es notwendigerweise geboten, dass der Theologe „in der Kirche leben und lehren, in ihrem Auftrag“ (433 f.) tätig sein muss, aber die protestantische Theologie dürfte doch in gleicher Weise christlich verantwortet, indes außerhalb der katholischen Kirche vernünftigerweise angesiedelt sein. Hoff schildert verständlich bestehende Konfliktlagen im Horizont der Deutung des II. Vatikanischen Konzils (vgl. 433 ff.) und stellt kontroverse Diskussionen um die Erklärung „Dominus Iesus“ (vgl. 442 ff.) vor; er würdigt knapp Theorien mit „postmodern-dekonstruktiver Perspektive“ (460 ff.). Positiv hervorzuheben sind Hoff's religionssoziologische Analysen: „Religiöse Passagenbiographien finden sich im Innenraum der katholischen Kirche. Zugehörigkeiten gehen mit Teilidentifikationen einher. Kirchliche Regelungen werden unterlaufen (Kommunionempfang wiederverheiratet Geschiedener). Die Kirche verfügt nur bedingt über die Definition kirchlicher Zugehörigkeiten und wird selbst zum Agenten diffuser Religiosität, wenn sie kirchliche Eventkulturen forciert.“ (451) Eine solche kritische Haltung zu Ereignissen wie Weltjugend- oder Katholikentagen ist gewiss perspektivisch diskutabel.

Die klassische Form der wissenschaftlichen Auseinandersetzung betreibt *Stefan Oster* für die Sakramentenlehre. Er legt die vorliegende Literatur jüngerer Zeit differenziert, konzentriert und fokussiert dar. Die Aufgabe und Wirkweise der Sakramente wird anschaulich erörtert. Oster kennzeichnet die „befreiende Gnade“ als „freiende Liebe“: „Ist Christus im Sakrament der allein Handelnde und Wirksame? Und man wird dies wieder bejahen müssen. Aber wir können weiterfragen: Derjenige, der sich existenziell von dieser Gnade des Sakraments berühren und ergreifen lässt: Wirkt der im Sakrament dann mit – und zwar in bestimmter Hinsicht – ganz aus sich selbst? Und man wird antworten: Gerade dann, wenn er ganz aus sich selbst, in eigener Freiheit mitzuwirken vermag, ist es ein Ausweis dafür, dass Gott alles wirkt.“ (482) Oster beschreibt das Geben und Empfangen, die Gestalten von Gabe und Hingabe tiefgründig. „Selbsthingabe“ und „Selbstvergessenheit“ seien die „Vollzugsform von personale, subsistierendem Selbstsein schlechthin“, das Kriterium des „freien Gebens“: „Selbstlose Hingabe ist also der Vollzug, der Person-Sein und Person-Werden in christlichem Verständnis ausmacht und gelingen lässt. [...] Wer weiß, dass er sein Selbstsein dem verdankt, der ihn zugleich trägt und unterfängt, der vermag sich aus diesem Getragen-Sein auch loszulassen auf den Anderen hin.“ (501)

Mit *Thomas Marschlers* Beitrag zur „Eschatologie“ schließt der Band. Der Augsburger Dogmatiker legt den „eschatologischen Heilsuniversalismus“ kontextuell dar, zeigt auf, dass neben der „Entfaltung ewiger Wahrheiten“, im theologischen Diskurs nunmehr die „Reflexion der Offenbarung unter konkreten zeitbedingten Umständen“ (534) berücksichtigt werden müsse. Ernsthaft diskutiert werde das „postmoderne Geschichtsverständnis“ (537). Marschler hebt hervor, dass die „Entfaltung der Eschatologie im Kontext einer christologisch konzentrierten Offenbarungstheologie“ hohe Aufmerksamkeit gewonnen hat – durch Hans Urs von Balthasars theologisches Werk und durch die „lehramtliche Rezeption“ von Papst Benedikt XVI.: „Die eschatologischen Ereignisse werden in jüngerer

Zeit häufig als Momente eines einzigen personalen Begegnungsgeschehens expliziert, in dem der Mensch durch Christus in die Endgültigkeit seines Gottesverhältnisses geführt wird. Vor der Übertragung irdischer Zeitkategorien auf die Beschreibung dieses mehrdimensionalen Gesamt ereignisses wird regelmäßig gewarnt.“ (531) Thomas Marschler stellt abschließend fest, dass die Eschatologie auch künftig dazu dienlich sein könne, eine „triumphalistische Ekklesiologie“ zu vermeiden: „Nur wenn sowohl Zeichen- als auch Werkzeugcharakter der Kirche im Verhältnis zum ankommenden Gottesreich in angemessener Weise Berücksichtigung finden, kann eine simple Gleichsetzung der partikulären Kirche in der Erdenzeit mit der ‚größeren‘ *basileia* ebenso vermieden werden wie eine universalistische Konzeption des göttlichen Heilswirkens, in dessen eschatologischer Realisierung die Sendung der Kirche bedeutungslos zu werden droht.“ (551)

Der vorgelegte Band führt in die vielschichtigen Diskurse und Debatten im weiten Feld der Dogmatik in unserer Zeit gründlich und verlässlich ein. Der gebotene Überblick ermöglicht eine differenzierte Beurteilung des Fachgebiets. Die Beiträge sind überwiegend lesenswert, problemorientiert verfasst und stets kenntnisreich erarbeitet.

TH. PAPROTYN

LÖSER, WERNER, *Geschenkte Wahrheit*. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars. Würzburg: Echter 2015. 350 S., ISBN 978-3-429-03859-5.

Der Jesuit Peter Henrici hat einmal bemerkt, dass „Hans Urs von Balthasar mehr Bücher geschrieben hat, als ein normaler Mensch in seinem Leben zu lesen vermag“. Henrici, selbst mit Balthasar verwandt und einer seiner Weggefährten, hat nicht nur die enorme Arbeitskraft des Schweizer Theologen hervorgehoben, sondern auch auf dessen vielseitige Bildung und Begabung hingewiesen. Es sind der quantitative Umfang seines Werkes, aber auch dessen breites Themenspektrum mit seinen vielfältigen Bezügen zur Geschichte der Theologie, Literatur und Musik, die einen ersten Zugang zur Theologie Balthasars erschweren.

Neben den Zwischenbilanzen und Leseanleitungen, die Balthasar selbst für sein Werk gegeben hat (etwa sein „Versuch eines Durchblicks durch mein Denken“), ist der interessierte Leser daher auf einführende Literatur angewiesen, um sich im riesigen Werk Balthasars zurecht zu finden und einen ersten Zugriff auf seine zentralen theologischen Gedanken zu erhalten. An solchen Einführungen fehlt es grundsätzlich nicht. Neben den gängigen Büchern von Thomas Krenski („Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama“), Michael Schulz („Hans Urs von Balthasar begegnen“) und Peter Henrici („Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung“) ist auf den von Karl Lehmann und Walter Kasper herausgegebenen Sammelband („Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk“) zu verweisen. Schlagwortartig charakterisieren lassen sich diese Bücher folgendermaßen: Während Krenski anhand der wichtigsten Gesprächspartner Balthasars ein breit angelegtes intellektuelles Panorama entwirft, zeichnet Peter Henrici einerseits ein scharfes biographisches Porträt und führt andererseits kompakt in Balthasars *philosophisches* Denken ein. Michael Schulz' Darstellung enthält ebenfalls biographische Informationen, bietet aber vor allem einen guten Zugang zum *theologischen* Profil Balthasars. Der erwähnte Sammelband schließlich umfasst eine Reihe von wertvollen Beiträgen zur Theologie Balthasars, die aber nicht selten schon ins Detail gehen oder auch entlegeneren Aspekten des Werkes gelten.

Die nun unter dem Titel „Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars“ erschienene Aufsatzsammlung Werner Löfers erhebt nicht ausdrücklich den Anspruch, in das Opus Balthasars systematisch einzuführen. Im Vorwort setzt sich der Verfasser das bescheidene Ziel, zu einer eigenen Beschäftigung mit diesem vielgestaltigen Werk anzuregen. Löser, lange Zeit Dogmatiker an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt am Main), hat 15 Aufsätze über Balthasar in den Band aufgenommen, die im Laufe von vier Jahrzehnten entstanden sind. Auf diese Weise werden nicht nur die Früchte einer lebenslangen Balthasar-Lektüre in einer Zusammenschau sichtbar. Der Band eignet sich durch sein Themenspektrum und die Anordnung der Beiträge auch als Einführung in die Theologie Balthasars.

Der erste Beitrag bietet einen Überblick über Leben und Werk Balthasars, indem er auf die wichtigsten Schriften und Grundgedanken hinweist. Die folgenden Aufsätze

gelten theologischen und philosophischen Gesprächspartnern und ermöglichen eine breite Sicht auf das geistesgeschichtliche Umfeld des Schweizer Theologen. Löser legt einen Zugang zu Balthasars Frühwerk „Die Apokalypse der deutschen Seele“, das auf Grund seines Materialreichtums oft als unlesbar empfunden wird. Verf. zeigt Balthasar im Gespräch mit Martin Buber und Martin Heidegger, aber auch seine Prägung durch die Spiritualität des Ignatius von Loyola. Auch Balthasars Verhältnis zur ökumenischen Bewegung wird in einem eigenen Beitrag behandelt, der dem Vorurteil entgegentritt, Balthasar sei als „kirchlicher“ Theologe ökumenisch unsensibel gewesen. Hervorzuheben sind schließlich die Schlaglichter auf das Verhältnis Balthasars zu Karl Rahner und Karl Barth. Die Eigentümlichkeit seines theologischen Weges wird im Kontrast zu diesen beiden Theologen besonders anschaulich. Mit Blick auf Karl Rahner kommt Löser zu dem Schluss, dass die Theologie des Jesuiten trotz vieler Gemeinsamkeiten für den heutigen katholischen Theologen die große Alternative zum Entwurf Balthasars darstellt – eine Alternative, die an der Frage zu entscheiden sei, „welches der beiden philosophisch-theologischen Konzepte sich durch die biblischen Vorgaben entschiedener hat formen lassen“.

Hinter dieser Frage verbirgt sich die auch im Titel des Bandes anklingende Überzeugung, dass christliche Theologie nicht zu „geschlossenen Synthesen“ vordringen kann, da sie der unableitbaren Antwort verpflichtet bleiben muss, die Gott in Jesus Christus auf die „Fragen der Menschen“ gegeben hat. Diesem Grundgedanken folgen die insgesamt sieben Beiträge in der zweiten Hälfte des Bandes, die zum Kern der Theologie Balthasars führen. Hier erschließt Löser das Offenbarungsverständnis Balthasars, seine Voraussetzungen in der Trinitätstheologie, sowie seine fortdauernde Konkretion in der Ekklesiologie. Immer wieder geht er dabei auf das Ineinander von Offenbarungstheologie und philosophischer Metaphysik ein, die Balthasar zur Meta-Anthropologie fortzuschreiben suchte, und stellt heraus, dass Balthasar nicht in der „Verlängerung“ einer Metaphysik, sondern in „Entsprechung“ zu ihr Theologie treiben wollte.

Der Aufsatzband bietet, ebenso wie die Einführung von Michael Schulz, einen guten Zugang zu Balthasars zentralen theologischen Intentionen. Breiter noch als das Buch von Thomas Krenski vermisst der Band das geistesgeschichtliche Terrain, in dem die Theologie Balthasars entsteht. In knapper, klarer Sprache geht der Autor nah an Balthasars Schriften entlang. Dies hat den Vorteil, zentrale Argumente textnah mitvollziehen zu können. Durch behutsame Leseschinweise leitet der Verfasser zudem zu einer eigenen Balthasar-Lektüre an. Ein Nachteil dieser Nähe zum Primärtext ist allerdings, dass andere Balthasar-Interpretationen und damit auch kritische Anfragen an das Werk des Schweizer Theologen nur sehr begrenzt zur Sprache kommen. Dennoch vermag der Band Lösers – gemäß dem eingangs gesetzten Ziel – nicht nur zu einer eigenen Beschäftigung mit Balthasar anzuregen, sondern eine solche Beschäftigung sicher und zielführend anzuleiten.

CH. STOLL

PAVELKA, JONAS PHILIPP, *Bürger und Christ*. Politische Ethik und christliches Menschenbild bei Ernst-Wolfgang Böckenförde (Studien zur theologischen Ethik; 143), Freiburg i. Br./Wien: Herder 2015. 326 S., ISBN 978–3–451–34283–7.

Der 85-jährige ehemalige Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde (= B.) gilt nicht zu Unrecht als einer der namhaftesten Staatsrechtler und Rechtsphilosophen Deutschlands. Bis in die jüngste Zeit äußerte sich B. zu wichtigen gesellschaftlichen Themen. Insofern ist es sehr erfreulich, dass mit „Bürger und Christ“ zum ersten Mal eine Dissertation vorgelegt wird, die das weitreichende wissenschaftliche Œuvre B.s aus ethischer und theologischer Perspektive in den Blick nimmt, um es für die wissenschaftliche Diskussion fruchtbar zu machen. Die Monographie gliedert sich in vier Teile: In einem ersten Schritt werden „Stationen eines Lebenswerkes und die Auffassung des Rechtsstaates bei Ernst-Wolfgang Böckenförde“ präsentiert (Teil I). Dem folgt eine eingehende Darstellung zur „politischen Ethik“ B.s (Teil II). Im dritten Teil (III) diskutiert der Autor B.s Sicht auf Religion, Kirche und das christliche Menschenbild. Im Anschluss daran werden B.s Anregungen für die Theologie herausgearbeitet und in die gegenwärtige theologische Diskussion eingebracht (Teil IV). Insgesamt ergibt

sich so das Bild des engagierten Bürgers und überzeugten Christen, das der Titel zu Recht nahelegt.

Wie jeder andere Denker ist auch B. von verschiedenen Lehrern und Wegbegleitern inspiriert und geprägt. Dem trägt der erste Teil der vorliegenden Arbeit Rechnung. Nach einem knappen Überblick über B.s Lebensweg wird mit Joachim Ritters „Collegium Philosophicum“ (seit 1947 in Münster) eine wichtige Inspirationsquelle für B.s späteren Weg genannt: Vor allem B.s Einsicht in die Bedeutung der Geschichte hatte nicht zuletzt dort ihren Ursprung. Sowohl die juristische als auch die historische Dissertation B.s befassen sich mit der geschichtlichen Bedingtheit des Rechts. Als weitere Quellen für B.s Rechtsphilosophie werden die Staatsrechtler Hermann Heller (1891–1933) und Carl Schmitt (1888–1985) genannt, wobei Pavelka (= P.) besonders auf B.s Beziehung zu Carl Schmitt kritisch eingeht. Auch Carl Schmitts Staatslehre und sein ambivalentes Wirken im Dritten Reich werden kritisch dargestellt. P. kommt zu dem Ergebnis, dass B. Schmitts Werk zwar i. S. einer liberalen Verfassungslehre weitergedacht habe (44 f.), dass man allerdings nicht von einer Nähe B.s zu Schmitt und dessen fragwürdiger Tätigkeit im Dritten Reich sprechen könne (46 f.). Viel entscheidender seien für B. die Staatslehre Herrmann Hellers gewesen und nicht zuletzt Thomas von Aquin, Hobbes, Kant und Hegel (43–47). Da nicht nur B.s Staatsverständnis sondern auch die Staatslehren dieser und anderer Bezugsautoren (unter anderen auch Plato und Lorenz von Stein) präsentiert werden, wird B.s Rechtsphilosophie von Anfang an in ihren historischen Bezügen greifbar. Ein kleiner Nachteil besteht darin, dass für die Darstellung der historischen Ansätze zum Teil nur B.s eigene Schriften herangezogen werden.

Im zweiten Teil der Publikation reflektiert der Autor über B.s Verständnis der materialen Gehalte und formalen Bedingungen des Rechtsstaats. Als formale Bedingung des demokratischen Rechtsstaats werden verschiedene Formen der Repräsentation genannt – als materiale Voraussetzung das Prinzip des Sozialstaates: Da die Freiheit nicht zuletzt „als Ergebnis sozialer Organisation“ entsteht und „nicht vor sozialen Einbindungen und Rechtsbeziehungen [...] sondern *in* diesen“ zu verwirklichen ist (122), dürfen Recht und Sozialstaat als „dialektische“ Voraussetzungen der Freiheit gelten (124 f.). Der Autor kritisiert dementsprechend das individualistische Menschenbild Thomas Hobbes' und B.s stellenweise einseitig positive Bezugnahme auf den englischen Staatstheoretiker, da der Gemeinschaftsbezug so doch wieder als etwas Nachträgliches erscheine (129 ff.). Vor dem Hintergrund von Recht und Freiheit als den primären Zielen des Staates wird auch B.s bekanntes *Diktum* vom freiheitlichen, säkularisierten Staat diskutiert, der von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne (141 ff.). Um der Freiheit des Einzelnen willen muss B. auf einem Unterschied von staatlichem Recht und sittlicher Ordnung bestehen: Das Recht schafft die Voraussetzungen für tugendhaftes Handeln. Es gewährleistet eine Friedens- und Freiheitsordnung, nicht aber eine Tugend- oder gar Wahrheitsordnung (143 f.). Im folgenden Kapitel zu den Grund- und Menschenrechten wird sodann B.s Sicht einer schrittweisen Entfaltung der Grundrechte (Art. 2 GG) durch das BVG referiert. Dabei werden auch B.s kritische Stellungnahmen zur Neuinterpretation der in Art. 1 GG genannten Menschenwürde durch Udo di Fabio und Matthias Herdogen einbezogen: Mit B. ist es sehr zu bedauern, dass die Menschenwürde durch die neue „Konsenslösung“ nicht mehr als vorpositiver und naturrechtlicher Wert, sondern nur noch als „Verfassungsnorm auf gleicher Ebene“ anzusehen sei (159 f.). Als Kulminationspunkt der Böckenfördeschen Freiheitskonzeption gilt dem Autor schließlich die Gewissensfreiheit. Die bürgerliche Loyalität gegenüber dem Staat betrifft nur den Bereich der Legalität, sie bedeutet keine Gesinnungstreue (169 ff.). Auch für die Frage nach der Verfassungsmäßigkeit einer Religion gelte deshalb: Ihr Maßstab kann nicht Gesinnungstreue, sondern nur die Gesetzestreue sein (179).

An diese Überlegungen knüpft der dritte Teil „Christliches Menschenbild und kirchlicher Auftrag bei Ernst-Wolfgang Böckenförde“ folgerichtig an. Denn mit der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit durch das II. Vatikanische Konzil sieht B. christliche Wahrheit und menschliche Freiheit miteinander versöhnt (251). Mit der Erklärung zur Religionsfreiheit hat die katholische Kirche „die Nichtzuständigkeit des säkularen Staates in Bezug auf religiöse oder weltanschauliche Wahrheitsfragen und die Freiheitsvermutung als Beweislastregel [...] anerkannt“ (193). „Nicht gegen die Wahrheit

sondern um der Wahrheit willen, damit sie in Freiheit gesucht und ergriffen werden kann, besteht Religionsfreiheit als – äußeres – Recht,“ so B.s These im Blick auf die Religion (192). P. stimmt B. dahingehend zu, dass die Kirche ihrerseits mit der Erklärung zur Religionsfreiheit eine „kopernikanische Wende“ gegenüber der neuscholastischen Lehre vom katholischen Staat vollzogen hat (195). Mit Blick auf das staatliche Recht wird betont, dass die Religionsfreiheit auch eine positive sein müsse. Dies wird aus der Einsicht abgeleitet, dass der Staat nach dem Grundgesetz „um der Menschen willen“ existiert (191). Die politische Ordnung entstand durch die Säkularisation aus einer Loslösung von kirchlichen Ansprüchen, und sie kann nach B. – bei echter Trennung von Staat und Kirche – auch weiterhin von einem Gegenüber zur Kirche profitieren (186, 214). Für die Kirche ergibt sich für den Verfassungsrechtler somit die Aufforderung zu einer „unpolitisch-politischen Wirksamkeit“ (210): Der Auftrag der Kirche ist an sich unpolitisch. Aber insofern die Kirche auch öffentlich in Erscheinung tritt, wird ihr Einsatz für die Würde des Menschen, für die Armen sowie für Frieden und Versöhnung (so die drei Schwerpunkte, die B. mit Bezug auf Papst Johannes Paul II. formuliert) doch politisch.

P. analysiert sowohl die implizite als auch die explizite Anthropologie in den Schriften des Rechtsgelehrten (218–225) und fragt mit B., inwiefern die heutige Rechtsprechung das Ideal einer kohärenten Vorstellung vom Menschen aufgegeben hat (229). Mit B. wird auch bedauert, dass die Garantie der Menschenwürde durch die Relativierung ihres vorpositiven Charakters abgeschwächt wurde und die ethischen Fragen zu Lebensanfang und Lebensende so an Eindeutigkeit verlieren. Dem sei entgegenzuhalten, dass das BVG mit der Formulierung vom „Dasein um seiner selbst willen“ (229) durchaus ethisch-sittliche Kerngehalte festgehalten hat. Der Autor hätte an der einen oder anderen Stelle klarer zwischen seiner eigenen Perspektive und jener B.s unterscheiden können. Insgesamt analysiert und rekonstruiert er im dritten Teil jedoch sehr ausgewogen und aufschlussreich sowohl das Menschenbild des ehemaligen Verfassungsrichters als auch dessen kritisch-konstruktive Stellungnahmen zu kirchlichen und verfassungsrechtlichen Entwicklungen.

Im letzten, vierten Teil werden diejenigen Begriffe und Positionen B.s resümiert, die nachhaltige Wirkung entfaltet haben: Das Böckenförde-*Diktum*, das 1964 die Katholiken zu einem positiv-affirmativen Verhältnis zum säkularen Staat ermutigen sollte; die gegen den Totalitarismus gerichtete Unterscheidung von Staat und Gesellschaft; B.s Eintreten für eine bleibende Normativität der Verfassung; sein Engagement für die Religionsfreiheit und seine Verbindung von Demokratie und Rechtsstaat zu einer freiheitlichen Ordnung – dies sind für den Autor die zentralen Punkte (255–261). Neben diesen Leistungen werden vor allem Anregungen für die Theologie aufgezeigt. Genannt werden unter anderem: die veränderte Perspektive auf das Verhältnis von Staat und Kirche, die den Christen durch eine „Kultur der Freiheit“ neue Anschlussmöglichkeiten für die Verkündigung biete (262 ff.), und B.s Anregungen zum Verhältnis von Wahrheit und Freiheit. Letztere setzen nicht mehr rein objektiv bei einer ungeschichtlichen Wahrheit sondern personal beim suchenden Subjekt und dessen Würde an – eine Einsicht, die heute angesichts der Infragestellung der Religionsfreiheit durch die Piusbruderschaft wieder sehr an theologischer Aktualität gewonnen hat (272 ff.). Den breitesten Raum nehmen jedoch die „Reformvorschläge für das Naturrecht“ ein, die B.s Ringen um ein meta-empirisches Fundament für das Recht zu entnehmen sind: Solange naturrechtliche Überlegungen primär als quasi-göttliches „Wesensrecht“ vorgetragen werden, dessen Inhalte ungeschichtlich gedacht und durch die kirchliche Interpretation verbindlich vorgegeben sind, bildet das Naturrecht nur die Außenseite einer kirchlichen Moral. Ein solches Rechtsverständnis kann P. zufolge nicht in den säkularen Staat übertragen werden. Vor diesem Hintergrund hatte B. die kirchliche Position bereits 1957 kritisiert (280 f.). Allerdings könnte mit Thomas von Aquin berücksichtigt werden, dass das Richtmaß des Rechts „dem homogen sein [müsse], wofür es als Maßstab gilt“ (279). Zudem ließe sich das Naturrecht – im Gegensatz zu einem materialiter gehaltvollen Wesensrecht – auch stärker von der Vernunft der Person her denken, sodass es „nicht Imperative des Handelns ausspricht, sondern als Richtungszeiger zu verstehen“ wäre (281 f.). So konzipiert, besäße das Naturrecht für den Autor „weiteres Potenzial“, sodass es als Garant für die Menschenwürde durchaus eine positive Funktion übernehmen könnte. Der kirchliche Bewusstseinswandel vom Recht der Wahrheit weg hin zum Recht der Person, wie er in der Erklärung zur Religionsfreiheit

Dignitatis Humanae 1965 vollzogen wurde, erscheint dabei sowohl für B. als auch für P. als unumkehrbare Voraussetzung (63; 273; 288; 305). Diese Reformvorschläge werden mit verschiedenen älteren oder zeitgenössischen Autoren (F. Böckle, R. Spaemann, E. Schockenhoff, F.-J. Bormann) ins Gespräch gebracht (284–303). B.s Verdienst, die Problematik des kirchlichen Naturrechtsverständnisses „auf der Basis der säkularen Rechtsentwicklung in die öffentliche Diskussion getragen“ zu haben und dessen mangelhafte Anschlussfähigkeit thematisiert zu haben, wird gewürdigt (303). Der Autor schließt mit einer Diskussion weiterer Anregungen für eine neue politische Theologie, die allerdings etwas knapp ausfällt und über die bereits bekannten Ansätze nicht hinausgeht.

Das Buch hält, was der Titel „Bürger und Christ“ (Simul civis et christianus) verspricht: Es zeichnet das inspirierende Lebenswerk des namhaften Bürgers und Rechtsphilosophen Ernst-Wolfgang Böckenförde nach, der sich zeitlebens als Christ verstanden und engagiert hat und auch Theologie und Kirche viel zu sagen hat. S. HOFMANN SJ

CHRISTUS UND DIE RELIGIONEN. Standortbestimmung der Missionstheologie, herausgegeben von *Markus Lubert, Roman Beck, Simon Neubert* (Weltkirche und Mission; Band 5). Regensburg: Pustet 2015. 240 S., ISBN 978-3-7917-2672-4.

Im Jahr 2013 hat das „Institut für Weltkirche und Mission“ eine Jahrestagung unter dem Titel „Christus und die Religionen“ gehalten. Der vorliegende Band, den der kommissarische Direktor dieses Instituts, P. Dr. Markus Lubert SJ, zusammen mit zwei seiner Mitarbeiter herausgegeben hat, enthält die Vorträge dieser Tagung. Ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seitdem die katholische Kirche im II. Vatikanischen Konzil in der Konzils Erklärung „*Nostra aetate*“ ihr Verhältnis zu den Religionen grundlegend neu dargelegt hat. Die Beziehungen zu den Religionen, die es weltweit in einer großen Vielfalt gibt, wurden daraufhin neu gestaltet. Diese Bemühungen waren getragen von einer begleitenden theologischen Reflexion, die ihrerseits auf unterschiedlichen Bahnen lief. Zusammenfassend kann man sie unter dem Begriff „Missionstheologie“ subsumieren. Die in diesem Band zusammengetragenen Texte stimmen darin überein, dass sie das aktuelle und weit gefächerte Panorama dieser Disziplin analysieren und kommentieren. Sie muten ihren Lesern, die nicht „vom Fach“ sind, eine durchaus anspruchsvolle, ja anstrengende Wanderung durch Neuland zu. Wer sich auf diesem Weg nicht ausklinkt, sondern durchhält und alle Schritte aufmerksam geht, nimmt schließlich dankbar wahr, dass er auf einem aktuellen Feld seinen Horizont erweitert hat.

Alle Autoren verstehen sich als christliche Theologen. Dies bedeutet hier, dass die Voraussetzung, unter der sie in die Welt der Religionen schauen, in ihrem Ja zum Grunddogma des christlichen Glaubens liegt: dass in Jesus Christus Gott selbst sich offenbarend und erlösend seiner Welt mitgeteilt hat. Auch darin liegen ihre Positionen beieinander, dass sie in der Entfaltung ihrer missionstheologischen Überlegungen der Tatsache Rechnung tragen, dass die Beziehung der christlichen Religion zum Judentum und auch zum Islam besondere und also ansonsten in der Welt der Religionen nicht begegnende Züge aufweist. Schließlich stimmen sie sämtlich darin überein, dass sie aus ihrer christlichen Glaubensprämisse nicht ableiten, die Religionen seien in der Perspektive der Heilsfrage irrelevant. Alle Autoren setzen sich also von der Position ab, die in früheren Zeiten in der christlichen Welt nicht selten vertreten wurde und als die exklusivistische bezeichnet wird. Im Gegenzug dazu wurde vor wenigen Jahrzehnten die gegenteilige Sicht der Dinge ins Gespräch gebracht – die pluralistische, derzufolge die Menschen Gott in den verschiedenen Religionen begegnen und die Religionen von daher bei all ihrer Unterschiedenheit im Wesentlichen gleichen Sinns und gleichen Rechts sind. Dass diese religionstheologische Konzeption nicht leicht mit der christlichen Religion vereinbar ist und also nicht weiter vertreten werden sollte, ist ebenfalls die von allen Autoren des vorliegenden Bandes geteilte Auffassung. Es galt und gilt also, religions- und missions-theologisch einen mittleren Weg einzuschlagen. Dieser war schon im Konzilsdokument „*Nostra aetate*“ dargelegt worden und wird, wie die verschiedenen Beiträge zum vorliegenden Band erkennen lassen, heute unter der Überschrift „komparative Theologie“ erörtert. Bei allen weiteren Differenzierungen, die sich in ihrer konkreten Durchführung ergeben und die den in vorliegenden Beiträgen zum Teil detailliert dargestellt werden,

lässt sich ihr Konzept im Wesentlichen aus dem Miteinander zweier Linien entfalten. Die eine Linie ist das klar vorausgesetzte Ja zum christlichen Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Menschen, in dem Gottes Selbstmitteilung Fleisch angenommen hat. Die andere hat ihre Mitte in der Bereitschaft zu einer unvoreingenommenen Wahrnehmung und Anerkennung der nicht-christlichen Religionen, in denen ja möglicherweise auch viel Wahrheit und Weisheit zum Tragen kommt. Wer sich der Welt der Religionen in dieser Weise öffnet, ist damit bereit, ihnen als solchen gerecht werden zu wollen. Zugleich kann er auch eine Vertiefung und Erweiterung seines eigenen Glaubensstandpunktes erleben.

Vor dem Hintergrund einer „komparativen Religionstheologie“ stellt sich erneut und in ganz eigener Weise die Frage, wie sich das Christentum zum Judentum verhält und welcher Ort innerhalb dieses Gesamtgefüges einer Islamtheologie zugewiesen werden kann. In mehreren, zum Teil ausführlichen Beiträgen geht es im vorliegenden Band um diese Fragen. Dabei tritt ein Konsens darüber zu Tage, dass das überlieferte Modell einer von der christlichen Theologie zu behauptenden Verwerfung Israels und einer daraus sich ergebenden Substitution Israels durch die Kirche nicht mehr tragbar ist. Allen ist klar, dass Gott die Erwählung Israels nicht zurückgenommen hat. Daraus folgt dann auch, dass es christlicherseits keinen Platz für eine Judenmission gibt. Es ist vielmehr festzuhalten, dass das, was Christus gelebt und gewirkt hat, auf eine Weise, die nur Gott kennt, auch den Juden zugutekommt. Von daher trennt der Glaube an Jesus Christus die Christen nicht von den Juden, sondern stellt sie in eine Beziehung *sui generis* zu ihnen.

Das Missionskonzept, das sich auf der Grundlage der komparativen Religionstheologie ergibt, zielt auf die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus und gilt allen Völkern und zugleich dem Einsatz für mehr Gerechtigkeit und Frieden; denn dies sind die Formen, in denen sich Gottes Reich unter den Bedingungen unserer Welt darstellt. Es gehört zu diesem Missionsverständnis, dass es mit einer sensiblen Aufmerksamkeit für das Selbstverständnis und die Eigenwerte der nicht-christlichen Religionen einhergeht. Die Autoren, die einen Beitrag zur Darstellung der hier angedeuteten Religionstheologie und Missionskonzeption geliefert haben, sind ausgewiesene Kenner der Materie – *Anja Middelbeck-Varwick, Robert Cummings Neville, Klaus von Stosch, Josef Wohlmuth, Florian Bruckmann, Reinholdt Bernhardt, Ulrich Winkler*. Besonders herausgestellt sei über die Genannten hinaus *Bertram Stubenrauch*, der in seinem Aufsatz „Kenosis und Pleroma. Eckdaten der christlichen Gottesbeschreibung und ihre missionstheologischen Konsequenzen“ (183–195) die alle anderen Beiträge noch einmal bestätigende und tragende theologisch-systematische Position beigesteuert hat.

Schließlich sind in den Band noch zwei Beiträge – von *Jacob Parapally* und *Philomena Njeri Mwaaura* – aufgenommen worden, die den Leser nach Indien und nach Afrika mitnehmen und ihm zeigen, wie dort das Gespräch zwischen den Christen und den in ihren Kulturen beheimateten Menschen verläuft. Dabei ergeben sich bisweilen Konzepte, die tendenziell synkretistische Züge erkennen lassen und eine kluge Unterscheidung notwendig machen. Dabei ist dann die komparative Religionstheologie als Rahmentheorie hilfreich.

W. LÖSER SJ

4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

UHLE, ARND (HG.), *Kirchenfinanzen in der Diskussion*. Aktuelle Fragen der Kirchenfinanzierung und der kirchlichen Vermögensverwaltung (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; Band 82). Berlin: Duncker & Humblot 2015. 195 S., ISBN 978-3-428-14593-5.

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes sind hervorgegangen aus Vorträgen, die am 29. September 2014 vor der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Sektion der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft auf deren Generalversammlung in Fribourg/Schweiz gehalten worden sind. Das Buch enthält sechs Aufsätze. Der erste stammt von *Stephan Haering* (Modelle der Kirchenfinanzierung im Überblick, 11–42). Welche Modelle der Kirchenfinanzierung bestehen gegenwärtig? Haering zählt die folgenden fünf

auf: 1. Im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Österreich, deutschsprachige Schweiz) haben wir die Finanzierung durch obligatorische Mitgliederbeiträge. In *Deutschland* werden die Aktivitäten der Kirchen heute vornehmlich durch die Kirchensteuer finanziert. Die Kirchensteuer ist eine Annexsteuer zur (staatlichen) Einkommens- oder Lohnsteuer. Die Höhe dieser Kirchensteuer beträgt 8 oder 9 % (je nach Bundesland) der Lohnsteuer. Beispiel: Wenn jemand 1000 Euro (im Monat) verdient und 100 Euro Lohnsteuer bezahlt, muss er 8 beziehungsweise 9 Euro Kirchensteuer entrichten. In den meisten Kantonen der Schweiz gibt es eine Kirchensteuer. Sie wird allerdings nicht von der Kirche selbst (Diözese oder Pfarrei) erhoben, sondern von Parallelstrukturen, die nach staatlichem Recht eingerichtet sind und die Aufgabe haben, das kirchliche Leben zu finanzieren. In Österreich gibt es den sogenannten Kirchenbeitrag, der sich von der Kirchensteuer dadurch unterscheidet, dass er zwar ein Zwangsbeitrag der Gläubigen ist, aber nicht auf dem Weg des staatlichen Verwaltungszwangs eingehoben wird. Wenn ein Gläubiger nicht zahlt, ist die Kirche genötigt, ihn auf dem Weg einer Privatklage zur Zahlung zu veranlassen. 2. Finanzierung durch Steuerwidmung (Spanien, Italien, Ungarn). Neue Systeme der Kirchenfinanzierung wurden in den 1980er Jahren in Italien und Spanien geschaffen. In diesen beiden Ländern wurde festgelegt, dass der Staat den dazu berechtigten Religionsgemeinschaften einen bestimmten Prozentsatz einer Personalsteuer (zum Beispiel der Einkommensteuer) abtritt. Man spricht auch von Teilzweckbindung eines Steueranteils beziehungsweise von einer Mandatssteuer oder von einer Kultursteuer (so ³LThK VI, Sp. 523 f.). Der Staat erhebt eine solche Steuer, die als Zuschlag zur Einkommensteuer von allen Steuerzahlern unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit zu zahlen ist. Da alle Steuerzahler zahlen müssen, entfallen Kirchenaustritte aus finanziellen Gründen. Der eben erwähnte Zuschlag kann vom Steuerzahler einer Kirche oder dem Staat gewidmet werden. In Italien beträgt der Zuschlag 0,8 %. Beispiel: Wenn jemand 100 Euro Lohnsteuer bezahlen muss, dann bezahlt er 0,8 Euro beziehungsweise 80 Cent Kultursteuer. In Spanien beträgt der Zuschlag 0,5239 %. In Ungarn (vgl. 28) wurde die Steuerwidmung 1998 eingeführt. Sie beträgt insgesamt 2 % der Lohnsteuer. Insgesamt sei vermerkt, dass das Aufkommen an Mitteln auf Grund der Kultursteuer außerordentlich niedrig ist. 3. System der Staatsfinanzierung (Griechenland, Skandinavien, Luxemburg, Belgien, Liechtenstein). In einigen Ländern Europas bestehen noch überkommene staatskirchliche Strukturen, die sich gerade auch im Bereich der Kirchenfinanzierung auswirken. Hier zahlt der Staat für die Kirche, weil sie die Kirche des Staates ist. 4. Finanzierung durch Spenden (Frankreich, USA). Ein weiteres Modell der Kirchenfinanzierung ist die Beschaffung der erforderlichen Mittel durch ein Kollekten- und Spendensystem. Dieses Modell kommt bevorzugt in Ländern mit einer strikten Trennung von Kirche und Staat zur Geltung. 5. Finanzierung aus Kirchenvermögen (Zypern, Großbritannien, Portugal). In diesem System werden die finanziellen Bedürfnisse der Kirche durch die Erträge von (einst staatlich dotierten) Fonds und aus der Bewirtschaftung von Immobilienvermögen gedeckt.

Nachdem Haering die verschiedenen Systeme der Kirchenfinanzierung vorgestellt hat, versucht er, diese zu bewerten und kommt zu folgendem Schluss: „Als das ideale Modell der Kirchenfinanzierung könnte man eine Spendenfinanzierung durch die Gläubigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften oder wenigstens vor allem durch diese auf breiter Basis ansehen. Das würde übrigens auch gut dem Kirchenbild entsprechen, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil präsentiert wurde: Alle Gläubigen tragen die Sendung der Kirche, und so kann man in der Deckung des Finanzbedarfs durch Gaben der Gläubigen die beste und auch ekklesiologisch höchst angemessene Variante der Kirchenfinanzierung sehen“ (38). – Der Rez. stimmt diesem Vorschlag zu, gibt aber zu bedenken, dass der Vorschlag noch offen lässt, welches System (im Detail) dieser Kirchenfinanzierung durch die Gläubigen am besten entspricht.

Der zweite Beitrag des Buches stammt von *Sebastian Müller-Franken* (Die öffentliche Finanzierung der Religionsgemeinschaften in Deutschland – unter besonderer Berücksichtigung der Staatsleistungen, 43–80). In einem weit ausholenden Essay (mit 152 Anmerkungen) geht der Autor vor allem auf die *Staatsleistungen* ein. „Gemeint sind hiermit die Zuwendungen, welche kirchlichen Stellen auf Grund Gesetzes, Vertrags oder eines anderen besonderen Rechtstitels seit schon mehreren Jahrhunderten zur Bestreitung ihres

Unterhaltes gewährt werden und die nach der auch für das Grundgesetz maßgebenden Bestimmung der Weimarer Reichsverfassung abgelöst werden sollen (Art. 138 Abs. 1 Satz 1 WRV i. V. m. Art. 140 GG), dies aber bislang nicht sind“ (46). Die Gewährung dieser Leistungen begründet sich aus der Geschichte. Die evangelische Kirche verlor vor allem im Zuge der Reformation Kirchengut, die katholische Kirche in der Folge der (großflächigen) Enteignungen durch den Reichsdeputationshauptschluss des Jahres 1803. Es geht somit bei den Staatsleistungen um Entschädigung eines in der Vergangenheit liegenden (unrechtmäßigen) Vermögensentzugs. Nach Müller-Franken lassen sich die Staatsleistungen (rechtlich und juristisch) rechtfertigen (vgl. 79). Diese Leistungen „kann es jedoch nur geben, wenn sie die Akzeptanz der Gesellschaft finden“ (79). Akzeptanz fällt nicht vom Himmel. „Sie muss, auch von den Religionsgemeinschaften, eingeworben werden“ (79). Dies gilt übrigens nicht nur für die Staatsleistungen, sondern auch für die Kirchensteuer, den Religionsunterricht, die theologischen Fakultäten und vieles andere mehr. Dass Müller-Franken die *Akzeptanz* der entsprechenden Staatsleistungen (hier wird der Begriff im weiteren Sinn gebraucht, umgreift also auch die Kirchensteuer und die theologischen Fakultäten) eigens hervorhebt, macht seinen Beitrag besonders wertvoll. Die kirchliche Hierarchie (beider Konfessionen), die Juristen und die Kanonisten betonen nämlich für gewöhnlich nur die entsprechenden (kirchlichen und staatlichen) Normen, welche die „Staatsleistungen“ sichern sollen. Doch stürzen diese in stürmischen Zeiten wie ein Kartenhaus in sich zusammen, wenn sie nicht vom Volk getragen werden.

Jens Petersen (Die mitgliedschaftliche Finanzierung der kirchlichen Arbeit in Deutschland durch die Kirchensteuer. Grundlagen, aktuelle Änderungen, Fakten und Ausblick, 81–126) kommt noch einmal unter anderem auf die Kirchensteuer zurück. Da diese schon von Haering (s. o.) behandelt wurde, beschränke ich mich hier auf die *Kapitalertragsteuer* (vgl. 97–113). Die Kapitalertragsteuer ist eine auf Einkünfte aus Kapitalvermögen erhobene Steuer. Mit dem Unternehmensteuerreformgesetz 2008 ist die Besteuerung der im Privatvermögen erzielten Kapitaleinkünfte ab 2009 durch Einführung der Kapitalertragsteuer *neu geregelt* worden. Die Kapitalertragsteuer ist weiterhin *Einkommensteuer*. Sie wird auf Kapitalerträge in der Form einer Abgeltungsteuer erhoben, und zwar anonym. Im Gegensatz zur normalen Einkommensteuer ist für die Kapitalertragsteuer ein gesondertes Tarifregime eingeführt worden. Diese Änderung im staatlichen Recht wirkt sich auch auf die Kirchensteuer als Zuschlagsteuer zur staatlichen Steuer aus.

Wurde bisher die Einkommensteuer auf Kapitalerträge durch Angabe in der Einkommensteuererklärung erst im Rahmen der Veranlagung durch das Finanzamt erhoben, wird sie nunmehr bereits „an der Quelle“, das heißt bei der die Kapitalerträge (zum Beispiel Zinsen) auszahlenden Stelle (zum Beispiel bei einer Bank) einbehalten und an die Finanzverwaltung abgeführt. Es handelt sich somit um *keine neue* Steuer. Nur das *Verfahren* der Erhebung wurde geändert. Dies hat in der Bevölkerung für (große) Unruhe gesorgt. „Die Änderung des Erhebungsverfahrens hat zu vermehrten Kirchaustritten geführt [...]. Die unzureichende Informationspolitik der steuererhebenden Religionsgemeinschaften, die nicht immer verständliche Information durch die Abzugsverpflichteten, die wohl (nachvollziehbare) Unkenntnis der Gesamtzusammenhänge, die bereits fehlende engere Bindung an die Kirche, die psychologische Wirkung der Substantive ‚Kirche‘ und ‚Steuer‘, die Befürchtung, die Kirche wolle auch noch das Ersparne besteuern sowie vermutlich die Tatsache, dass in einigen Fällen bisher keine Kirchensteuer auf Kapitalerträge entrichtet wurde, dürfte hierfür [also für die Kirchaustritte] der Auslöser gewesen sein“ (112).

In einem sehr ausgewogenen Beitrag geht mein Mainzer Kollege *Matthias Pulte* auf die kirchlichen Bestimmungen zum Vermögensrecht ein (Kirchenrechtliche Vorgaben für Kirchenfinanzierung und kirchliche Vermögensverwaltung, 127–152). Da manches von dem, was Pulte behandelt, schon in den bisherigen Aufsätzen vorkam, beschränke ich mich auf Teil IV des vorliegenden Beitrags (Kanonisch-rechtliche Grundlagen zur kirchlichen Vermögensverwaltung, 141–152). Auch hier können freilich nur „Splitter“ und „Kostproben“ geboten werden, die zum Selbstlesen anregen sollen. Die katholische Kirche spricht sich auch in ihrem geltenden Gesetzbuch in can. 1254 § 1 das *ius nativum* auf Vermögen zu. In diesem Canon formuliert der Gesetzgeber für das kirchliche Vermögensrecht zugleich das Prinzip der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat.

Der CIC/1983 unterscheidet in can. 1257 grundsätzlich zwischen Kirchenvermögen (§ 1) und Privatvermögen (§ 2). Kirchenvermögen dient nach der Legaldefinition von can. 1254 § 2 vor allem der Bestreitung der Aufwendungen für die geordnete Durchführung des Gottesdienstes, der Sicherstellung des angemessenen Unterhalts des Klerus und anderer Kirchenbediensteter sowie zur Finanzierung der Werke des Apostolats und der Caritas, vor allem jener, die den Armen zukommen. – Vermögensfähig sind die Gesamtkirche, der Apostolische Stuhl und die öffentlichen wie privaten juristischen Personen. Das sind von Gesetzes wegen die Pfarrei (can. 513 § 3), die Teilkirche (can. 373), die Kirchenprovinz (can. 432 § 2), die Bischofskonferenz (can. 449 § 2), die Seminare (can. 238 § 1), die Religiosenverbände (can. 634 § 1) und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens (can. 741 § 1).

Can. 1276 § 1 schreibt dem Ortsordinarius (Bischof) eine gewissenhafte *Überwachung der Vermögensverwaltung* der ihm unterstellten kirchlichen juristischen Personen zu. Diese sind zwar Eigentümer des Vermögens, aber kraft der Zuschreibung in der Verwaltung nicht autonom. Der Ortsordinarius ist der erstberechtigte und erstverpflichtete Aufseher über die Vermögensverwaltung. Dem Apostolischen Stuhl kommt in dieser Hinsicht nur eine subsidiäre Funktion zu. – Zum Schluss noch dies: Der kirchliche Gesetzgeber von 1983 hat in can. 1274 § 5 eingeschränkt, dass die kirchliche Vermögensverwaltung rechtlich so organisiert werden soll, dass sie auch nach weltlichem (das heißt staatlichem) Recht Wirksamkeit entfaltet. Weil der CIC keine spezifischen Strafen für Vermögensdelikte kennt, wird man in diesem Bereich auf das staatliche Recht rekurren müssen.

Die beiden letzten Artikel des vorliegenden Buches sind der Praxis gewidmet. Da sie keine neuen theoretischen Probleme mehr behandeln, mag es genügen, sie nur noch zu erwähnen. *Michael Himmelsbach* (Öffentliche Finanzmittel im diözesanen Haushalt. Entwickelt und dargestellt am Beispiel des Erzbistums Freiburg, 153–172) beschreibt die Praxis in Freiburg; und *Hermann J. Schon* (Transparenz und Kontrolle der Kirchenfinanzen. Entwickelt und dargestellt am Beispiel des Erzbistums Köln, 173–194) die entsprechende Praxis in Köln. – Ein Verzeichnis der Autoren und des Herausgebers schließt dieses schöne und nützliche Buch ab.

R. SEBOTT SJ

FREIHEIT UND BINDUNG. Zur Ambivalenz menschlicher Sexualität. Herausgegeben von *Berthold Wald*. Paderborn: Bonifatius 2015. 250 S./Ill., ISBN 978–3–89710–510–2.

Das Buch dokumentiert eine öffentliche Vorlesungsreihe, die „Montagsakademie“, der Theologischen Fakultät Paderborn im Wintersemester 2010/2011, elf Vorlesungen in drei Gruppen: I. Liebe zwischen Mann und Frau, II. Liebe und Freiheit – Freie Liebe?, III. Liebe und Enthaltensamkeit – unfreie Liebe?

I. Den Einstieg bietet der Alttestamentler *Michael Konkel* mit einer Kurzexegese von Gen 2,4–3,24. Verflucht werden Schlange und Boden, nicht die Menschen (keine Vergebens-Bitten; Schuld, Sünde, Fall begegnen in den Überschriften der Übersetzungen, nicht im Hebräischen [38], und unsterblich war der Mensch im Paradies nicht gedacht [35]). – Die Kollegin vom NT, *Maria Neubrand*, rehabilitiert Paulus, gestützt auf die Lebensarbeit Norbert Baumerts. *Peter Schallenberg* bringt das Verständnis der Sexualität von Augustinus bis zum Vaticanum II. auf den Punkt: So viel Sexualität wie nötig, so wenig wie möglich (77). Die klassischen Ehezwecke (*proles, fides sacramentum* [Augustinus]) entsprechen nach Thomas dem Menschen als *animal, homo, fidelis*, wobei das Konzil personalistisch den zweiten vertieft. – Als Gast behandelt *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Das andere Geschlecht) die fundierende Bedeutung der Andersheit für Begegnung (103: Eros als Sohn von Armut und Überfülle, statt –*poros* [!]-Findigkeit?).

II. Die zweite Gruppe der Beträge stammt von Gästen. Die Journalistin *Bettina Röhl* („Freie Liebe“) nimmt sich die sexuelle Revolution vor, das Erfolgsrezept der 68er (verwundert, dass die Kirche sich „bei lebendigem Leibe regelrecht schlachten lässt“ [119]). Der Feminismus (samt „Schwarzlerismus“) hat die männlichen Revolutionäre gestoppt, ist aber jetzt zum „Gender-Irrsinn“ entgleist (123). – Der Berliner forensische Psychiater *Hans-Ludwig Kröber* befasst sich mit dem Missbrauch in katholischen Einrichtungen. („Missbrauch“: wie macht man von Kindern richtigen Gebrauch?) Er liefert Zahlen und

Klärungen zu Tätergruppen und Kontaktorten. Die Kirche bedarf „regelmäßig eingesetzter Fachleute, die sorgsam arbeiten“ (137). – *Thomas Schirrmacher*, Präsident der International Society for Human Rights, informiert über Verbreitung und psychologische Folgen der Internetpornographie. Sie ist (142) „heute so allgegenwärtig, dass man zwangsweise an ihr teilnehmen muss, selbst wenn man sie ablehnt. Nichts mehr geht ohne sie“ (? – einbezogen die Plakatwerbung für Unterwäsche und Bikinis). Angesichts des „triple A“ von Internetsex (accessibility, affordability, anonymity) sollte auch die Hilfe für Betroffene zugänglich, kostenlos und anonym sein (156).

III. Auch hier zunächst Gäste. *Klaus Berger* („Klug, heilig, beherrscht – Es gibt einen legitimen geistlichen Stolz“) legt gegen die Verdächtigungen des Zölibats „Überlegungen zur Keuschheit“ vor: in Form eines „Symposiums“ der Tugenden Keuschheit, Klugheit, Männlichkeit, Gerechtigkeit, Zärtlichkeit, Standhaftigkeit, Schamhaftigkeit, bei dem indes auch Wollust, Leidenschaft, Sexualfeindlichkeit, Kleinmut und Heuchelei zu Wort kommen, sogar der Heilige Geist, dann die Philosophie und schließlich die Liebe. Ein Schlussabschnitt erläutert systematisch Einzelpunkte (geordnete Liebe, Selbstbeherrschung, persönliche Stabilität, Heiligkeit). – *Katharina Kluitmann* OSF vom Münsteraner Centro Psychologische Begleitung berichtet über ihre Arbeit mit Seminaristen: „Darüber spricht man (nicht)!“ Männern fällt das Reden schwerer als Frauen. „Desiderat ist noch immer die ausreichende qualifizierte Ausbildung der Ausbilder.“ Die Defizite seien „auf weiten Strecken beklagenswert“ (195). – *Hans Möllenbeck* (nur halb ein Gast) erläutert die fünf Titel-Begriffe seines Beitrags: Leben (zu der Parole: „There’s probably no God. Stop worrying and enjoy your life“), Geistlich (zu „I am spiritual, not religious“), Zölibat (gegen bloßes Single-Sein), Hoffnung (am Beispiel der Berufung Newmans), Zeichen (mit Blick auf den Wüstenvater Antonius). – Das Schlusswort erhält der Direktor des Paderborner Diözesanmuseums *Christoph Stiegemann*. Er zeigt („Von Mayas bis Franziskus“) „Aspekte des Nackten in der Kunst von der Antike bis zur Gegenwart. Es geht nicht um den Eros (dafür stehen die Venus von Willendorf und zwei römische Marmorkopien: Doryphoros und Aphrodite Braschi, sondern um den verletzten, geschundenen Menschen: als dritte Kopie der geschundene Marsyas, sodann das Gero-Kreuz, L. Cranachs Stigmatisation des Hl. Franziskus [nicht nackt], G. Davids Häutung des Richters Sisamnes, Tizians Schindung des an den Füßen aufgehängten Marsyas, Rodins Torse de l’Homme qui tombe. Ohne Bild verweist er auf Alfred Hrdlicka und die flämische Künstlerin Berline De Bruyckere.

Ein Taschenbuch in einladender Aufmachung, das mehr an Information und Klärung bietet, als man erwartet, obendrein mit einer Fülle von Literaturangaben. Empfehlung. J. SPLETT

BRANTL, JOHANNES [U. A.] (HGG.), *Das Gebet – „die Intimität der Transzendenz“*. Würzburg: Echter 2014. 152 S., ISBN 978-3-429-03699-7.

In dem vorliegenden Buch zur Theologie des christlichen Gebets, das im Untertitel mit einem Wort von V. E. Frankl als „die Intimität der Transzendenz“ bestimmt wird, geht es um die Frage einer verantwortbaren Praxis des Betens vor dem Forum der kritischen Vernunft. Spätestens seit Immanuel Kant wurde das Gebet „dem Denken fremd und das Denken dem Beten feind“, und zwar deshalb, „weil über das Beten – nicht etwa zu viel, sondern – zu wenig *gedacht* worden ist“ (G. Ebeling). Deshalb unterzieht *Werner Schüßler* das Gebet bewusst einer philosophischen Überlegung und legt die metaphysischen und erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen eines sinnvollen Betens dar: „Wie ich Gott denke, das hat entscheidende Konsequenzen für das Gebetsverständnis“ (22); da sich die Beziehung zu Gott mit jedem Gebet vertieft beziehungsweise sogar verändert, ist nach Auffassung des Autors alles Beten immer schon ein sinnvoller Vollzug: „Beten verändert den Menschen immer – wenn er ‚richtig‘ betet; es verändert nämlich sein Verhältnis zu Gott, und darauf kommt es wesentlich an“ (48). Dennoch, für Immanuel Kant bleibt das Gebet nur ein „abergläubischer Wahn“, „ein Fettschmachten“, das den Menschen seinen Pflichten und den wahren Geboten ausweichen lässt. Dies gilt erst recht für das Bittgebet, in dem „geradezu sämtliche Probleme des Gebetes kulminieren“ (18), und zwar besonders in der Frage der Unveränderlichkeit Gottes. Wichtige Antworten bieten sich

dem Autor bei Meister Eckhart und Paul Tillich: „Es ist Gott selbst, der durch uns betet, wenn wir zu ihm beten“ (vgl. Röm 8,26). – *Hans-Georg Gradl* legt anhand von zentralen Aussagen des Neuen Testaments dar, wie Jesus selbst gebetet hat, und geht dem Weg nach, wie es schließlich dazu gekommen ist, dass die junge Kirche auch zu ihm selbst betete. Eine einzigartige Schule dieses Betens war und ist das Vaterunser, in ihm „lehrt Jesu[s] die Jünger nun selbst im Imperativ ein Gebet, das die richtige Gebetstheorie und -praxis illustriert“ (55). – *Johannes Brantl* wendet sich in seinen systematischen Ausführungen speziell Simone Weil und ihrem Postulat der Aufmerksamkeit zu; diese lässt den Beter in allen Dingen des Alltags die Spuren Gottes entdecken, wie die Französin schreibt: „Die kostbarsten Güter soll man nicht suchen, sondern erwarten.“ Besonders das Vaterunser erfährt Simone Weil als ein Gebet „mit nachhaltiger Wirkung“ (111 ff.). – *Mirjam Schaedt*, Priorin eines Benediktinerinnenklosters in Trier, betont als Grundhaltung des Gebetes den Aspekt der Sehnsucht, den sie mit den Psalmen, der *Lectio divina* und dem Herzensgebet ausführt: „Dein Sehnen ist dein Gebet.“ – Die Ausführungen der Autoren leiten in der Tat zu einem vertieften Verständnis und einer authentischen Praxis des christlichen Gebets an.

M. SCHNEIDER SJ

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Philosophie im Licht christlichen Glaubens¹

VON JOSEF SCHMIDT SJ

1. Die Dringlichkeit einer Vernunft-Kultur im Reden über die Religion

Wie geht eine moderne Gesellschaft, die sich nicht mehr aus einem religiösen Konsens heraus versteht, mit ihren religiös Gläubigen um? Wenn es ihr nicht gleichgültig sein kann, ob ihre Mitglieder auch in den sie tragenden Überzeugungen Teilhabende am sozialen Ganzen sind, muss ihr am Diskurs über diese Überzeugungen gelegen sein. Deswegen ist eine entsprechende Kultur des Religionsdialoges in ihr, das heißt des Dialogs mit der Religion und der Religionen untereinander, von großer Bedeutung. In einem solchen Dialog kommt es darauf an, dass die Teilnehmer einander ernst nehmen, das heißt, dass sie nicht nur übereinander, sondern miteinander reden. Das klingt nach einer Plattitüde, hat aber erhebliche Konsequenzen. Was besagt nämlich ein gegenseitiges Sich-Ernstnehmen in einem solchen Dialog? Betrachten wir es schlicht nach dem Verständnis, das der aufgeklärt Vernünftige dem religiös Gläubigen schuldet. Er darf sich nicht begnügen, diesen zu „verstehen“ im Sinne einer pädagogischen oder therapeutischen Überlegenheit (er ist naiv, hat noch mythische Vorstellungen; er ist verbohrt, muss von seinen Zwängen geheilt werden usw.). Der religiöse Mensch muss sich im Eigentlichen seiner Überzeugung ernst genommen fühlen. Er hat als Mensch ein Recht auf diese Ernstnahme. Nicht immer wird der Dialog diese Ebene erreichen oder erreichen müssen. Weitgehend wird es in der Gesellschaft um das kluge Arrangement eines friedlichen Auskommens miteinander zu tun sein. Doch kann auf jene tiefere Ebene nicht verzichtet werden. Das würde nämlich heißen, dass man ein Sich-Ernstnehmen in den letzten und tragenden Überzeugungen und damit im Kern der Person schlicht für überflüssig hielte. Doch damit hätte man einen untergründigen Auseinanderfall der Gesellschaft (nicht nur der staatlichen, sondern auch der Menschheitsgesellschaft) in Kauf genommen. Soll dies vermieden werden, so ist eine Kultur des Diskurses vonnöten, in welchem sich die Menschen mit ihren tiefsten Überzeugungen einbringen und im Kern ihres Personseins ernst genommen fühlen können. Diese Vernunftkultur ist die Aufgabe der Philosophie. Seit ihren Anfängen besteht sie im Diskurs über Letztüberzeugungen. Das hat Konsequenzen für den heute so dringlichen Diskurs über diese Thematik. Auch wenn es dabei nicht immer explizit um Religion geht, so ist es faktisch doch sie, welche die Unumgänglichkeit dieses Diskurses besonders fühlbar und erfahrbar macht.

¹ Abschiedsvorlesung des Autors zu seiner Emeritierung, gehalten am 11.05.2016 an der Hochschule für Philosophie SJ München.

2. Die geistige Bewegung der Transzendenz als verbindendes Thema

Beginnen wir bei dem Problem, das den Diskurs über Religion in der Regel auslöst. Der religiös Gläubige beruft sich auf den Besitz von Wahrheiten, die der „normalen“, sei es der lebensweltlichen oder der wissenschaftlichen Empirie, nicht zugänglich sind. Er beruft sich auf den Bezug zu einem Bereich, der unsere sinnliche Welt überschreitet, das heißt, er beruft sich auf Transzendenz. Doch wie kann er berechtigt sein, sich darauf zu berufen? Ist ein solcher Ausgriff vor der Vernunft zu verantworten? Kann ein vernünftig Denkender etwas anfangen mit der Behauptung, dass unsere sinnlich erfahrbare Welt nicht alles ist, dass es über sie hinaus etwas gibt, das uns betrifft, und zwar, wenn man seiner gewahr geworden ist, unausweichlich und mit einem Bedeutungsgewicht, das die uns umgebende Wirklichkeit nicht hat? Die Hochreligionen machen Aussagen über dieses Jenseits mit Anspruch auf Wahrheit und bringen damit eine Transzendenz zur Geltung, die tendenziell in allem religiösen Bewusstsein angezielt sein dürfte. Muss die Vernunft solchen Anspruch ernst nehmen? Sie muss es, einfach deswegen, weil der in diesem Anspruch enthaltene Begriff der Transzendenz ihr eigenes Thema ist, und zwar seit ihrem Erwachen zu sich selbst im Zusammenhang mit ihrer Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und deren Ursprung – einer Frage, welche die ersten abendländischen Philosophen der Religion sogar verdanken, insofern in dieser bereits Lehren über den Anfang alles Geschehens in mythologischer Vorstellungsweise entwickelt wurden. Ein die Welt tragender Grund (*arché*) muss jedoch verschieden sein von allem in ihr, weil er nicht begrenzt (bedingt) ist wie alles andere. Aus diesen nicht mehr an erzählende und kulturspezifische Vorstellungsweisen gebundenen und insofern Allgemeingültigkeit beanspruchenden Reflexionen erwachsen die großen metaphysischen Systeme des Platon, Aristoteles und Plotin. Die Welt gründet nach ihnen in einer Transzendenz (der Idee des Guten, dem ersten Beweger, dem vollkommen Einen).

Diese Lehren wurden immer wieder bestritten, etwa durch materialistisch naturalistische Systeme, die sich bereits in der Antike ausbildeten und in der Neuzeit immer mehr an Bedeutung gewannen. Von ihnen her stellt sich die immer wiederkehrende Frage, ob der Grund der Welt nicht doch als deren Teil zu begreifen ist, sodass sich eine schlüssige Immanenzkonzeption des Universums ergibt. Doch münden solche Konzeptionen in den immer gleichen Widerspruch, der in der Unmöglichkeit besteht, das In-sich-selbst-Sein der Wirklichkeit im Ganzen aus den äußeren Relationen der Welt zu rekonstruieren – ein Widerspruch, gegen den sich jener Transzendenzgedanke in neuer Systemgestalt immer wieder erhebt. Die Subjektphilosophie der Neuzeit ist eine Modifikation solcher Renaissancen. Sie beginnt mit dem Faktum des endlichen, bei sich seienden Ich und entwickelt das Argument, dass, weil das Ich nicht als durchgängig außenbestimmt (determiniert) zu begreifen ist, auch dasjenige, was es letztlich bedingt, unendlicher Selbstbezug sein muss.

Das heißt, dass der Grund des Beisichseins nur als Beisichsein gedacht werden kann (so Fichte), ein Argument, das im Übrigen die Möglichkeit mit sich bringt, die Transzendenz deutlicher als in der Antike mit der Immanenz zu versöhnen. Die Philosophie ist also durch ihre Thematisierung der universalen Ausrichtung der Vernunft mit dem Transzendenzgedanken vertraut und von daher qualifizierter Gesprächspartner der Religion.

Der Transzendenzgedanke konfrontiert die Religion mit ihrem eigenen Anliegen, insofern sie sich selbst von einem Jenseits unserer Welt her begreift. Dieser Jenseitsgedanke bezeichnet sogar den internen Maßstab, an dem sich die Religion selbst immer wieder misst. Ihre Geschichte ist durchzogen von inneren Erneuerungen und von prophetischer Kritik an Verkürzungen ihres Transzendenzverständnisses, das heißt von der ständigen Frage nach dem wahrhaft Göttlichen. Analog zur Philosophie ist ihr die Versuchung eigen, die Jenseitigkeit Gottes immer wieder in Bezüge der Welt aufgehen zu lassen. Sie ist dann bestrebt, sich das Göttliche in magischen oder magieähnlichen Handlungen verfügbar zu machen. Doch entzieht sich das göttlich Transzendente immer wieder solcher Verfügung, indem es sich als das Heilige offenbart, das sich in seiner Offenbarung zugleich entzieht oder, dialektischer ausgedrückt, sich als sich Entziehendes kundgibt und offenbart. Dieses Entzogensein wird in den Religionen verschieden stark akzentuiert. Es kann wie im Buddhismus oder in der negativen Theologie bis zur Bestimmung eines jenseitigen Nichts gehen. Stets aber wird solches Negieren als Erfordernis eben des Transzendenzbezugs verstanden, das heißt als Konsequenz einer positiven Bestimmung. Andernfalls wäre mit dem Nichts lediglich die Leugnung der Transzendenz und damit die Absolutsetzung des Endlichen und seiner Schranken behauptet.

3. Der Glaube an den einen Gott

Die Philosophie hat ihre zentralen Transzendenzargumente in ausdrücklichem Bezug zur Religion als Gottesbeweise formuliert. So haben sie Eingang gefunden in die Geschichte des Denkens. Mit ihnen schlägt die Philosophie die Brücke zur Religion und verhilft ihr zur Explikation ihres eigenen Transzendenzverständnisses. Wichtig ist aber, dass es um Kernargumente der Philosophie geht, mit denen sie in gewisser Weise steht und fällt. Denn nur, wenn die Vernunft sich auf ihre umfassende Universalität hin zu begreifen wagt, auf das hin, was nicht mehr zu überschreiten ist, wird sie ihrem eigenen Anspruch als Vernunft gerecht.

Der Begriff „Gottesbeweis“ ist freilich mit Missverständnissen belastet. Der Grund ist vor allem der, dass der Begriff des „Beweises“, um den es dabei geht, selten hinreichend geklärt ist. Es handelt sich weder um einen mathematisch deduktiven noch um einen empirisch induktiven Beweis, sondern um einen streng reflexiven. Es wird etwas explizit gemacht, das immer schon „gewusst“ ist. Es handelt sich also um eine Zirkelargumentation. Doch

ist der Zirkel kein vitiöser. Ein solcher ergibt sich, wenn aus einer Voraussetzung geschlossen wird, die ebenso gut nicht gesetzt werden müsste. Dagegen legt der streng reflexive Beweis Voraussetzungen frei, die auch bei ihrer Bestreitung wiederum vorausgesetzt werden und so ihre Notwendigkeit und Unbedingtheit zeigen. Methodisch gilt dies im Übrigen für alle typisch philosophischen Gegenstände wie Sein, Wahrheit, Freiheit oder das Gute. Sie sind allesamt nur auf sokratisch-anamnetische Weise zur Erkenntnis zu bringen. Sie münden nicht in Hypothesen, die noch außer-reflexiv zu begründen beziehungsweise zu verifizieren wären. Man kann sie also „Beweise“ nennen, wobei sie wie alles in der Philosophie diskutabel bleiben und insofern (und, wie wir noch sehen werden, sogar aus sich selbst heraus) unabschließbar sind. Wegen der Missverständlichkeit, ja Belastetheit des Begriffs „Gottesbeweis“, ziehe ich den Begriff „Transzendenzargument“ vor.

Ich skizziere das Argument in der neuzeitlich-transzendentalen Version, in die, wie ich meine, die früheren klassischen Wege auch übersetzbar sind. Das Argument rekurriert auf eine apriorische Reflexionsstruktur. Fichte sieht diese Struktur im „Ich“ verankert, das sich in einer unvermeidbaren, aber eben deswegen auch seine Freiheit und Unbedingtheit offenbarenden Zirkelstruktur vollzieht, wobei es aus deren absoluter Affirmation seine normative Unbedingtheit gewinnt. Dass diese (im Deutschen Idealismus geborene) Argumentation die bisherigen Beweise zusammenzufassen imstande ist, soll (in freier Anlehnung an Fichte) in geraffter Form dargestellt werden. Dem Kenner werden dabei die Bezüge zur Schule von Joseph Maréchal nicht entgehen, vor allem zu deren Vermittlung durch Karl Rahner, Johannes B. Lotz, Béla Weissmahr. Fichte beginnt seine „Wissenschaftslehre“ von 1794 mit der Einsicht in das Nichtwiderspruchsprinzip, die mitlaufend stets Ichgewissheit ist, wobei diese aber im Unterschied zum „Cogito sum“ des Descartes zugleich Einsicht in einen in sich selbst gründenden Reflexionsvollzug ist, das heißt in das Absolute. Denn das Ich erfasst nicht nur seine Faktizität, sondern mit ihr eine es umfassende und seinen Vollzug konstituierende Unendlichkeit. Der Einwand liegt nahe, dass ich mich doch lediglich in meiner Begrenztheit erfasse. Ganz richtig! Doch indem ich mich so erfasse, bin ich in diese Begrenztheit nicht eingeschlossen.

Ich erfasse mein begrenztes Sein vom Horizont eines unbegrenzten Seins her, und zwar eines prinzipiell unbegrenzten Seins. Nur so bin ich gleichsam „von außen“ (also nicht eingeschlossen in meine Begrenztheit) bei mir. Dieses absolute „Außen“ kann nicht begrenzt sein (jedenfalls letztlich nicht). Es kann auch nicht in einer unendlichen Aufstufung von Begrenztheiten bestehen, wobei ich dann faktisch stets auf einer solchen stünde (auf der Stufe ‚n‘ oder ‚n+1‘) und in sie perspektivisch eingeschlossen wäre. Ich bin vielmehr im Ich bei mir angekommen, und dies endgültig und unbedingt. Die Rechtfertigung dieser Behauptung habe ich durch jenen Horizont des Seins, der letztlich in sich selbst unendlich, das heißt vollkommen aus sich sein muss. Erst solcher Horizont ermöglicht mir die gelingende Rückkehr

zu mir und schließt die grundsätzliche Entfremdung von mir aus. Ich bin bei mir, indem ich zugleich bei diesem Horizont bin, beziehungsweise indem er zugleich bei mir ist. Ich erfasse ihn in reflexiver Einheit mit mir, in einer letzten Einheit, die mich auch mit mir selbst verbindet. Diese reflexive Einheit ist nur möglich, wenn das Sein in seinem Grunde in sich reflexiv ist. Auf dieses Sein hin und von ihm her, und auch nur so, kann ich bei mir sein. Solcher Horizont ist mein Apriori, und zwar als das Subjekt und Objekt umfassende und deren Zuordnung ermöglichende Apriori. Er ist die eigentliche Rechtfertigung auch des Nichtwiderspruchprinzips. Wie wollte man dieses Prinzip auch anders als reflexiv begründen können? Durch eine Art Abrichtung oder Konvention gelingt es nicht. Auch die Erfassung des Unbedingtheitsaspektes alles faktischen Seins sowie die Rechtfertigung des Unbedingtheitsanspruchs in allem Behaupten lässt sich nur durch jenen Horizont rechtfertigen. Mit ihm allein ist auch Freiheit möglich. Fiele er weg, wären wir eingeschlossen und könnten selbst dies nicht mehr widerspruchsfrei behaupten. Erst jene Übersperspektive garantiert unsere Freiheit. Ihre Unbedingtheitsdimension ist zugleich Norm, das heißt ihr unbedingter Anspruch.

Dieses Transzendenzargument erweist unseren Geist als prinzipiell unbegrenzt. Auf das „prinzipiell“ kommt es an, denn auch eine Folge von Begrenzungen bleibt prinzipiell begrenzt. Sie zu erkennen hieße, sie prinzipiell zu überschreiten. Eben diesen Überschritt und seine Implikationen bezeichnet Hegels Begriff der „wahren Unendlichkeit“². Unser Geist transzendiert das Endliche als solches auf ein Unendliches als solches, das heißt auf ein in sich selbst Unendliches hin. Aber Hegels Begriff hat noch eine weitere Pointe. Das aus sich selbst Unendliche kann dem Endlichen nicht einfach gegenübergestellt werden. Dies würde es verendlichen. Es bewahrt seine Unendlichkeit nur dann, wenn es auch das Endliche umgreift. Endliches und Unendliches müssen also in Einheit gedacht werden. Doch wie ist diese zu denken, wenn doch zugleich die Unterschiedenheit beider festzuhalten ist? Aus der Diskussion der verschiedenen Denkmodelle, die sich allesamt in der Religions- und Geistesgeschichte finden, ergibt sich der Schöpfungs begriff als der logisch konsistenteste.

4. Die philosophische Bedeutung des Schöpfungs begriffs

In einem monistischen System reiner Unendlichkeit wäre das Endliche bloßer Schein, ohne Eigenwirklichkeit. In einem Monismus des Endlichen wäre das Endliche in seiner Summe das Unendliche, an dem das von ihm noch un-

² Der Begriff der „wahren Unendlichkeit“ als Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit wird von Hegel in der „Logik des Seins“ entwickelt (TW 5, 149–166). Er ist der Begriff der „absoluten Idee“ (TW 2, 352), und findet als „Idee“ des „Unendlichen und Freien“ (TW 13, 201) seine Anwendung in der Religionsphilosophie als „göttlicher Begriff“ (TW 16, 391; vgl. TW 1, 419–427) auf Schöpfung (TW 17, 241–251), Christologie und Soteriologie (TW 17, 295). (TW = G. W. F. Hegel, Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1969–1971).

verschiedene Unendliche bloßer Schein ohne Eigensein ist. Eine dualistische Lösung krankt daran, dass jeder Dualismus Einheit voraussetzt. Hält man am Eigensein des Unendlichen wie auch des Endlichen fest, so bietet sich das in der Religion bereits geglaubte Verhältnis einer Schöpfung der Welt des Endlichen durch das Unendliche als die philosophisch einzige Alternative zu jenen Systemen an. Ihre konsequenteste philosophisch-theologische Formulierung hat sie gefunden in dem Begriff der Schöpfung aus dem Nichts, das heißt einer „*creatio ex nihilo sui et subjecti*“, das heißt der Erschaffung einer in sich selbst gegründeten und in diesem Eigenstand von nichts sonst als dem Schöpfer abhängigen Wirklichkeit. Der Gedanke dieser Schöpfung kann nur festgehalten werden, wenn es eine Schöpfung aus Freiheit ist. Ihr Wesen und ihre normative, ihre Zielbestimmung ist: Selbstsein, das heißt letztlich Freiheit. Die nicht determinierende Ursprungsmacht dieser Freiheit kann nur eine allmächtige Freiheit sein, nämlich eine Macht über sämtliche, die Freiheit gefährdenden Determinanten. Auch eine übergeordnete Notwendigkeit ist keine Lösung. Sie würde beide Seiten zusammenbinden, und dies wechselseitig. Denn eine die Freiheit ausschließende deduktive Abhängigkeit des Endlichen vom Unendlichen wäre ebenso eine umgekehrte Abhängigkeit des Unendlichen vom Endlichen. Das heißt: Die beiden zuvor unterschiedenen Monismen (der Unendlichkeits- und der Endlichkeitsmonismus) fallen letztlich zusammen. Es ist kein Zufall, dass Spinoza idealistisch und materialistisch rezipiert wurde.

Zum konsequenten Schöpfungsbegriff gehört also die durch die Freiheit gesicherte Selbstständigkeit des Schöpfers, aber auch die zur Freiheit bestimmte Eigenständigkeit des Geschaffenen. Der Schöpfer gibt ihm Raum und bleibt so dessen es ermöglichende Macht. Dieses Raumgeben ist Ausdruck seiner Schöpfermacht, keineswegs ihres Rückzugs. Das Geschaffene ist in dieser Gewährung endlich, das heißt, es ist kein volles Beisichsein (das ist allein das Unendliche). Es ist aber selbst seiend, das heißt Selbst-Sein. Letzteres ist sein Wesen, und zu ihm, also durchaus auf sich selbst hin, ist es bestimmt. Das heißt: Mit seinem Sein, dem Selbstsein, hat es auch seine Bestimmung. Als Endliches ist es im Bezug auf sich sowie nach außen: Es ist Anderssein. Es ist *werdend* auf das hin, was es seiner Bestimmung nach ist. Das heißt, es ist zeitlich, und in diesem Außersich nicht nur ein Nacheinander, sondern auch simultanes Außersichsein, das heißt räumlich, kontextuell. Dieses räumlich-zeitliche Selbstsein erstreckt sich auf die Gesamtheit der Schöpfung. Sie kommt allmählich zu sich. Das Zu-sich-Kommen betrifft sie als Ganzes, bis in den Ursprung des ihr gewährten Eigenseins. Das heißt auch: Bis in diesen Ursprung hinein ist sie ein werdendes Sich-selbst-Bilden, eine gewährte *causa sui*, in welcher die explizite Freiheit die ontologischen Wurzeln ihres Selbstseins hat. Nimmt man dies ernst, dann bedeutet es, dass die Schöpfung ihre Faktizität, das heißt ihr kontingentes und deshalb immer außenbestimmtes Sosein aus sich selbst hat. Dies gilt auch für die immer faktisch bleibende Struktur ihrer empirisch erfassbaren Gesetze. Nie sind

sie rein durch sich. Sie bleiben faktisch und damit außenbestimmt. Diese Außenbestimmung verweist jedoch immer in einen weltimmanenten Zusammenhang, nie über ihn hinaus. Eine Determinationslinie über die Welt hinaus hieße, die schöpferische Transzendenz in diesen Zusammenhang hinein zu binden. Wir hätten das spinozistische Notwendigkeitssystem. Belässt man aber die Kontingenz der Welt mit ihren Außenbestimmungen innerhalb ihrer, dann belässt man diese und ihre möglichen Zurückverfolgungen ebenfalls innerhalb ihrer, mit dem Ergebnis, dass man die faktische Gestalt der Welt aus ihrer Selbstbildung begreift. Der Schöpfungsbegriff, und nur er, bietet eine Denkmöglichkeit dafür. Dem endlichen Selbstsein ist Raum zur Selbstbildung gegeben: schon in seiner vorbewussten Konstitution bis hin zu seiner sich in seiner Endlichkeit erfassenden, freien Selbstkonstitution.

5. Gottes Präsenz in der Welt – die Inkarnation

Diese Selbstständigkeit der Welt Gott gegenüber bringt das Verhältnis beider gerade nicht in die Antinomie ihrer bloßen Andersheit, sondern bereitet den Boden für die denkbar intensivste Einheit beider, eine Einheit, welche die Differenz nicht zum Verschwinden bringt. Denn die endliche Freiheit gründet in ihr selbst in Gott. Das macht ihre Selbstständigkeit aus. Das heißt: Es ist gerade die Präsenz Gottes in der Welt, die deren Selbstständigkeit zur Erfüllung bringt. Gerade das Bewusstsein der eigenen Grund-Abhängigkeit von Gott bringt die Freiheit zur Erfüllung. Das heißt, dass in der Hingabe an Gott die Welt ihren Sinn erfüllt. So erscheint dann auch die Präsenz Gottes in der Geschichte: in der je größeren Hingabe an ihn. In dieser Indirektheit erscheint Gott in der Welt. Das auf ihn sich ausrichtende Geschöpf bringt ihn zur Erscheinung, als sein Bild. Eben dies ist die Bestimmung des Geschöpfes. Doch damit hat der Schöpfer die Möglichkeit einer höchsten Erfüllung dieser Bestimmung in die Welt gelegt: als Vollendung der Welt und Vollendung seiner Präsenz in ihr. Das aber heißt, dass er in der Hinwendung eines Geschöpfes zu ihm voll in diesem zur Erscheinung kommt, das heißt voll in ihm präsent wird, in einem kontingent einzelnen Geschöpf. Dieses Erscheinen ist unableitbar, wie das Kontingente es eben ist. Aber in diesem Kontingenten ist alles Kontingente geheiligt in dem Maße, wie es sich in bewusster Selbstannahme auf den Weg der vom Schöpfer selbst eröffneten Einheit mit ihm begibt. Die wahre Unendlichkeit ist hier zu einem „quo maius cogitare nequit“ gekommen. Wer diesen Gedanken verstanden hat, für den ist die Menschwerdung Gottes alles andere als ein absonderliches Mirakel. Es ist die überschwängliche Erfüllung unserer Vernunft. Gott hat die Welt dazu ermächtigt, sich so auf ihn zu beziehen, dass er sich als Gott darin voll ausspricht, sich in diesem Bezug offenbart, das heißt sich, wie er in Ewigkeit ist, als lebendig personalen Bezug. Die Lehre von der Dreifaltigkeit ist nichts anderes als die Explikation dieser Selbstoffenbarung.

6. Das Theodizeeproblem

Für die Vernunft ist dieser Gedanke eine ungeheure Herausforderung: der Gedanke, dass dieser Gott, indem er sich radikal auf unsere Seite stellte, die Welt in seinen Selbstbezug aufnahm und in dieser Aufnahme zugleich sich selbst in seiner Tiefe offenbarte. Zwar sind alle großen Einsichten Herausforderungen für die Vernunft, doch spitzt sich diese hier in einer äußersten Weise zu. Denn mit der Solidarität, ja Einheit mit uns, die Gott gezeigt hat, stellt sich in besonderer Schärfe das Problem, wie mit ihr Bosheit und Leid in der Welt vereinbar sind. Von diesem „Schmerz“ sagt C. S. Lewis: „Er wäre kein Problem, hätten wir nicht, vergraben in unsere tagtägliche Erfahrung mit dieser schmerz erfüllten Welt, dennoch die, wie wir glauben, gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe“³. Die Botschaft von der Menschwerdung Gottes ist aber zugleich die von der Erlösung des Menschen. Ich möchte die These vertreten, dass eben diese Lehre, die christologische Soteriologie, die denkbar vernunftgemäßeste Antwort auf dieses Problem gibt.

Zunächst ist hervorzuheben, dass dieses Problem, das Theodizeeproblem, kein spezifisch religiöses ist. Es ist zugleich ein Problem der philosophischen Vernunft, und zwar fast von deren Anfängen an. Indem Platon die alles begründende *arché* der Vorsokratiker mit der Idee des Guten identifiziert (Politeia 511 b), sieht er sich mit diesem Problem konfrontiert. Erst jetzt kann es überhaupt auftauchen. Denn weder lässt die Annahme einer neutral faktischen Ursprungsmacht es entstehen noch eine Mythologie, in der die normativen Mächte auf konfligierende Instanzen verteilt sind. Heraklit versuchte, die verschiedenen göttlichen Mächte auf eine übergreifende Einheit zu relativieren. „Dem Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als gerecht, das andere als ungerecht angesetzt“ (FVS B 102). Doch dies führte zum Wertrelativismus der Sophisten, nach dem das Gute nur durch Setzung (*thesei*), nicht von sich her (*physei*) begründbar ist. Platon stellt diesem (individuellen beziehungsweise kollektiven) Subjektivismus des Guten seine Lehre vom objektiv Guten entgegen, dem auch ihre Gegner nicht widersprechen können, da sie doch zugeben müssen, dass sie sich im freien Festsetzen des Guten auch täuschen können. Weil die unausweichliche Ausrichtung auf Objektivität aber auf eine letzte Rechtfertigung zielt (was schon darin liegt, dass man eben das *letztlich* wahrhaft Gute für sich will), muss auch ein entsprechender Maßstab vorausgesetzt werden, einer, der das Gute im Sein und damit auch dieses selbst begründet. Platon nimmt die Lösung des Theodizeeproblems, mit dem er sich konfrontiert sieht, sofort in Angriff. Festzuhalten bleibt nach ihm die Gutheit der einen göttlichen Ursprungsmacht: „Gott ist gut“, wonach dann eine mythologiekritische „Theologie“ (Politeia 379 a–b) zu entwickeln ist: „Durchaus einfach

³ C. S. Lewis, Über den Schmerz, Köln 1954, 27.

also und wahr in Tat und Wort ist der Gott. Er ändert sich nicht und täuscht auch nicht andere“ (382 e). Am Bösen trägt der Mensch die Schuld, und zwar durch eine (vorweltliche) „Wahl“ (617 e). Aber erklärt die „Wahl“ das Böse vollständig? Platon sucht nach Antworten, die sich zum Teil widersprechen. Die schlechte „Wahl“ ist durch einen „Aufstand“ in der Seele verursacht (444 a–e) oder durch „Irrtum“ (Menon 77 a) oder geht auf einen vorweltlichen Sturz zurück (Phaidros 248). Eine gewisse Hilfe ist dabei ein noch nicht so radikaler Schöpfungsbegriff (Politikos 273 b; Timaios 29 a). Denn die Idee des Guten steht einer gewissen, nie ganz überwundenen chaotischen Macht gegenüber. Doch diese Gegenmacht droht das Nicht-sein-Sollende wieder zu einer Determination, einem bloß Faktischen werden zu lassen, gegen das der (alles Faktische relativierende) unbedingte Anspruch des Guten steht. Aber im Unterschied zu diesen tastenden Versuchen stellt Platon den Angelpunkt klar heraus: Die Einsicht in eine gute Ursprungsmacht durch den Anspruch des Guten ist klar gegeben, und das Vertrauen auf dessen Macht ist die einzig entscheidende Antwort auf die Theodizeefrage, ausgesprochen in den Worten des Sokrates vor Gericht: „Dies müsst ihr im Sinn behalten, dass es für den guten Menschen kein Übel gibt, weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden“ (Apologie 41 c/d).

Platon hat mit seiner zweifachen Antwort auf die Theodizeefrage, einer klar entschiedenen und einer eher versuchsweisen, die Weichen gestellt für den philosophischen Umgang mit ihr. Die Stoa sieht sich allerdings durch ihren Gott-Welt-Monismus unter einem besonderen Druck des Theodizeeproblems und entwickelt in Fortführung platonischer Ansätze eine Reihe klassischer Antworten auf die Frage nach dem Warum des Übels mit dem Ziel einer abschließenden Lösung. So ist das Leiden Strafe oder Prüfung und Erziehungsmittel, das Böse Folge des verkehrten Willens, und beides kann, wie auch der unverschuldete Schmerz, von Gott in die Harmonie des Ganzen integriert werden.⁴ Von der christlichen Theologie und späteren Philosophie wurden diese Argumente weitgehend übernommen. Die philosophisch ausgebildetste Theodizee dieser Art stammt von Leibniz, der auch ihren Begriff prägte. Voltaire und Kant widersprachen ihm heftig. Von den zahlreichen späteren Kritikern seien nur Dostojewskij und Camus genannt mit ihrem Hinweis auf das Leiden der Kinder, wohl einer der wirkungsvollsten Einwände, der die Grenzen einer stoisch-leibnizschen Theodizee klar aufzeigt. Klassisch wurde der Widerspruch gegen die Theodizee der Stoiker von Epikur formuliert: „Gott will entweder die Übel abschaffen und kann es nicht, oder kann es und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er kann es und will es. [Und da nur letzteres Gott gemäß ist, stellt sich

⁴ Beispiele für die Theodizee der Stoiker: SVF II, 1163, 1173, 1177; sowie *Mark Aurel*, Selbstbetrachtungen, IV 23.

die Frage:] Woher kommen dann die Übel?“⁵ Das heißt: Zum Gottesbegriff gehört die Einheit von Macht und Gutheit. Doch eben diese ist mit dem Theodizeeproblem in Frage gestellt und damit die Existenz Gottes selbst.

Epikur hat in seiner Kritik den springenden Punkt deutlich gemacht: Der Gottesbegriff verlangt die Einheit von Macht und Gutheit. Doch scheint sich diese Einheit im Absoluten gedacht als widersprüchlich zu erweisen. Absolute Gutheit scheint mit absoluter Macht unvereinbar zu sein. Aber ist das so? Lässt sich eine absolute Macht ohne Gutheit und eine absolute Gutheit ohne Macht denken? Dies ist zu bezweifeln. Denn eine nur faktische, wertneutrale Macht kann nicht als allgemeiner Ursprung gelten. Sie müsste auch mein freies und wertendes Verhältnis zu ihr mit begründen, doch dies ist durch sie nicht zu denken. Mein freier Bezug zu ihr bleibt ihr prinzipiell entzogen. Auf der anderen Seite wäre eine Gutheit ohne Macht nicht absolut. Sie wäre eine relative Größe und könnte nicht unbedingt gebieten, könnte kein letzter rechtfertigender Maßstab sein. Absolutheit kann also nur gedacht werden als Einheit von Sein und Gutsein, und absolutes Sein ist demzufolge zugleich absolute Gutheit und umgekehrt. Dann sollte, so könnte sich Epikur noch zu verteidigen versuchen, die Absolutheit in Frage gestellt werden? Es gibt eben, so die versuchte Alternative, nur begrenzte Macht wie auch nur begrenzte Gutheit. Doch abgesehen davon, dass die Aufhebung der Freiheit nur durch eine ins Absolute gesteigerte neutrale Faktizität geschehen müsste, ist die unaufhebbare Distanzierungsmöglichkeit der Freiheit von jener übergreifenden Faktizität nur durch einen der Freiheit immanenten Absolutheitsbezug zu denken. Als Beliebigkeit wäre die Freiheit endlichen Determinanten verfallen. Ihre Nichtbeliebigkeit hat sie nur durch den sie begründenden unbedingten Anspruch, den wiederum nur die unbedingte Macht des Guten begründen und sichern kann. So weisen die Auseinandersetzung mit dem Epikurschen Einwand und die Widerlegung seiner Auflösung des Gottesgedankens ein hohes Maß an Stringenz auf. Das Ergebnis, das man als Rehabilitierung Platons gegen ihn ansehen kann, ist die theoretisch praktische Unaufhebbarkeit der Idee des Guten als absolute Idee in ihrer Einheit von Macht und Gutheit, oder in neuzeitlicher Wendung: Diese absolute Idee ist die Möglichkeitsbedingung unserer Freiheit. Mit dieser Klärung ist zwar die Auflösung des Gottesbegriffs durch das Dilemma Epikurs widerlegt, aber keineswegs die Frage nach dem Warum des Übels beantwortet, die sich lediglich neu stellt. Können wir unserer Vernunft trauen? Können wir unserer Freiheit trauen? Können wir dem Anspruch trauen, der uns zu ihr erhebt und unseren Geist zu seiner Transzendenzbewegung aufschließt?

Der im Gefängnis seine Hinrichtung erwartende Christ Boethius (er war als Kanzler Theoderichs in Ungnade gefallen) nimmt die Frage Epikurs auf: „Si deus est, unde mala (wenn es Gott gibt, woher die Übel)?“ Aber er be-

⁵ Bei *Laktanz*, Liber de ira dei 13 (PL 7,121: „Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult; aut neque vult, neque potest; aut et vult et potest. [...] unde ergo sunt mala?“).

antwortet sie mit der Gegenfrage: „Bona vero unde, si non est (woher das Gute, wenn es ihn nicht gibt)?“ (De consolatione philosophiae I 4. p. 100 f.). Es genügt ihm, auf diese letzte Frage eine klare Antwort zu haben. Ohne Gott gäbe es das Gute nicht, und dieses gibt es in jedem Fall. Das ist seine „consolatio“, die ihm die Philosophie zuspricht durch die Einsicht in die Ursprungsmacht des Guten. In Kants Schrift „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ (1791) werden alle Versuche kritisiert, die epikursche Schlussfrage zu beantworten. Doch (in einer gewissen Spannung zum Titel der Schrift) verteidigt Kant eine „authentische Theodizee“, die, von der Moral geleitet, einer höchsten Ursprungsmacht des Guten zu vertrauen gebietet. Kant sieht sich mit ihr in der Nachfolge des biblischen Hiob, der sich vertrauend der Macht Gottes überlässt. Hiob wäre zwar, so Kant, in einem Theologieexamen vielleicht durchgefallen, bliebe aber durch Gott gerechtfertigt.

Die Frage nach der Vereinbarkeit der Gerechtigkeit und Güte Gottes mit dem unverschuldeten Leiden und der Macht des Bösen bleibt in gewisser Weise ungelöst. In den Psalmen wird diese Frage allerdings als Gebet ausgesprochen, besonders ergreifend in dem Psalm, den Jesus am Kreuz betet und der mit den Worten beginnt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,1), ein Gebet, das schließlich in Worte des Vertrauens und des Lobes mündet: „Lobpreisen sollen Jahwe, die ihn suchen (!); ihre Herzen werden leben in Ewigkeit“ (Ps 22,27). Dies ist kein irrationaler Sprung. Vielmehr entspricht die Spannung zwischen diesem Vers und dem Anfang des Psalms einem logischen Zusammenhang. Die Klage, wenn sie mehr ist als Äußerung eines Schmerzes – und die, nicht nur in diesem Psalm, fast bis zum Protest geht, – hat nur Sinn als Gebet. Denn sie wendet sich an einen Adressaten, von dem geglaubt wird, dass er gut und mächtig ist. Ohne diesen Adressaten hat die Klage keinen Sinn. Sie wäre vielmehr zu entlarven als eine Infantilität, und der Protest wäre nicht viel mehr als die Beschwerde eines Kindes, das den Tisch schlägt, an dem es sich gestoßen hat. Die Einheit von Klage und Vertrauen ist die Logik des Glaubens, die sich in den Psalmen ausspricht.

Vertrauen bedeutet, dass wir uns der Unbegreiflichkeit Gottes anvertrauen können. Eine Tat seiner Freiheit hat uns dies möglich gemacht. Er hat sich auf unsere Seite gestellt, hat Leid und Tod auf sich genommen und ist für unsere Sünden gestorben. Dies ist unsere Erlösung. Mit dieser Tat vollendet der Schöpfer seine Schöpfung. Er rettet sie mit dieser Tat. Durch sein eigenes Leiden? Ist das nicht lediglich die Verabsolutierung des Leidens, wenn auch Gott in es einbezogen ist? Doch genau das ist nicht der Fall. Der absolute Gott zeigt damit seine absolute Gutheit und Macht. Wenn das Gute nicht bloßes Konstrukt oder projektiertes Ideal, sondern reale Macht ist, dann ist es auch Vollzug und Leben. Diesem Leben gilt es sich anzuvertrauen. Wenn es aber Leben ist, so muss das Gute auch vom Nein zu ihm tangiert sein. Würde es von seiner „Widerlegung“ nicht berührt, wäre es nicht wirklich und nur

ein subjektives Ideal. Das Christentum spricht davon, dass das Gute sich dem Bösen und dem Leiden aussetzt und eben darin seine Kraft zu dessen Überwindung beweist. Das Gute lässt den Stachel des Bösen an sich heran, lässt sich von ihm verwunden und beweist eben dadurch die Aussichtslosigkeit jeder Gegnerschaft zu ihm. Gerade in der Ohnmacht zeigt das Gute seine Macht und die Vergeblichkeit seiner Verneinung.

Gelangte die Philosophie zur Entschiedenheit für die Einheit von Gutheit und Macht, so vermag ihr die Religion den Weg zu weisen, wie mit jener offen bleibenden Frage umzugehen ist. Sie zeigt, wie das Gute seine Macht über das Negative zu ihm zu erweisen fähig ist, nämlich dadurch, dass es sich vom Leid und vom Bösen treffen, ins Herz treffen lässt und dennoch das lebendig Gute bleibt, das heißt, dass es das Leiden erträgt, das Böse mit sich selbst, mit dem Guten vergilt, und aus seiner Verwundung durch das Böse neuen Segen fließen lässt. Die Lanze, die Jesus durchstach, hat Gott selbst getroffen. Als der Auferstandene Thomas seine Seitenwunde zeigt, sagt dieser: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28), das erste und einzige Mal in den Evangelien, dass Jesus Gott genannt wird. Die Wunde, in die Thomas seine Hand legt, hat Gott selbst getroffen. Aber eben dies ist die Erlösung, weil Gott in diesem Tod sein göttliches Leben, in der Selbstpreisgabe seine unendliche und machtvolle Gottheit gezeigt und bewahrt hat. Dies ist die entscheidende Antwort auf die Theodizeefrage. Sie kommt aus dem Glauben, dass Gott seine Macht über Bosheit und Leid dadurch erweist, dass er es auf sich nimmt. Er erweist also die Einheit von Macht und Gutheit, an der für uns alles hängt, nicht durch die Verhinderung des Bösen, sondern durch seine Entmachtung von innen her. Doch diese Gewissheit impliziert eine offenbleibende Frage. Wird damit der Vernunftcharakter des Glaubens aufgehoben? Keineswegs! Im Gegenteil: Die Vernunft vermag im Glauben eine Ebene freizulegen, die ihm wie ihr eigentümlich ist und auf der die offenbleibende Frage, aus jeder Vorläufigkeit befreit, sich zur prinzipiellen Unzugänglichkeit radikalisiert. Eben dies ist die letzte Pointe des Begriffs der „wahren Unendlichkeit“.

7. Wahrhafte Unendlichkeit und Geheimnis

Das „wahrhaft Unendliche“ ist Aussichselbstsein, ist vollkommene Freiheit. Nur so ist ihre Offenbarung zu verstehen, die als Freiheit unverfügbar bleibt. Eben ihr Selbst-Offenbarsein macht diese Unverfügbarkeit an ihr offenbar. Dies bedeutet, dass sie Geheimnis bleibt. Karl Rahner schreibt: „Wenn Geist wesentlich und ursprünglich Transzendenz, diese aber die Eröffnetheit auf das Unendliche, als solches und so wesentlich auf das Unbegreifliche ist, dann ist Geist wesentlich die Annahme des Unbegreiflichen als solchen, des *bleibenden* Geheimnisses als solchen“⁶. Und es ist nach Rahner so, „dass die

⁶ K. Rahner, Art. Geheimnis, II: In der Systematischen Theologie, in: LThK² 4 (1960) Sp. 593–597, hier 594; Hervorhebung im Original.

Unbegreiflichkeit Gottes [...] in der unmittelbaren Anschauung Gottes nicht aufhört, sondern gerade als sie selber erst in ihrer Radikalität geschaut wird, als die (ins Noetische gewendete) Unendlichkeit Gottes, die Gott erst zu Gott und so zum Gegenstand der wirklichen Seligkeit macht⁷. Diese Konsequenz des Unendlichkeitsbegriffs ist bei Hegel so nicht zu finden. Das heißt, er hat das, was er „Begriff“ nennt, nicht zu Ende gedacht. Dementsprechend fehlt bei Hegel ein vollkommener Begriff der Vernunft. Denn in ihre Mitte gehört das Vertrauen. Glaube ist eben dieses Vertrauen. Gott ist „Licht“, aber „unzugängliches Licht“ (1 Tim 6,6), weil seine Gabe aus unverfügbarer Freiheit kommt. Der einen umfassenden Wahrheit, die selbst Licht ist, dürfen wir uns anvertrauen, und als Wahrheit ist sie der Raum unseres menschlichen Miteinander, der Raum unserer Kommunikation. Gerade ihre Deutlichkeit verlangt das Vertrauen. Helldeutliche Wahrheit und nicht ausschöpfbares Geheimnis, Erkennen und Glauben – das sind keine Gegensätze. Sie wachsen simultan im Maße der Wesentlichkeit dessen, was sich in ihnen zeigt.

Summary

Enlightened dialogue with religion can be successful only when both partners take the core of each others' convictions seriously. Since it concerns foundational convictions, reason is the shared space for such discussion. The cultivation of this space has always been the task of philosophy, because religious reference to transcendence is philosophy's genuine theme. This is seen in philosophy's transcendence arguments, which, as arguments for the existence of God, build the bridge to religion. Led by the concept of "true infinity" (Hegel), these arguments posit the indivisible unity of transcendence and immanence, as well as the idea of its historical manifestation. Inwardly perceived by the subject, this infinite is both unconditional moral claim and trustworthy ultimate power. Herein lies the decisive answer to the theodicy question inevitably connected with these arguments, in that their persistent openness corresponds to inviolable freedom and thereby, to the mystery of that "true infinity".

⁷ Ebd.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershops24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Ethik aus Perspektive der ersten und dritten Person: Fichtes Abgrenzung gegenüber Kant in der Sittenlehre von 1812

VON JOHANNES STOFFERS SJ

Seit 1809 macht Fichte seine Wissenschaftslehre dem Berliner Publikum in neuer Konzeption bekannt. Was folgt daraus für die praktische Philosophie? In der zweiten Hälfte des Sommersemesters 1812, vom 29. Juni bis zum 13. August, trägt der Philosoph zum einzigen Mal während dieser Berliner Jahre eine Sittenlehre vor,¹ um seine Hörerschaft über seine neuen Erkenntnisse zu informieren. Dabei lässt er im Laufe dieser bislang recht wenig beachteten Vorlesungsreihe durchblicken, dass er seine Ausführungen in eine reine und eine angewandte Sittenlehre unterteilt wissen will (vgl. GA II/13,366). Die erstgenannte umfasst rund zwei Drittel des Manuskripts und entspricht, wie gleich deutlich wird, dem vorrangigen Interesse des Autors. Auch der vorliegende Beitrag beschränkt sich in seinen Analysen auf diesen Teil. Zudem fällt durch Zwischenbemerkungen auf, dass Fichte überhaupt an der Sinnhaftigkeit einer angewandten Sittenlehre, die wesentlich aus konkreten moralischen Pflichten besteht, zu zweifeln scheint. Die Nachschrift überliefert die folgende Einschätzung:

Eine Pflichtenlehre giebt's nicht, sondern was jeder soll und darüber muß jeder blicken in seinen Busen. Wohl aber kann es geben eine formale Beschreibung des Pflichtbegriffs [GA IV/6,126; vgl. II/13,358].

Wenn Fichte schließlich doch dazu übergeht, herausragende Pflichten des sittlichen Menschen zu erläutern, dann versteht er dieses Unternehmen lediglich als eine Entfaltung des guten Willens (vgl. GA IV/6,132; II/13,366). Dessen Bestimmung steht in der Mitte der reinen Sittenlehre. In deren Darlegung wiederum wird an mehreren Stellen ersichtlich, wie Fichte sich von dem moralphilosophischen Werk Immanuel Kants zwar nicht grundsätzlich distanziert, aber seine ihm gegenüber eigenständige Leistung unterstreicht. Im Ton freundlich gehalten und von einer bleibenden Dankbarkeit gegenüber

¹ Das Manuskript zur Vorlesung wurde erst im Rahmen der kritischen Gesamtausgabe ediert, während die 1835 von Fichtes Sohn veröffentlichten Nachlassbände einen stark veränderten Text bieten (Ausgabe von 1835, Nachlassband III,1–118). Die Schriften Fichtes, vor allem das genannte Manuskript und eine Kollegnachschrift, werden hier nach *R. Lauth/E. Fuchs/H. Gliwitsky* (Hgg.), Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. I. Werke; II. Nachgelassene Schriften; III. Briefe; IV. Kollegnachschriften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962–2012, zitiert: Sittenlehre 1812, in: GA II/13, 301–392; sowie: Sittenlehre 1812 [Nachschrift Halle], in: GA IV/6, 71–149. Im laufenden Text stehen die Abkürzung GA, Abteilungs-, Band- und Seitenzahl. Für Kant gilt das Entsprechende; die Zitate folgen der Akademieausgabe (Gesammelte Schriften, herausgegeben von der *Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Bde. 1–22), von der *Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Bd. 23), von der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (ab Bd. 24), Berlin 1902 ff.), angezeigt durch AA, ausgenommen die „Kritik der reinen Vernunft“, die durch den Hinweis auf die originalen Ausgaben von 1781 und 1787 belegt wird.

dem philosophischen Meister getragen, zeigt die Vorlesung „emanzipatorische“ Züge. Dies gilt vor allem in der Hauptabsicht, mit der Fichte seine Sittenlehre präsentiert und die er mit folgenden Worten umreißt:

Das ist nun die Hauptabsicht, den Grundzug der Sittlichkeit, das formale derselben, in Richtigkeit zu bringen, u. zur Klarheit zu erheben; wie es selbst durch Kant, ohne Zweifel den trefflichsten in dieser Materie, nicht geschehen ist, u. drum keine Mühe meiden [GA II/13,343].

Implizit erhebt Fichte somit den Anspruch, wie Carla de Pascale zutreffend darlegt, eine eigene und diesen Namen erst eigentlich verdienende Kritik der praktischen Vernunft zu liefern.² Ihrer Entfaltung in der 1812 gehaltenen Vorlesung über die Sittenlehre will dieser Beitrag nachgehen und dabei die Absetzung vom kantischen Vorbild deutlich werden lassen. Dabei wird es um (1) die Gründung der Sittenlehre auf den ‚Begriff‘ im fichteschen Sinne, (2) das Verhältnis dieses Begriffs zum sittlichen Ich, (3) die Identifikation und Deduktion des moralischen Gesetzes, (4) die sittliche Prägung von Ich und Welt, (5) die Menschheit als eigentlichen Ort des Sittlichen und (6) die Frage nach der Freiheit des sittlichen Ich sowie nach der Perspektive gehen, aus der eine Ethik formuliert werden kann. Ich werde die These vertreten, dass die Freiheit des Ich nicht geleugnet wird und dass Fichte den Anspruch erhebt, eine Ethik *auch* aus der Perspektive der dritten Person zu entwerfen. Darin, dies plausibel zu machen und ein Verständnis der Welt als Ergebnis sittlicher Handlungen rechtfertigen zu können, liegt der Wert einer vom ‚Begriff‘ her entwickelten Sittenlehre. Der Gang durch den Text wird auch für den mit Fichte und seiner manchmal sperrigen Terminologie wenig vertrauten Leser deutlich werden lassen, was das Besondere dieses ethischen Entwurfs ist und wie dieser sich zur Wissenschaftslehre, der ‚theoretischen Philosophie‘ Fichtes, verhält.

Hingegen unterbleibt in diesem Beitrag weitgehend ein Seitenblick auf das 1798 von Fichte veröffentlichte *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. In dieser Schrift, die der Autor zur Publikation sorgfältig ausgearbeitet und strukturiert hat, steht am Beginn eine Einleitung (GA I/5,21–30) mit Überlegungen zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie. Sie erläutert, wie es überhaupt denkbar ist, dass ein Ich sich als tätig setzt, das heißt, wie sich (Selbst-)Bewusstsein und sittliches Handeln miteinander verbinden. Darauf folgen zwei Hauptstücke, eine „Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit“ (GA I/5,33–71) sowie eine „Deduktion der Realität, und Anwendbarkeit des Prinzips der Sittlichkeit“

² Vgl. C. De Pascale, Das System der Sittenlehre (1812): Appunti di lettura, in: A. Masullo/M. Ivaldo (Hgg.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*. Atti del Convegno di Napoli, 10–12 novembre 1992, Milano 1995, 225–236, 229: „... estremizzando il discorso [riguardante la tesi che Fichte presenti una compiuta e definitiva critica a Kant; JS], si potrebbe anche sostenere che Fichte abbia voluto offrire qui le linee generali di una vera e propria (dal suo punto di vista) *Critica della ragion pratica*, muovendo in tal modo a Kant l'appunto di non aver ottemperato fino in fondo al compito che si era proposto.“

(GA I/5, 73–146). Darin rechtfertigt – deduziert – Fichte, dass es ein allgemein gültiges Prinzip sittlichen Handelns gibt und dass es tatsächlich mit dem zu tun hat, was Menschen unausgesprochen im Sinn haben, wenn sie im Alltag meinen, sich moralisch gut zu verhalten. Das herausgearbeitete Prinzip der Sittlichkeit ist Fichte zufolge

der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen solle [GA I/5,69].

Die Schrift von 1798 schließt mit dem dritten und längsten Hauptstück unter dem Titel „Systematische Anwendung des Prinzips der Sittlichkeit, oder: die Sittenlehre im engeren Sinne“ (GA I/5,147–317). Diese angewandte Sittenlehre reicht bis hin zur Behandlung konkreter sittlicher Pflichten verschiedener Berufsstände.

Die Skizze genügt, um zu sehen, dass die Sittenlehre von 1812 gegenüber dem Text von 1798, selbst bei gewissen Parallelen in der Anordnung des Stoffs, eine andere Absicht verfolgt; dies lässt schon die Gewichtung der Teile erahnen. Die inhaltliche Analyse wird deutlich machen, dass die späte Wissenschaftslehre dem Autor eine Vorgabe ist, die seine Behandlung des Sittlichen grundlegend verändert.

1. Der Begriff als Grund der Welt: das Faktum der Sittenlehre

Als das Faktum³, als die nicht hintergehbare Tatsache der Sittenlehre, stellt Fichte die These in den Raum, der Begriff sei Grund der Welt – und zwar mit dem Bewusstsein, es zu sein (vgl. GA II/13,307). In der Sittenlehre gilt als Faktum, was in der Wissenschaftslehre deduziert worden ist, dass der Begriff – oder das Wissen, wie es dort meistens heißt – eine Erscheinung des reinen Seins ist und seinerseits sich selbst erscheint, also in ein Selbstverhältnis tritt. Zwei Stufen von Erscheinung sind damit angesprochen: eine unmittelbare – der Begriff beziehungsweise das Wissen von Sein – und eine vermittelte, die Freiheit verlangt: die Reflexion des Begriffs beziehungsweise des Wissens auf sich selbst. Das durch „Sein“, „Begriff“ und „Begriff vom Begriff“ (beziehungsweise andere, vergleichbare Termini) eröffnete Selbstverhältnis wird von der Wissenschaftslehre als das in drei Momenten entfaltete Absolute beschrieben.⁴

³ Den mühsamen Versuch, Fichtes Lehre vom „Faktum“, zum Beispiel auch in Gegenüberstellung zur „Tatsache“, richtig zu interpretieren, spiegelt eine von *B. Bisol*, Sittenlehre 1812. Drittes Treffen des Italienischen Netzwerkes der Fichte-Forschung, in: *Fichte-Studien* 27 (2006) 245–250, 247 f., zusammengefasste Diskussion einer Tagung wider.

⁴ Abgesehen von der hier gebotenen Skizze verzichte ich darauf, die im Hintergrund der „Sittenlehre“ stehende späte Wissenschaftslehre selbst zu erläutern; vgl. daher die einschlägigen Monographien zu den Vorlesungsreihen von 1810 und 1811: *K. V. Taver*, *Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1810. Versuch einer Exegese*, Amsterdam/Atlanta 1999; *M. V. D'Alfonso*, *Vom Wissen zur Weisheit. Fichtes Wissenschaftslehre 1811*, Amsterdam/New York 2005. Für die Wissenschaftslehre von 1812 erlaube ich mir den Hinweis auf *J. Stoffers*, *Eine lebendige Einheit*

Hier, in der Sittenlehre, gilt der Begriff selbst als das Absolute (vgl. GA II/13,308). Er dient dazu, dem sittlichen Handeln eine objektive Grundlage zu bieten. Als ein Faktum ist festzuhalten, so Fichte, dass dieser Begriff produktiv, wirksam, für die Gestaltung der Welt relevant sein soll. Was der Satz bedeute, solle im Verlauf des Vorlesungszyklus erklärt werden; doch schon der hier gewählte Zugang zum Sittlichen bedarf einer Erläuterung. Näherliegender wäre es, zumindest aus der Perspektive eines gewöhnlichen, in der Welt lebenden Menschen, der um an ihn gerichtete sittliche Ansprüche weiß, von eben jener Erfahrung des unbedingten Sollens auszugehen. Vor diesem Hintergrund könnte er dann nach dem Prinzip moralischen Handelns suchen, wie es sich beispielsweise Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zur Aufgabe macht.

Beachtung verdient die Formulierung auch aus dem Grund, dass Kant selbst in der *Kritik der praktischen Vernunft* – anders als in den vorangehenden Schriften – von einem „Faktum der Vernunft“ spricht. Davon weiß Fichte natürlich, und die Formel scheint ihm geeignet, das auszudrücken, was er von seiner neu konzipierten Wissenschaftslehre her als Voraussetzung für die Sittlichkeit ansieht – eine Subjektivität, die in Bezügen zu dem steht, was sie setzend, „bildend“ hervorbringt und sich zudem als Bild des Absoluten versteht. Der letzte Gesichtspunkt führt über das hinaus, was Fichte in seiner *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794 in die Formulierung einer „Tathandlung“ gekleidet hat.

Kant nun erläutert in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* den kategorischen Imperativ als die Aufforderung, die subjektive Form der „Grundsätze“ (gemeint sind die Maximen des Handelns) unter eine „objektive Form eines Gesetzes überhaupt“ zu bringen (AA V,31). Das Bewusstsein eines solchen Grundgesetzes könne man nun, so schreibt er,

ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. aus dem Bewußtsein der Freiheit (denn dieses ist uns vorher nicht gegeben) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist ... [ebd.]

Dieses „einzige Factum der reinen Vernunft [...], die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo) ankündigt“ [ebd.], wird gemeinhin im Sinne des moralischen Bewusstseins aufgefasst: Ich weiß mich aufgefordert, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen; ich weiß, dass ich moralisch handeln soll. Wie die *Kritik der praktischen Vernunft* im weiteren Verlauf vorsichtig – „gleichsam“ – zu verstehen gibt, liegt hier der natürliche Zugang zum moralischen Gesetz:

Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt, daß

des Vielen. Das Bemühen Fichtes und Schellings um die Lehre vom Absoluten, Stuttgart-Bad Cannstatt 2013, 124–171.

man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben konnte [AA V,47].⁵

In der Kant-Interpretation sind nicht wenige Überlegungen zum „Faktum der Vernunft“ vorgetragen worden.⁶ Anstelle des Vorschlags, darunter im übertragenen Sinne eine den Willen bestimmende „Tat der Vernunft“ zu verstehen,⁷ scheint die von Patrick Klein vorgelegte Deutung, dass durch den Begriff „Vernunft“, für sich genommen, „absolute Apriorität“ intendiert werde⁸ und deshalb der Genitiv in der Rede vom „Faktum der Vernunft“ ein *genitivus explicativus* sei, plausibel. Demnach ist die Vernunft beziehungsweise der Vernunftbesitz selbst das gemeinte „Faktum der Vernunft“, das sich Kant zufolge in der täglichen Erfahrung manifestiert; die entsprechenden Aussagen über das Faktum werden korrekterweise „quasiphänomenologisch“ verstanden.⁹ Wenn also in Kants Moralphilosophie – und dort eben (erst) in der *Kritik der praktischen Vernunft* – von einem Faktum der reinen Vernunft gesprochen wird, so beschreibt es das Empfinden eines sittlich handelnden Subjekts. Es weiß sich unter dem Anspruch des Guten stehend, einem Anspruch, den die Vernunft formuliert.

Den „Begriff“ nun bestimmt Fichte als Bild, näherhin als „reines, selbstständiges Bild“ (GA II/13,307), kurz darauf als „reines u. absolutes Bild, Gesicht“ (GA II/13,308). Von der weithin verstandenen philosophischen Tradition her darf dieses Bild im Sinne eines Ideals oder gar der platonischen Idee gedeutet werden;¹⁰ die Vorlesungsnachschrift spricht folgerichtig von einem „Vorbild für die Welt“ (GA IV/6,77): Werthhaftigkeit und zeitliche Priorität – Vorbild in Gegenübersetzung zum *Nachbild*¹¹ – sind gleichermaßen gemeint. Dass der Begriff zugleich Nach-, oder besser: Abbild des absoluten Seins ist, kann zwar in der Wissenschaftslehre dargelegt worden sein, spiele

⁵ Hilfreich ist auch der Blick auf *D. Henrich*, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: *Ders./W. Schulz/K.-H. Volkmann-Schluck* (Hgg.), Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Tübingen 1960, 77–115, 93. Henrichs Beitrag zeichnet sich im Übrigen dadurch aus, den positiven Wert dessen, dass Kant von einem „Faktum der Vernunft“ spricht, nachhaft zu machen und mit der Rede von der „Achtung für das Gesetz“ als dem zweiten Zentralbegriff der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu verbinden (113).

⁶ Vgl. die Übersicht bei *P. Klein*, Gibt es ein Moralgesetz, das für alle Menschen gültig ist? Eine Untersuchung zum Faktum der Vernunft bei Immanuel Kant, Würzburg 2008, 90–100. Weitere Literatur zum Thema findet sich am Ende dieser Monographie.

⁷ *M. Willaschek*, Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant, Stuttgart/Weimar 1992, 179. In ähnlicher Richtung, als ein durch Freiheit erst hervorgebrachtes Phänomen, interpretiert *H. Verwey*, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre, Freiburg i. Br./München 1975, 252.261 f., die Begrifflichkeit in Fichtes Sitten- und Rechtslehre, während *O. Höffe*, Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit, München 2012, 154, diese Deutung mit Blick auf Kant vorträgt.

⁸ *Klein*, 227.

⁹ Ebd. 232.

¹⁰ So auch *G. Cogliandro*, La dottrina morale superiore di J. G. Fichte. L'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza, Milano 2005, 73, Anm. 15.

¹¹ Vgl. *M. Ivaldo*, Das Wort wird Fleisch. Sittliche Inkarnation in Fichtes später Sittenlehre, in: *H. G. von Manz/G. Zöllner* (Hgg.), Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung, Hildesheim 2006, 175–198, 182.

aber, so dekretiert Fichte, in der Sittenlehre keine Rolle (vgl. GA II/13,308). Im mündlichen Vortrag scheint er in diesem Zusammenhang zustimmend auf Kant hingewiesen zu haben; dessen Sittenlehre bescheinigt er trotz allem, sie sei das Beste, was jener geleistet habe; da er weiter nicht gekommen sei – Fichte denkt an die Errungenschaft der Wissenschaftslehre –, habe er auch nichts von Gott wissen können (vgl. GA IV/6,78). Tatsächlich, das sieht Fichte richtig, ist Kants moralphilosophisch begründeter „Glaube“ an Gott etwas anderes als das von ihm selbst erarbeitete „Wissen vom Absoluten“.

Im Folgenden führt er näher aus, welche Rolle der Begriff als Grund der Welt spielt; dass er das Bewusstsein seiner selbst mit sich führe¹² – das ist, im gegebenen Zusammenhang, auch ein sittliches Bewusstsein, – und wie er vor allem als reales Prinzip verstanden werden müsse. So verteidigt er gegenüber Missverständnissen die anfangs aufgestellte These vom Begriff als Grund der Welt. Er meine die Aussage keineswegs bloß metaphorisch, sondern durchaus wörtlich, näherhin „buchstäblich“ (GA II/13,312). Zwar erkennt er an, dass von Seiten des gemeinen Verstandes sich natürlicherweise Einwände erheben, und zitiert – im Manuskript, ohne Wiederhall in den Kollegnachschriften – eine angebliche naive Anfrage Kants, wie denn ein Gedanke denken oder gar handeln könne, zumal dann, wenn es sich um einen toten Gedanken handle; so übersetzt Fichte den „Begriff“ für den durchschnittlichen Verstand derer, die ihn möglicherweise angreifen (vgl. GA II/13,313). Der Auffassung seiner Gegner gemäß könne ein Begriff selbstverständlich nur Grund für etwas sein, wenn er „einer denkenden, u. kräftigen Substanz“ (ebd.) innewohne, sich also beispielsweise durch einen Menschen äußere. Der Begriff wäre demnach das, was ein Mensch im Verstand habe, wenn er (im besten Fall: sittlich) handle; so diene er auf vermittelte Weise der Welt zum Grund ihres Soseins, denn durch sein Tun hätte der Mensch die Welt verändert. Das in diesem Sinn gedachte Subjekt folgt in seinem Handeln einem *Zweck*, nach dem es die Welt gestaltet. An die Stelle dieses Zwecks setzt Fichte 1812 bewusst den ‚Begriff‘, den er als reales Prinzip auffasst.¹³ Mit diesen Ausführungen erhebt sich nun die Frage, wie sich der Begriff, der als Grund der Welt qualifiziert worden ist, und das sittliche Ich zueinander verhalten. Hier ist eine Klärung geboten.

¹² Was den mit Hegels Philosophie vertrauten Leser vielleicht an dessen absolute Idee erinnert, wird bei Fichte durch die Terminologie der Erscheinung verständlich, die er auf unterschiedlichen Stufen verwendet: Die Erscheinung – und damit meint er das Wissen – ist auf der einen Seite ein Bild des absoluten Seins, ohne dieses Verhältnis schon reflektiert zu haben. Andererseits entwickelt sie ein Selbstverhältnis, indem sie eine weitere Erscheinung ihrer selbst setzt. Einschlägige Stelle wäre beispielsweise in der Wissenschaftslehre von 1812, GA II/13,69–71. G. Zöller, Denken und Wollen beim späten Fichte, in: Fichte-Studien 17 (2000) 283–298, 295, erinnert mit Blick auf das Selbstverhältnis an den auch von Fichte verwendeten (vgl. GA II/13,319) Terminus der „intellektuellen Anschauung“.

¹³ Vgl. G. Cogliandro, Der Begriff sey Grund der Welt. Die Sittenlehre 1812 und die letzten Darstellungen der Wissenschaftslehre, in: Fichte-Studien 29 (2006) 165–176, 166.

2. Der Begriff und das sittliche Ich

Obwohl Fichte später (vgl. GA II/13,348) der hier von ihm selbst skizzierten Deutung – der Begriff inkarniert sich im sittlich handelnden Subjekt – folgen wird, entlarvt er sie vorerst als ein grobes Missverständnis und scheint auch Kant von der Gruppe derer, die sich im Irrtum befinden, nicht gänzlich auszunehmen, auch wenn er ihn vorrangig als Opfer und weniger als Täter einer vergleichbaren Fehldeutung charakterisiert: Die in der *Kritik der reinen Vernunft* formulierte Überzeugung, dass die Vernunft praktisch sei, habe man sich in der gleichen bornierten Weise gedeutet und „sie dadurch um ihren Sinn gebracht“ (GA II/13,313). Hat aber, nach Fichtes Maßstäben, Kant selbst eindeutig verstanden, welcher tiefere Sinn seiner Konzeption einer praktischen Vernunft zukommt? Die nur im originalen Manuskript in Klammern geäußerte Bemerkung – „Es war auch wohl Kanten selbst nicht immer ganz gegenwärtig, wie sie zu nehmen sey“ [ebd.] – lässt Fichtes Zweifel daran erkennen.¹⁴ In jedem Fall liegt falsch, wer den Begriff kurzerhand als Inventar eines menschlichen Bewusstseins auffasst, durch welches allein er dann wirksam werden könne. Schuld daran ist die Prämisse des gemeinen Verstands, wonach (zuerst) ein Ich da sein muss, das dann (anschließend) Bewusstsein hat. Nur ein Mensch, der über geistige Fähigkeiten verfügt, die seiner Natur entsprechen, kann etwas oder um sich selbst wissen, so lautet, übertragen in die Sprache unserer Zeit, diese Überzeugung. Fichte suggeriert durch eine, wohl rhetorisch gemeinte, durch die Wissenschaftslehre bereits kraftvoll mit Ja beantwortete Frage, dass sich Bewusstsein und Ich umgekehrt zueinander verhalten: „Wie wenn nicht das Ich Bewußtseyn, sondern das Bewußtseyn das Ich hätte, u. aus sich erzeugte?“ [ebd.] Was die Wissenschaftslehre argumentierend einsichtig gemacht hat, könne gerade die Sittenlehre durch ihr Prinzip nahezu anschaulich belegen; daher wiege es umso schwerer, wenn man diesen Punkt auf Grund einer unterlassenen Reflexion kurzschlüssig überspringe. Wie Fichte später darlegt, habe zwar auch Kant den Satz: „Der Begriff ist Grund“ deutlich erkannt und – wohl im Rahmen seiner Lehre von der Pflicht – auseinandergesetzt, begehe jedoch einen verhängnisvollen Fehler:

Aber wie versteht er ihn: innerhalb eines Ich: das ist die stillschweigende Voraussetzung: das Bewußtseyn hat er schon, als das bekannte. Drum die blossе Fakticität. Wir nicht so: lassen *Ich* und Bewußtseyn erst entstehen: daher das ganz andere Resultat [GA II/13, 328].

Seine Darlegung der Wissenschafts- und Sittenlehre wertet Fichte in aller Deutlichkeit als einen wissenschaftlichen Fortschritt gegenüber Kants Philosophie. Es ist demnach ungenügend, ein Ich-Wesen vorauszusetzen, das der Moralität fähig ist, also Pflichtgemäßes rein aus Pflicht wollen kann, denn erst

¹⁴ Es ist denkbar, dass Fichte diese Zweifel seinem Publikum im gegebenen Zusammenhang verschwiegen hat, da sich der Einschub nur im Vorlesungsmanuskript, nicht aber in den Nachschriften findet.

unter dem Wirken des reinen Begriffs, der mit der Pflicht identifiziert wird, entsteht überhaupt ein Ich-Bewusstsein. Ohne entscheiden zu wollen, ob Fichtes Kritik Kant wirklich trifft oder nicht, spricht für seine Überlegung, dass ein reflektierendes Subjekt natürlich erst in solchen Situationen reift, in denen es zur Entscheidung zwischen Gut und Böse aufgerufen ist. Insofern kann die These, dass Ich und Bewusstsein entstehen, wenn der (sittliche) Begriff auftritt, ein gewisses Maß an Plausibilität gewinnen. Und da es nicht um ein zeitliches Nacheinander, sondern um ein Verhältnis von Begründung geht, dürfte Fichte sich von dem sonst naheliegenden Einwand, dass doch erst ein moralitätsfähiges Subjekt dasein müsse, bevor eine Pflicht vorliegen könne, kaum beeindruckt zeigen. Werbend umreißt er sein Programm der von der Wissenschaftslehre her geprägten Sittenlehre:

Wie wenn der Begriff von dem wir reden, es selber wäre, der die Form des Bewußtseyns, u. in ihm die Form eines Ich, einer denkenden, u. kräftigen Substanz annähme: müsten wir nicht erst zusehen, wie er dies machte, diese Verwandlung erlitt, u. drum fürs erste die Formel buchstäblich nehmen (GA II/13, 313)?

Dass eine moralphilosophische Vorlesung Aussagen über das konkret-menschliche Handeln formulieren muss, leugnet Fichte nicht, hält es aber für einen folgenschweren Irrtum, die Theorie voreilig zu anthropologisieren. Gleichwohl bleibt die Frage bestehen, wie der Begriff Grund der Welt sein kann und durch das sittliche Subjekt, also wohl durch einen Menschen, wirksam wird. Die bloße Behauptung, dass das Absolute, vermittelt durch sein Abbild, den Begriff, im Subjekt handle und jede Tat des Subjekts Manifestation des Absoluten sei,¹⁵ genügt nicht.

Um einer Antwort auf die Frage, wie der Begriff sich an ein sittlich handelndes Ich vermittelt, näher zu kommen, sind die Ausführungen Fichtes über die Selbstbestimmung und den Willen von Bedeutung. Der Begriff sei in der Lage, sich selbst zu einer wirklichen Kausalität zu bestimmen (vgl. GA II/13,315); so wirke er als reales Prinzip der Welt. Dies geschehe, indem er sich der Freiheit, das heißt dem Subjekt, das handeln kann, als Vorbild zeige (vgl. GA II/13,316 f.). Wer zum sittlichen Handeln in der Lage ist, erkennt in seinem Bewusstsein: So soll das sein, was ich hervorbringen muss! Oder: Ein solcher Mensch will ich sein! Das Hervorzubringende ist an erster Stelle der eigene sittlich gute Charakter, der sich in der höheren Reflexion schließlich sogar als Abbild des Absoluten versteht. In diesem Zusammenhang aber unterstreicht Fichte, wie in der geschilderten Selbstbestimmung des Begriffs – dieser ist und bleibt der eigentlich Wirkende¹⁶ – in einem Handlungssubjekt die Kraft zum Handeln und die Einsicht in das, was zu tun ist, gleicherma-

¹⁵ So umreißt *Cogliandro*, *La dottrina morale superiore*, 44, mit Recht die Grundintuition Fichtes, verschweigt aber nicht die von C. De Pascuale geäußerte Kritik (vgl. ebd., Anm. 28).

¹⁶ Der Begriff vollzieht, als „Grund des Seins“, eine schöpferische Tätigkeit, die in ihm selbst ihren Ursprung nimmt. Durch sein bloßes Sein verfügt er über eine solche Potenzialität, weshalb ihm Fichte zubilligt, ein „absolut freies Leben [zu sein], lebendig sich zu äussern, oder auch nicht“ (GA II/13,314). Letzteres ist es, was ihm die Qualifikation als „Leben“ einbringt: „Ein Leben =

ßen vorliegen. So bleibt es weder bei einem blinden Handlungsimpuls noch bei einer bloßen Erkenntnis des Richtigen, ohne dass die Motivation zur Umsetzung hinzukommt. Vielmehr handelt es sich um eine „Kraft, der ein Auge eingesetzt ist: der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit“ (GA II/13,317), so fasst das Manuskript zusammen.¹⁷ Die moralische Verpflichtung des sittlich fähigen Subjekts zielt auf die Gestaltwerdung des Begriffs (des Guten) unmittelbar im Ich, mittelbar in der Welt.

Damit ist Fichte vom Begriff zum Ich übergegangen und interpretiert letzteres als das „stehende u. feste Leben des Begriffes“ und als den „Einheitspunkt seines Lebens“, weshalb es auch „der eigentliche Standpunkt der Sittenlehre“ sei (GA II/13,319). Nach den bislang pointiert ausgesprochen Warnungen überrascht dies einerseits, aber auf der anderen Seite versteht der Autor ein Ich bekanntlich nicht als eine beliebige individuelle Persönlichkeit, weshalb die Verschiebung der Perspektive zur weiteren Erläuterung des Sittlichen doch moderat ausfällt.

Hier wird nun das Wollen eingeführt: Zwar äußere der reine Begriff sich nur durch sein Sein, das heißt: Das von ihm ausgedrückte Wertideal geht in das Bewusstsein über, aber das Ich bestimmt sich selbst nicht allein infolge seines Seins, sondern durch seinen Willen:

Die Synthesis des Begriffs mit dem der absoluten Selbstbestimmung als eines Faktums heißt ein Wollen: das Vermögen der absoluten Selbstbestimmung in Beziehung auf einen Begriff, Willen, Willensvermögen, überhaupt [ebd.].

Was der Begriff ihm als Ideal vorstellt, macht sich das Ich durch sein Wollen zu eigen und bestimmt sich selbst, in sich dem reinen Begriff Wirklichkeit zu verschaffen. Dies geschieht frei, ohne Nötigung von außen, auch wenn der Begriff selbst im Bewusstsein auftritt:

[D]as Ich ist nicht frei den Begriff zu haben oder nicht, den hat es durch sein blosses Seyn, u. es ist bloß desselben ideales Leben. Wohl aber ist es frei, das ist, es hängt dieses von absoluter Selbstbestimmung innerhalb seines schon gegebenen Seyns ab, sich zum Grundseyn zu bestimmen [ebd., vgl. auch GA II/13,321].

Dem in der beschriebenen Hinsicht freien Ich – es kann sich den Begriff in seinem Wollen zu eigen machen oder dies verweigern¹⁸ – kommt dann doch eine entscheidende Rolle in dem Prozess zu, in dem der Begriff als Grund der Welt dient. Fichte nennt es den Ausdruck oder Stellvertreter des Begriffs (vgl. GA II/13,322), insofern es von ihm geprägt ist und auf seinen Anstoß hin sich zum Grundsein bestimmt, das heißt zum sittlichen Wirken in der Welt. Hierzu verleiht der Begriff die Motivation und die Einsicht des Rich-

Vermögen sich selbst innerlich zu bestimmen, u. zufolge dieser Selbstbestimmung Grund zu seyn, absolut schöpferischer eines Seyns außer sich“ (GA II/13,316).

¹⁷ Der kundige Leser erinnert sich natürlich an die Augen-Metaphorik aus der „Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1801/02, vgl. etwa GA II/6,150.

¹⁸ Vgl. *M. Ivaldo*, Fichte: l'orizzonte comunitario dell'etica (le lezioni del 1812), in: *Teoria 26* (2006) 37–54, 42: „La libertà morale è la facoltà di volere o di non volere il ‚conchetto‘; la sua assenza risiede nel suo poter-volere o poter-non-volere autodeterminarsi in rapporto all'idea etica.“

tigen, was zu tun ist. Spätestens an dieser Stelle ist aber zuzugeben, dass die vorgetragenen Überlegungen eine Vermittlung vom allgemeinen Ich an ein konkretes sittliches Bewusstsein voraussetzen; nur so ist plausibel zu machen, dass der Begriff beziehungsweise sein Stellvertreter sittlich in der Welt wirkt.

In der siebten Vorlesung äußert Fichte wiederum eine aus seiner Sicht grundlegende, von außen betrachtet wenig durchschlagende Kritik an Kant, als er das Verhältnis des Begriffs zum kategorischen Imperativ zu beschreiben versucht. Wie schon erläutert, tritt der Begriff – „unmittelbar durch sein Seyn“ (GA II/13,323), das bedeutet: durch die ihm eigentümliche Tendenz, sich zu äußern, also überzugehen in ein anderes und Wirksamkeit zu entfalten – in das Bewusstsein ein, und zwar verbunden mit der hinzugefügten, an das Ich gerichteten Forderung, dass es etwas tun, nämlich sich sittlich verhalten soll. Bereitwillig übernimmt Fichte in seiner Vorlesung Kants Redeweise von einem kategorischen Imperativ: Es handelt sich um eine unbedingte, von jeder zufälligen Zwecksetzung unabhängige Verpflichtung.

Das neu hinzugekommene Moment des Sollens ist mit dem sich äußernden Begriff schlechthin vereinigt, so erläutert es Fichte; es verdankt sich nicht irgendeiner Aktivität des Ich (vgl. GA II/13,324). Mit dieser Aussage will er sicher nicht eine Moralkonzeption zurückweisen, die Sollensansprüche unbezogen auf beliebigen Wertsetzungen eines Subjekts ableiten wollte. Vielmehr soll jener Begriff charakterisiert werden, den Fichte zu Beginn als „Grund der Welt“ eingeführt hat. Inwiefern er dies im theoretischen Vernunftgebrauch ist, zeigt die Wissenschaftslehre. Unter sittlicher Hinsicht dient er der Welt zum Grund, indem das moralische Gesetz der Vernunft unmittelbar aus ihm hergeleitet wird.

3. Die Identifikation und Deduktion des moralischen Gesetzes

Das moralische Gesetz der Vernunft werde unmittelbar aus dem Begriff hergeleitet, so Fichte (vgl. GA II/13,324). Diese Herleitung darf freilich nicht im Sinne einer Gleichsetzung verstanden werden; gegen eine solche Fehlinterpretation wendet er sich in aller Deutlichkeit:

Bei Kant sieht es zuweilen aus, (wie er selbst darüber gedacht möchte schwer auszumitteln seyn) auch ist es fast allenthalben also verstanden worden, als ob jener Begriff eben ein kategorischer Imperativ sey, u. damit vollendet.¹⁹ Dies ist ganz unrichtig, u. wenn man tiefer nachsieht, ohne Sinn [ebd.].

¹⁹ Die Gesamtausgabe verweist an dieser Stelle auf eine Aussage bei *I. Kant*, KpV, AA V,41, die Fichte tatsächlich im Blick gehabt haben könnte. Dort heißt es, „daß, weil materiale Principien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind (wie bewiesen worden), das formale praktische Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß, das einzige mögliche sei, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit sowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen in Bestimmung dessel-

Eine Identifikation ist deswegen falsch, weil der kategorische Imperativ seiner Natur nach formal ist, damit er auf beliebig viele konkrete Handlungssituationen angewandt werden kann, indem man ihm Maximen des Handelns zur Prüfung vorlegt.²⁰ Dagegen beansprucht Fichte für den von ihm konzipierten Begriff auch eine inhaltliche Seite, die zwar in der Sittenlehre nur behauptet werden kann; die Gottes- und Wissenschaftslehre aber erweisen ihn als Bild Gottes.

Das bisher Dargelegte leuchtet dem Fichte gewogenen Leser zunächst ein, doch hätte die hier geäußerte Abgrenzung des Begriffs gegen den kategorischen Imperativ auch differenzierter ausfallen können, indem sie nämlich berücksichtigt hätte, dass Kant selbst verschiedene Formulierungen dieses moralischen Gesetzes bietet. Neben der tatsächlich sehr formalen und letztlich maßgeblichen Formel vom allgemeinen Gesetz²¹ stehen material reichere Formeln wie jene der Menschheit und des Reiches der Zwecke²². Gerade diese zuletzt genannte kommt den Überlegungen Fichtes sehr nahe. Und außerdem darf Fichte selbst gefragt werden, wie es um die inhaltliche Dimension seines Begriffs steht, der als Grund der Welt beschrieben worden ist. Was bedeutet es, ihn als „Bild Gottes“, als „Erscheinung des Absoluten“ zu qualifizieren? – Die Sittenlehre selbst könne über seinen Inhalt nichts sagen, so Fichte; vielmehr sieht er jeden an sein eigenes sittlichen Bewusstsein verwiesen (vgl. GA II/13,324).²³ In einer späteren, nämlich der neunten Vorlesung dieser Reihe definiert er den Begriff, zugegebenermaßen auf ziemlich formale Weise, als „rein geistiges Seyn“ (GA II/13,329) und besteht darauf, dass es keine andere Welt gibt als jene, die das Ich unter dem Anstoß des Begriffs setzt; auch die Welt ist demnach eine rein geistige.²⁴ Damit sind freilich die Aussagen über die Weltgestaltung des sittlich handelnden Subjekts unter den bekannten transzendentalen Vorbehalt gestellt: „Welt“ gibt es nur als eine Setzung des Ich. Bislang ist das im Rahmen der Sittenlehre noch nicht so ausdrücklich festgehalten worden.

Im Ich erscheint der Begriff lediglich, darin bildet er sich ab, und zwar infolge seines lebendigen Sichäußerns, auch wenn die philosophische Reflexion nur zu seinem toten, objektivierten Bild gelangt (vgl. GA IV/6,98 f.). Wiederum ein wenig später wird klar, dass Fichte mit dem Begriff als rein geistigem Sein das meint, was die Ethik sonst als Pflicht bezeichnet; „diese Pf[licht] ist ja

ben tauglich ist“. Aufgrund des Wortlauts bei Kant ist es aber nicht zwingend, eine beabsichtigte Identifikation des Begriffs mit dem kategorischen Imperativ anzunehmen.

²⁰ Vgl. *Verweyen*, 256; und *Höffe*, 121–125.

²¹ Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV,402: „... ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden“. Vgl. auch AA IV,421: „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“

²² Vgl. ebd. AA IV,429 und 434.

²³ Bezogen auf die Pflichtenlehre wurde zu Beginn des Aufsatzes bereits eine ähnlich lautende Aussage Fichtes zitiert: GA IV/6,126 beziehungsweise II/13,358.

²⁴ Die betreffenden Ausführungen finden sich in der Nachschrift zur Vorlesung, vgl. GA IV/6,98.

der absolute Begriff selbst“ (GA II/13,335). Sie kann nicht deduziert werden, weshalb, um ihrer gewahr zu werden, wieder jeder an sein eigenes Bewusstsein verwiesen ist (vgl. ebd.). Was die Beschreibung einer moralischen Handlung betrifft – aus Pflicht das Pflichtgemäße tun –, stimmt die Vorlesung ganz mit Kants Gedanken überein.²⁵ Offen bleibt noch die Frage, ob der Begriff ein für alle verbindliches sittliches Ideal – „Ein solcher Mensch soll jeder sein!“ – formuliert oder ob er nicht eher, religiös ausgedrückt, Spielraum für eine persönliche Berufung des je Einzelnen zu diesem oder jenem Ideal von Menschsein lässt. An späterer Stelle (vgl. GA II/13,359) äußert sich Fichte eindeutig im Sinn der letzteren Möglichkeit und meint damit mehr, wie die Formulierung vom „besondern geistigen Charakter“ nahelegt, als dass Menschen eine nach Lebenssituation differenzierte Verantwortung für sich oder andere tragen.²⁶

Nach zwischengeschalteten Ausführungen entfaltet Fichte seine früher geäußerte Grundsatzkritik an Kant: Dieser habe ungenügend erfasst, was der sittliche Begriff sei. Es sei falsch und verkürzend, den Begriff lediglich als Sittengesetz, als kategorischen Imperativ oder als Postulat zu beschreiben (vgl. GA II/13,328). Warum hier vom „Postulat“ die Rede ist, bleibt rätselhaft, denn der Autor konzentriert sich in seinen Einwänden auf die beiden erstgenannten, aus seiner Sicht unzutreffenden Deutungen des sittlichen Begriffs. Den Begriff beschreibt er als rein geistiges Sein, durch sich bestimmt, soweit es die Sittenlehre überblickt beziehungsweise durch das innere Wesen Gottes geprägt, wie die Wissenschaftslehre ausgeführt hat. Die nämlich entwickelt den Begriff beziehungsweise das Wissen als Bild oder Erscheinung des Absoluten. Dem Begriff gegenüber ist das „Soll“ ein zusätzliches, ihm nicht eigentümliches Moment. Das Sittengesetz gilt Fichte daher bloß als Bild des Begriffs, und wer darauf seine Sittenlehre aufbaue, betreibe nicht im strengen Sinne eine praktisch-philosophische Wissenschaft, sondern zeichne nur deren Bild, das im Leben freilich von Nutzen sein könne (vgl. ebd.). Hat Kant, um den Vorwurf zugespitzt zu fassen, damit lediglich eine für das moralische Verhalten seiner Leser- und Hörerschaft nützliche Katechese gehalten?

Fichte beansprucht, dass erst er in der Lage ist, das „Soll“ abzuleiten; Kants Ansicht nennt er zwar, gerade mit Blick auf das „jämmerliche Zeitalter“ ihrer Entstehung, ehrenhaft und praktisch unfehlbar, bescheinigt ihr aber Unwissenschaftlichkeit. Diese falsche Auffassung verdanke sich Fichte zufolge der Art und Weise, wie Kant den kategorischen Imperativ einführe und einschätze:

²⁵ Vgl. *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV,397–400.

²⁶ In der Nachschrift zur Vorlesung bringt Fichte die persönliche Gestalt der Verpflichtung und ihre Hinordnung auf die Gemeinschaft deutlich zum Ausdruck: „Diese Pflicht des Ganzen spricht sich nicht aus in einem Gesamtbewußtseyn sondern im individuellen Bewußtseyn auf verschiedene Weise, nach einem uns unbegreiflichen Gesetz. In A anders wie in B und so fort. Sie muß aber im individuellen Bewußtseyn sich aussprechen als Aufgabe für das Ganze“ (GA IV/6,126). Was die persönliche Aufgabe des individuellen Bewusstseins mit Blick auf die Gesamtheit der Individuen betrifft, vgl. *Ivaldo*, Fichte: l'orizzonte, 48 f.

Daß bei Kant die Sache diese Ansicht erhielt, kam daher, weil er auch das Princip der S.L. nicht auf dem Wege der Spekulation u. Deduktion, sondern empirisch, in seinem eignen hoch sittl. Bewußtseyn gefunden hatte [GA II/13,324].

In seinen Ansprüchen philosophischen Vorgehens verlangt Fichte eine „Deduktion“ des sittlichen Prinzips, das heißt des moralischen Gesetzes; eine phänomenologische Hinführung genügt ihm nicht. Es kann nicht einmal ausgeschlossen werden, dass im mündlichen Vortrag der Sittenlehre anstelle vom „hoch sittl. Bewußtseyn“ sogar von Kants „höchst moralischen Sinn“ die Rede war,²⁷ womit eine Anspielung auf die vom Gefühl her entwickelte Moralphilosophie David Humes und anderer verbunden gewesen sein könnte. Doch auch davon abgesehen wiegt der gegen Kant geäußerte Vorwurf, das Sittliche empirisch zu erschließen und nicht vernünftig zu deduzieren, schwer.

Kant hingegen verzichtet nicht bloß auf die von Fichte verlangte Deduktion, sondern erklärt sie für unmöglich und, im gleichen Atemzug, für nicht erforderlich. Da das moralische Gesetz uns „als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben“ ist, kann seine

objektive Realität [...] durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch gestützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht tun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest [AA V,47].

Begründend führt der Verfasser der *Kritik der praktischen Vernunft* an, dass – anders als bei den Grundsätzen der reinen spekulativen Vernunft – nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des höchsten sittlichen Gesetzes abgeleitet werden müsse, was die Grenzen des Vernunftvermögens überstiege. Die Ableitung aus der Erfahrung ist aber deswegen nicht zulässig, da ja gerade das sittliche Sollen nicht aus dieser entspringt, also von ihr auch nicht erreichbar ist. Somit bleibt nur die Begründung aus dem unmittelbaren Bewusstsein der moralischen Verpflichtung, aus dem „Faktum“ der Vernunft.

Fichte seinerseits trägt 1812 die *Sittenlehre* mit dem Anliegen vor, Klarheit darüber zu gewinnen, wie die Sittlichkeit vor dem Hintergrund der Wissenschaftslehre recht verstanden und, mehr noch, im Rahmen des Gesamtsystems deduziert werden kann. Nicht „empirisch“ will er vorgehen, das heißt sich auf die Erfahrung unbedingten Sollens zurückziehen, sondern tiefer vom Absoluten – und dessen Stellvertreter, dem Begriff – her begründen, wie es dazu kommt. Diesbezüglich sieht er sich von der Explikation, wie Kant sie vorlegt, enttäuscht, da sie seinem Wunsch, die Philosophie aus *einem* Prinzip zu entwerfen, nicht Genüge leistet.²⁸ Um jedoch dieses Ziel zu erreichen, ist er bereit, die von seinem Meister aufgestellten Grenzen des Vernunftgebrauchs zu überschreiten.

²⁷ So der Wortlaut der Nachschrift zur Vorlesung, vgl. GA IV/6,94.

²⁸ Vgl. M. Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*. Milano 1992, 22.

4. Die sittliche Prägung von Ich und Welt

Das sittliche Ich wird durch den Begriff geformt, da es ihn sich als Vorbild vor Augen stellt und sein Wollen an ihm ausrichtet – so hat Abschnitt (2) die Argumentation Fichtes dargestellt. Das Folgende soll die erarbeiteten Einsichten vertiefen und insbesondere den Blick darauf weiten, wie ein sittlich handelndes Subjekt seine Welt entsprechend prägt.

„Du kannst, denn du sollst“, so lautet die populäre Zusammenfassung von Kants Ausführungen in der *Kritik der praktischen Vernunft*, mit der er seine Leser daran erinnert, dass es für unmoralisches Verhalten keine Entschuldigung gibt.²⁹ Auch spätere religionsphilosophische Überlegungen zum radikalen Bösen ändern daran nichts. Eine solche Entschuldigung will gewiss auch Fichte niemandem als Vorwand liefern, aber er hält – im Rahmen seiner Sittenlehre – fest:

Es zeigt sich drum hier, was ohnedies sich versteht, u. bekannt ist, daß keiner sich selbst sittlich machen kann, sondern daß er es eben werden muß, schlechtweg: daß diese Wiedergeburt eben so wenig ein Werk der Freiheit ist, als das der ersten Geburt [GA II/13,336; vgl. auch II/13,370].

So sehr die Aussage den mit Kants Sittenlehre vertrauten Hörer beziehungsweise Leser verwundern wird, so konsequent verfährt Fichte und bleibt dem bisher Dargelegten treu: Das Ich, also das zum guten Handeln fähige Bewusstsein, ist als Leben des absoluten Begriffs geschildert worden, und der Verfasser verwendet in diesem Zusammenhang im Manuskript absichtlich die Spitzenaussage des Prologs zum Johannesevangelium: „Das Wort wird Fleisch“ (GA II/13,333; vgl. Joh 1,14).³⁰ Der aufgeklärte, das heißt dem Niveau der Wissenschaftslehre angemessene Blick auf das sittliche Leben sieht den absoluten Begriff sich darstellen in einem Ich; das ist der Standpunkt der „Wahrheit“ (GA II/13,338).³¹ Indem der Begriff sich in das Ich übersetzt, wird dieses sittlich; es *ist* und ist zugleich *gut* – ein Gedanke, der seit Platons Zeiten zum Gemeingut der Philosophie gehört. Fichte selbst lässt, wie zu Beginn schon einmal angedeutet, seine Sympathien für die platonische Ideenlehre erkennen; auch in der höchsten Idee fallen bekanntlich Sein, Wahres und Gutes zusammen. Das ganz vom Begriff her bestimmte Ich wird dessen unmittelbares Bild, aber die Rede von der Wiedergeburt, eher ein Ausdruck

²⁹ Der genaue Wortlaut ist zu finden in *I. Kant*, KpV, AA V,30: „Er [jener, der unter Androhung der Todesstrafe ein falsches Zeugnis gegen einen ehrlichen Mann ablegen soll und dennoch darum weiß, dass er die Wahrheit sagen kann, JS] urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“ Oder auch AA V,159: „Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen, und sich bewußt werden, daß man es *könne*, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, daß man es tun *solle* ...“

³⁰ Bezeichnend ist der Titel des Beitrags von *M. Ivaldo*, Ethik der Inkarnation in Johann Gottlieb Fichtes Vorlesungen über die Sittenlehre 1812, in: *R. Marszalek/E. Nowak-Juchacz* (Hgg.), *Rozum jest wolny, wolność – rozumna*, Warszawa 2002, 101–116.

³¹ Als dialogisches Geschehen, als eine Antwort des Ich an den einladenden Gott wird diese Inkarnation des Begriffs überzeugend gedeutet von *Cogliandro*, *La dottrina morale superiore*, 268.

religiöser Sprache (vgl. Joh 3,1–8), macht deutlich, dass es sich um ein Geschehen handelt, dessen Akteur das Ich gerade *nicht* ist. Ganz im Gegenteil steht das Ich, wenn es sich selbst über den Rahmen der Erscheinungslehre³² hinaus behaupten will, der Sittlichkeit gerade im Wege:

Also – bleibt es freilich bei dem auch sonst häufig ausgesprochenen Satze: durch sich kann der Mensch nichts thun: sich nicht sittlich machen, sondern er muß es erwarten daß das göttl. Bild in ihm herausbreche. Dieser Glaube u. diese Meinung ist vielmehr das sichere Zeichen, daß es noch nicht herausgekommen sey, u. das gröste Hinderniß dagegen: denn es ist Widersezlichkeit. Aller eitle Stolz abgeschlagen. Rein erkennen, daß in uns als eigne Kraft garnichts gutes ist [GA II/13,340].

Dem möglichen Einwand, jedes moralische Bemühen damit im Vorhinein zu unterlaufen, begegnet Fichte mit dem Hinweis, dass eine „Ascetik“ – also die konkrete Einübung im herausgebildeten, sittlich guten Willen – sich zwar in ihren Grundsätzen aus seiner Sittenlehre ergeben müsse, hier aber nicht seiner Absicht entspreche (vgl. GA II/13,336 f.). Der große Entwurf, das Prinzip des Sittlichen in der Einsicht der Wissenschaftslehre zu verorten, verträgt sich offensichtlich nicht mit der Frage konkreter Anwendung – so könnte man ironisch kommentieren. Was das Dargelegte wiederum für die Freiheit des moralischen Subjekts bedeutet, soll im sechsten Abschnitt bedacht werden.

Wie kann ein Ich, welches das Leben des Begriffs abbildet, charakterisiert werden? Fichte identifiziert es mit einem beständig auf die reine Erfüllung der Pflicht ausgerichteten Willen (vgl. GA II/13,345). Damit ist, auch den Kriterien Kants für das schlechthin Gute entsprechend, ein Wille gemeint, der das sittliche Ziel weder bloß zufällig noch aus einer unsittlichen Motivation verfolgt. Von diesem Willen behauptet Fichte, er könne nicht Produkt des Ich, sondern nur die Erscheinung des Begriffs sein (vgl. ebd.), womit er den soeben umrissenen Gedanken einer Geburt zur Sittlichkeit wieder aufgreift. Es hat den Anschein, als bemühe er sich, den Anteil eines Handlungssubjekts an dieser grundsätzlichen Ausrichtung seines Charakters so gering wie möglich zu halten, zumal dieses, als natürliches Ich, seiner sittlichen Fortbildung im Weg steht (vgl. GA II/13,349):

Ich sage, es ist in diesem Zustande ein *reales*, u. wirkliches Ich gar nicht vorhanden: u. die untersuchte Erscheinung läßt sich drum auch so ausdrücken: das Ich muß gänzlich vernichtet seyn [GA II/13,346].

Dagegen kann jedes Ich, das sich nicht also erschienen [d. h. als das Leben des absoluten Begriffs, JS] erscheint, sicher seyn der absoluten Vernichtung seiner Persönlichkeit, und das beste, was es erwarten u. hoffen kann, ist eben diese Vernichtung, u. der Durchbruch des neuen, u. schlechthin ewigen Lebens des Begriffs, von welchem wir reden [GA II/13,346 f.].

Freilich beeilt Fichte sich zu betonen, dass dies die Bewertung aus philosophisch aufgeklärter, an der Wissenschaftslehre geschulter Perspektive ist. Vernichtung meint, in Freiheit das Beharren, die Eigenheit aufzugeben, um

³² Diese steht der schon skizzierten Wahrheitslehre komplementär gegenüber (vgl. GA II/13,338).

so den Begriff, das sittliche Ideal, möglichst rein darzustellen.³³ Es geht nicht um eine völlige Passivität, sondern das moralische Subjekt – jetzt befinden wir uns auf der Ebene der Erscheinung – muss durchaus den Eindruck haben, sich um die eigene moralische Vervollkommnung zu bemühen:

Du mußt scheinen an dir selbst zu arbeiten (oder auch du mußt eben an dir selbst arbeiten) auf verständige Art, dann arbeitest an dir Gott, u. treibst in dir sein Werk [GA II/13,348].

Welchen auf das Sittliche bezogenen Aberglauben und welche angeblichen „Zaubermittel“ er damit zurückweist, wird aus dem Text allein nicht ersichtlich. Möglicherweise denkt Fichte an einen religiös begründeten Rückzug auf Gottes Gnade, die vom eigenen Bemühen dispensiere.

In einem weiteren mit dem gerade Ausgeführten eng zusammenhängenden Punkt distanziert sich Fichte von dem kantischen Vorbild. Der Königsberger Philosoph geht davon aus, dass die Herausbildung des sittlichen Charakters ein auf Erden unabschließbarer Prozess ist, und postuliert entsprechend eine Unsterblichkeit der Seele, damit das Ziel der moralischen Vollkommenheit sinnvoll aufrechterhalten werden kann.³⁴ Was dies für das Verständnis vom Sittlichen bedeutet, umreißt Fichte mit folgenden Worten:

Der Wille *wird* in aller Zeit fort, weil die Indifferenz des Ich fort dauert in aller Zeit. Diese Indifferenz aber ist etwas unsittliches, das Ich ist sodann nicht reines lautes Leben des Begriffs. Es ist ein ewiges vernichten des Ich, ein schaffen eines neuen, ein fortwährendes Streben [GA II/13,350].

Auf Kant treffe diese Beschreibung der Sittlichkeit zu, und mit einer solchen Bestimmung des unabschließbaren Sittlichwerdens habe dieser Unrecht. Das liege entscheidend daran, dass ein zweifaches Verständnis des Sollens möglich sei, einmal in der allgemeinen Form, dann mit Blick auf ein besonderes Tun. Fichte selbst ist der Überzeugung, dass der reine sittliche Wille, welcher im Ich als das Leben des Begriffs durch die oben skizzierte Wiedergeburt etabliert ist, grundsätzlich die Pflicht (oder anders: das Soll) bejaht. Wer daher ein sittliches Bewusstsein erlangt hat, dem ist ein besonderes Sollen allein Erkenntnisgrund dessen, was er konkret will, dient ihm aber nicht mehr als Motiv für sein Handeln. Wenn sich dagegen jemand bei jeder anstehenden sittlichen Tat neu dem Soll zuwenden muss, um von ihm für das Gute motiviert zu werden, dann ist das ein Zeichen dafür, dass sich der allgemeine gute Wille in ihm noch nicht ausgebildet und er noch keinen sittlichen Charakter erworben hat (vgl. ebd.).³⁵ Veranschaulicht hieße das: Wer ein durch und durch guter Mensch geworden ist, dem geht das sittliche Tun leicht von der Hand; wer dagegen Mühe aufwenden muss, damit ihm das gute Handeln ge-

³³ Vgl. *Ivaldo*, Das Wort wird Fleisch, 190.

³⁴ Vgl. den entsprechenden Abschnitt in *J. Kant*, KpV, AA V,122–124.

³⁵ Mit Blick auf einen solchen idealen sittlichen Charakter würde Kant schon von einem „heiligen“ Willen sprechen, der bei einem zwar vernünftigen, jedoch „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen“ affizierten Wesen nicht vorausgesetzt werden kann; vgl. *ders.*, KpV, AA V,32.

lingt, der ist noch kein durch und durch guter Mensch. Unter der Sittlichkeit versteht Fichte also vorrangig einen *habitus*, eine grundlegende, gute Ausrichtung des Wollens, die durch gegenläufige Versuchungen nicht bedroht wird. Mit dieser optimistischen Sicht auf den Menschen stellt er sich Kants pessimistischer (andere würden sagen: realistischer) Perspektive entgegen, die offensichtlich damit rechnet, dass die Besinnung auf die Verpflichtung zum Guten in vielen konkreten Fällen wirksam werden muss, um einer gegenläufigen Neigung in den Weg zu treten.³⁶

Insgesamt darf dies als eine plausible Beschreibung von Sittlichkeit gelten: Ein Subjekt ist frei in seiner Grundentscheidung, in seiner Selbstbestimmung zum Guten. Hat es einmal gewählt (und sich vielleicht ein wenig geübt), tut es in konkreten Situationen recht „automatisch“ das Gute, es folgt, aristotelisch gesprochen, einem *habitus*. Das in Handlungskontexten mögliche Moment einer Unsicherheit – ich bin zwar entschlossen, ein guter Mensch zu sein, weiß aber gerade nicht, was jetzt das Gute ist – bleibt in dieser Darstellung der Sittenlehre dagegen thematisch außen vor.

Fichte lässt offen, wann im Verlauf des realen Lebens der Punkt erreicht ist, an dem sich im Ich das Leben des reinen Begriffs tatsächlich ohne Trübung abbildet. Die Tatsache, dass er immer wieder auch auf das natürliche, vorrangig an seiner Selbsterhaltung interessierte Ich zu sprechen kommt, bezeugt ein Wissen um die tatsächliche *conditio humana*, unabhängig von der idealen Begründung des Sittlichen aus der Einsicht der Wissenschaftslehre. Da es auf der Erde nicht gelingen könne, die Sittlichkeit in vollendeter Gestalt zu etablieren, also eine echte Gemeinde der Individuen zu bilden, bezeichnet er schließlich das irdische Leben als eine Vorbereitung und greift seinerseits – wie auch Kant – auf eine Unsterblichkeitshoffnung zurück (vgl. GA II/13,359).

5. Die Menschheit als der eigentliche Ort des Sittlichen

Im letzten Drittel der Vorlesung über die Sittenlehre konzentriert Fichte sich darauf, die Gemeinschaft als den eigentlichen Ort der Sittlichkeit zu erweisen. Zu einem ersten Kriterium sittlicher Gesinnung, das Pflichtgemäße aus Pflicht tun zu wollen – der Text spricht zusammenfassend vom „Ganze[n] des Pflichtbegriffs“ (GA IV/6,129) beziehungsweise vom „ganze[n] Pflichtgesez“ (GA II/13,361) –, tritt ein zweites:

³⁶ Kant unterscheidet das Subjekt, sofern es der Sinnenwelt angehört, von der Perspektive der reinen praktischen Vernunft; siehe beispielsweise: *Ders.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV,449: „... dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wie wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen ...“

Daß der Begriff sein Leben bekomme, will der sittliche. Das Leben des Begriffs ist aber nicht bloß sein individuelles Leben, sondern das Leben schlechthin aller. Er will drum durchaus die Sittlichkeit aller [GA II/13,362].

Fichtes Vorstellung von einer sittlichen Weltordnung gewinnt hier wieder an Bedeutung³⁷; von der Wissenschaftslehre her darf sie ja als die hervorragende Abbildung Gottes³⁸ gelten und übertrifft daher an Aussagekraft jedes einzelne sittliche Bewusstsein, das zwar das Leben des Begriffs darstellt, jedoch nur als Bild des Bildes (vgl. GA II/13,364). Seinen unbestreitbaren Wert hat das Individuum innerhalb der und für die Gemeinschaft³⁹, insbesondere eben deshalb, weil es der Reflexion fähig ist und dem sich in seiner Sittlichkeit abbildenden Begriff auf dieser Weise zur Klarheit verhelfen kann⁴⁰.

Was in diesem letzten Teil der Vorlesung ausgearbeitet und hier nicht mehr im Einzelnen behandelt wird, versteht Fichte als eine Entfaltung des guten Willens (vgl. GA IV/6,132; II/13,366). Daran, dass dieser das entscheidende Kriterium der Sittlichkeit ist, zweifelt er so wenig wie Kant, fügt jedoch hinzu, dass das gesamte Menschengeschlecht diesen guten Willen zeigen solle. Die Überlegungen dürfen also nicht nur das einzelne sittliche Subjekt betreffen und dabei von seiner gemeinschaftlichen Dimension absehen.⁴¹ Und selbst dann, wenn der Blick Fichtes primär dem einzelnen Handlungssubjekt zugewandt ist, wird es in die Beziehung zur Gemeinschaft gesetzt. Deutlich wird das, wenn beschrieben wird, wie der Begriff das Ich prägt: Sofern der Begriff, der „Grund der Welt“, sich noch nicht im Ich ausgebildet und diesem einen sittlichen Charakter verliehen hat, ist dieses einfach indifferent gegen das Leben des Begriffs (vgl. GA II/13,342 und 349); das bedeutet: Es ist zwar frei, von ihm bestimmt zu werden, aber ohne ein Interesse an dieser sittlichen Prägung zu nehmen. Ein solches Subjekt, das im Manuskript ein „NaturIch“ genannt wird (GA II/13,357), ist nur an sich selbst interessiert, während das sittliche Ich, in dem das Leben des Begriffs erscheint, zunehmend als Teil

³⁷ Man erinnere sich an die für Fichtes Karriere verhängnisvolle Einführung des Begriffs in der 1798 erstveröffentlichten Schrift *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche WeltRegierung* als Beschreibung des Göttlichen; vgl. GA I/5,354.

³⁸ Treffend kommentiert *Cogliandro*, *Der Begriff sey Grund der Welt*, 169, die Aussage der Vorlesung in GA II/13,374: „Man könnte Fichtes Formulierung umkehren und sagen: das Werkzeug der höheren Sittlichkeit zu sein, ist für die Menschheit in ihrer Gesamtheit so etwas wie ein kantischer Selbstzweck.“

³⁹ Vgl. dazu *J. Rivera de Rosales*, *Das Absolute und die Sittenlehre von 1812. Sein und Freiheit*, in: *Fichte-Studien* 23 (2003) 39–56, 56. Zu der interessanten, hier aber nicht behandelten Frage, wie Fichte in der Sittenlehre von 1812 die Individualität aus dem Begriff beziehungsweise aus der Vernunft begründet und in einen Zusammenhang mit der zwischenmenschlichen Interaktion stellt, vgl. *De Pascale*, *Das System der Sittenlehre (1812)*, 234; sowie *Ivaldo*, *Fichte: l'orizzonte*, 47.53.

⁴⁰ Präzise arbeitet *Cogliandro*, *La dottrina morale superiore*, 107 f., heraus, wie die drei „Schemata“ – der Begriff als Grund der Welt und Erscheinung des Absoluten, das reine, formale Ich oder die Ichheit sowie das individuelle Ich – sich gemäß Fichtes Überlegungen der Sittenlehre zuweisen lassen.

⁴¹ Pointierte Aussagen dazu bei *C. De Pascale*, *Die Vernunft ist praktisch. Fichtes Ethik und Rechtslehre im System* [orig.: *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna 1995], übersetzt von *S. Monhardt*, Berlin 2003, 188.

einer Gemeinde von Ichen beschrieben wird.⁴² Einer solchen, bewussten Verschiebung der Aussagerichtung – die Sittlichkeit hat ihren Ort primär in der Gemeinschaft der sittlichen Subjekte – würde Kant unter der Bedingung gewiss zustimmen, dass von einer intelligiblen Welt, einer idealen sittlichen Gemeinde, die Rede ist. Als er beispielsweise seinen Lesern den Sinn eines kategorischen Imperativs erklärt, betont er, dass sich der Handelnde unter der Perspektive der reinen Vernunft und damit der Freiheit als Glied einer intelligiblen Welt betrachte, in der das gewollt werde, was ihm, unter den Bedingungen der sinnlichen Verfasstheit, lediglich als Gebot erscheine.⁴³

Auch wenn das von Fichte stark vertretene Anliegen, durch das sittliche Tun die Welt selbst nachhaltig zu gestalten und deswegen die Gemeinschaft der Menschen in die Prägung zu moralisch gut handelnden Subjekten einzu-beziehen, Kant zufolge nicht im strengen Sinn zur Moralphilosophie gehört, sehe ich die Differenz zwischen beiden Positionen in diesem Punkten als nicht unüberbrückbar an.

6. Die Freiheit des Ich und die Perspektive der Ethik

Im Rahmen einer Philosophie aus einem Prinzip entwirft Fichte seine *Sittenlehre* vor dem Hintergrund der Wissenschaftslehre, die in den letzten Berliner Jahren zu einer ausgearbeiteten Theorie des Absoluten herangereift ist. Deswegen steht, als Bild des absoluten Seins, der „Begriff“ im Zentrum der moralphilosophischen Ausführungen; sein Stellenwert, sein Wirklichkeitsgehalt und seine Art, das handelnde Ich und die Welt zu bestimmen, werden in mehreren Anläufen erläutert. Diese hat der vorliegende Beitrag nachgezeichnet. Ziel der Darstellung in den Berliner Vorlesungen über die Sittenlehre ist die sogenannte Inkarnation des Begriffs im sittlichen Subjekt. Nur über den kategorischen Imperativ zu sprechen, ist unzureichend – so lässt sich Fichtes Überzeugung zusammenfassen; Sittenlehre müsse als Erscheinungslehre⁴⁴ verstanden werden und deswegen hinter die Ebene des Bildlichen, das heißt auf das im Bild Erscheinende, zurückfragen. Das Ich wird in seiner Beziehung erstens zum Begriff – es ist Erscheinung des Begriffs und dadurch mittelbar auch Bild des Absoluten – und zweitens zur Gemeinde der Iche gesehen. Was einleitend eine Emanzipation Fichtes gegenüber Kant genannt worden ist, liest sich in den Texten punktuell zwar auch als Kritik an der Moralphilosophie des sonst verehrten Meisters. Aus Fichtes Sicht handelt es sich aber vor allem um eine den Errungenschaften der späten Wissenschaftslehre entsprechende Vertiefung oder Weiterführung.

⁴² Hier ließe sich, wie auch an manch anderen Stellen, eine Brücke zu Kants Aussage schlagen, das sittliche Ich könne sich als gesetzgebend in einem möglichen Reich der Zwecke verstehen; vgl. *ders.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV,434.

⁴³ Vgl. ebd. AA IV,454.

⁴⁴ Vgl. dazu *Rivera de Rosales*, 50. Die Deutung des freien, lebendigen Ich als das *Absolute* der Sittenlehre halte ich für nicht glücklich; vgl. *Cogliandro*, La dottrina morale superiore, 155.

Ist das Ich, das in dieser Sittenlehre beschrieben wird, frei? Der mit Kants *Metaphysik der Sitten* vertraute Hörer beziehungsweise Leser wundere sich, so hieß es im vierten Abschnitt, wenn Fichte davon spreche, dass das moralische Subjekt eine Wiedergeburt durchlaufen müsse und sich nicht selbst kraft seiner eigenen freien Entscheidung bedeutsam zum Guten hin bewegen könne. Anlass zur Verwunderung könnte aber auch der Umstand geben, dass Kant einen ähnlichen Gedanken in seiner Religionsschrift vorgetragen hat:

Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (*virtus Noumenon*), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III,5; verglichen mit 1. Mose I,2) und Änderung des Herzens werden [AA VI,47].

Schon von der Formulierung her und auf Grund der Anleihen an der biblischen Sprache fällt die Ähnlichkeit zu Fichtes These auf. Die Passage steht bei Kant in der „Allgemeine[n] Anmerkung: Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft“ (AA VI,44–53), womit dieser das erste Stück von *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beschließt. Im weiteren Verlauf steuert er zwar vom Gedanken der zu revolutionierenden Denkungsart hin zur Hoffnung auf eine innere Umwandlung des (bösen) Herzens, behält aber als zweite Perspektive auch die der Reform bei: Der Mensch muss sich auch bemühen, durch ständige Übung sein Herz an das moralisch Gute zu gewöhnen.

Eine vergleichbare doppelte Perspektive einzunehmen, scheint mir zur Interpretation von Fichtes Darstellung hilfreich zu sein – und zielführend, um auf die Frage nach der Freiheit des sittlichen (Einzel-)Ich zu antworten. Gelegentlich ist in der Forschung die Auffassung vertreten worden, Fichte leugne diese Freiheit. Franziskus von Heereman etwa beschreibt fünf Ebenen, auf denen das Individuum wirksam ist, und legt dar, wie Fichte in der *Sittenlehre* auf allen Ebenen dessen Freiheit verneint.⁴⁵ Im weiteren Verlauf seiner Arbeit, und indem er weitere Schriften Fichtes einbezieht, führt von Heereman aus, welchen Sinn es hat beziehungsweise nicht mehr hat, von Freiheit zu sprechen; allein „im Horizont der Güte“ könne sie mit ihrer Gründung im Göttlichen versöhnt werden.⁴⁶ Ich möchte mich dagegen auf die Aussagen der Sittenlehre selbst beschränken und zeigen, wie Fichte in einer Zweierheit von Perspektiven seinen Anspruch durchträgt, das Ich sittlichen Handelns (auch) als ein freies zu verstehen.

⁴⁵ Vgl. F. v. Heereman, *Selbst und Bild. Zur Person beim letzten Fichte (1810–1814)*, Amsterdam/New York 2010, 115–118.

⁴⁶ Ebd. 196.

Der Begriff dient dem Ich, das sich selbst bestimmt, als Vorbild, so ergab der zweite Abschnitt dieser Untersuchung (vgl. GA II/13,316). Wer gut handeln will, orientiert sich an einem Ideal; er will das, was ihm zu sein oder zu tun als gut vor Augen steht. Aus der Perspektive einer ersten Person erfährt er sich in einer solchen Wahl des maßgeblichen Vorbilds als frei. In diesem Sinne spricht Fichte davon, dass sich das Ich zum Grund-Sein bestimmt, indem es den ihm vorgestellten Begriff für sich übernimmt oder nicht (vgl. GA II/13,319).⁴⁷ Selbst wenn die Sittenlehre nach Fichtes Auskunft zur „Seynslehre“ wird (GA II/13,331), also Seiendes als Ergebnis sittlichen Handelns betrachtet wird, muss das Moment der Freiheit mitgedacht werden. Durch die Freiheit bringt ein Subjekt wissend und wollend Seiendes hervor – hier lesen wir von der Freiheit als bloßer „Form der Erscheinung“ (ebd.) –, auch wenn der Einzelne sie in dieser Perspektive nicht erfährt. Exakt dieser zweiten Perspektive ist die Metaphorik der sittlichen Wiedergeburt zuzuordnen (vgl. GA II/13,340), mit der verbunden die abschlägigen Äußerungen zur Freiheit formuliert werden.

Ich schlage also die doppelte, perspektivische Lesart vor: Die Sittenlehre, rein für sich, betrachtet das freie, sich selbst zur Sittlichkeit bestimmende Ich. In der Perspektive der ersten Person erfährt sich das Ich als frei. Wenn in die Darstellung der Sittenlehre, wie es 1812 massiv geschieht, Einsichten der Wissenschaftslehre einfließen, dann geht es um das sittliche Ich als Erscheinung des Begriffs, und es scheint nicht frei zu sein, es scheint die Eigenständigkeit einzubüßen. Man kann diesem Zugang die Perspektive der dritten Person zuordnen; Freiheit ist hier nicht erfahrbar, wird aber vorausgesetzt. Und Fichte erhebt, gegen Kant, den Anspruch, eine „Ethik“ *auch* aus Perspektive der dritten Person zu bieten. Indem er nämlich ausführt, dass der Begriff – vermittelt durch das sittlich handelnde Subjekt – der Grund der Welt ist, nimmt er unweigerlich die Perspektive der dritten Person ein, beurteilt also von einer äußeren Warte beziehungsweise nimmt aus ihr heraus an, dass jemand moralisch gut (und nicht bloß richtig) handelt und dadurch sein Umfeld prägt.

Diese Dualität der Perspektiven ist noch einmal von derjenigen zu unterscheiden, die auch von Kant her bekannt ist und als der Gegensatz von Natur/Empirie und Freiheit bezeichnet werden kann. Gewissermaßen eine Verkettung beider Dualitäten findet sich in den weiteren Ausführungen Fichtes. Bezogen auf das Ich führt er aus:

Das Ich ist eines Theils Darstellung des empirischen Sehens, insofern NaturProdukt, u. NaturDing. Da ist es regirt durch einen Trieb seiner Selbsterhaltung, zufolge dessen es auch zu handeln scheint; aber nimmermehr ist es da frei u. selbstständig, u. etwas an sich, sondern es ist eben ein natürl. Seyn. [...] Es ist andern Theils Darstellung *des realen* in der Erscheinung; und insofern ist es Trieb, und möglicher Weise Handeln für eine in dem Naturgesetze nicht liegende u. durch dasselbe nicht gefoderte Ordnung; die ihm schlechthin entspricht, die in seinem selbstständigen Seyn liegt, u. durch dasselbe gefodert wird [GA II/13, 355 f.].

⁴⁷ Vgl. Anm. 18.

Das Ich als Naturding entspricht dem empirischen Zugang, unter dem Freiheit weder als erfahrene noch als gedachte in den Blick kommt. In der an zweiter Stelle beschriebenen Perspektive, sofern das Ich eine Darstellung des Realen – das meint: des Begriffs, der wiederum das absolute Sein abbildet – ist, kommt zwar die Freiheit auch nicht direkt in den Blick, wird aber vorausgesetzt, indem von einer geforderten – sittlichen – Ordnung und einem selbstständigen Sein – dem Sich-Bestimmen zum Guten – die Rede ist.

Wie deutlich geworden ist, leugnet Fichte nicht eine Dualität von Perspektiven, verfährt aber ein wenig anders als sein philosophisches Vorbild: Bei Kant nimmt der „Übergriff“ von moralphilosophischen Erwägungen auf die Beschreibung der objektiven Wirklichkeit die Form von Postulaten an, die von der praktischen Vernunft aufgestellt werden. Damit bleibt er prinzipiell seinen Grundsätzen treu, die in der *KrV* entwickelt worden sind. Fichte bekennt sich zwar auch zum für ihn unaufgebbaren transzendentalen Standpunkt, dass wir Seiendes nur dann erfassen, sofern es von uns gedacht wird, aber seine Ethik aus Perspektive der ersten *und* dritten Person wirkt sich aus: Das sittliche Bewusstsein wird zur eigentlichen Grundstruktur des Ich⁴⁸ und, da dasselbe Ich mit anderen Ich-Subjekten die Welt konstituiert, zur Grundlage einer „Ontologie“, die dem transzendentalen Standpunkt gemäß zwar auf eine Welt blickt, die als vom Ich gesetzt gedacht, aber auch nach außen hin als Ergebnis von Handlungen sittlicher Subjekte beschrieben wird.

Summary:

In his 1812 lectures on ethics, Fichte distances himself from Kant's *Metaphysics of Morals* and develops moral philosophy founded on the Fichtean “concept”. He relates this concept to the moral subject and to moral law. Based on this, Fichte describes how the “I” and the world are morally formed, and specifies humanity as the actual locus of morals. Following Fichte, this article finally raises the question of the freedom of the moral I, and of the perspective from which an ethic can be conceived. It argues that the freedom of the I is not denied, and that Fichte maintains that he is outlining a moral philosophy also from the third-person perspective. The value of an ethic developed from “concept” consists in actually making plausible this third-person approach and in promoting an understanding of the world as resulting from moral actions.

⁴⁸ So, in Bezug auf die Sittenlehre von 1798, *D. Henrich*, Fichtes ursprüngliche Einsicht, in: *Ders./H. Wagner* (Hgg.), *Subjektivität und Metaphysik*, Frankfurt am Main 1966, 188–232, 228.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershops24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Wie wirkt das Bittgebet?

Ein Antwortversuch im Rahmen des klassischen Theismus

VON THOMAS SCHÄRTL

Könnte man sich in der theologischen Rekonstruktion des Betens nur auf jene Formen beschränken, die als Sprechakt auch dann sinnvoll sind, wenn keine Reaktion von einem göttlichen Adressaten erwartet wird, wäre eine Theorie des Gebets vielleicht einfacher auszubuchstabieren. Gerade das Bittgebet wird zu einem sehr komplexen Problem, weil seine Sinnhaftigkeit vorauszusetzen scheint, dass es nur dann „wirksam“ ist, wenn es eine Reaktion hervorruft, die den Lauf der Welt so verändert, dass er anders aussieht – verglichen mit einem Zustand, in dem sich die Welt befände, wenn kein Bittgebet formuliert worden und der erbetene Umstand nicht eingetreten wäre. Im Hintergrund der Bittgebetsthematik werden klassische Attribute Gottes zum Problem, aber auch unser Verständnis des göttlichen Eingreifens in die Wirklichkeit meldet sich zu Wort sowie – zu einem gewissen Grade – das Theodizeeproblem, das wie ein steinerner Gast viele Diskussionen um die Eigenschaften Gottes und um das Gott-Welt-Verhältnis begleitet.

Es ist daher kein Wunder, dass in der systematischen Gegenwartstheologie auch Stimmen zu finden sind, die uns vor einer Überschätzung der Bittgebetsthematik warnen und gleichzeitig den Kern des christlichen Gebets in jenen Formen suchen, die – um sinnvoll zu sein – nicht auf eine Veränderung im Wollen und Denken des göttlichen Adressaten ausgerichtet sind: Nehmen wir als Beispiel das *Dankegebet* oder die *Klage*.¹ Parallel dazu stehen Wortmeldungen – zu nennen wäre der elaborierte Ansatz von Hans-Joachim Höhn –, die kritisch auf einen Religions- und Gottesbegriff eingehen, der von einem allzu naiv verstandenen Bittgebet auszugehen scheint und Gott in einer fast heidnischen Weise als eine zu überredende und zu beschwichtigende Majestät vorstellt: Das Christentum, so könnte man auf der Linie dieses Denkens sagen, ist keine Religion, bei der es darum geht, ein göttliches Wesen zu besänftigen oder auch nur irgendwie umzustimmen. Höhn wirft einem allzu wörtlichen und naiven Verständnis des bittenden Gebets zudem vor, dass es die Tiefe und Sinnspitze des Gott-Welt-Verhältnisses nicht richtig verstanden habe: Wer denkt, dass sich Gott auf unsere Aufforderung hin noch mehr und noch intensiver in die Welt und den Weltverlauf einmischen könne, als er ohnedies schon involviert sei, der verkenne die radikale Abhängigkeit der Welt von Gott und habe auch nicht vor Augen, was Schöpfung aus dem Nichts

¹ Vgl. hierzu exemplarisch S. Wendel, Der ‚beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein‘ (I. Kant), in: M. Styriet (Hg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010, 11–30, hier 28 f.

bedeute²: dass Gott die Welt total im Sein hält³ und dass dieses Gehaltensein keine weitere Steigerung mehr verträgt:

Prekär sind alle Prämissen, die auf ein Handeln Gottes abheben, welches das mit der Geschöpflichkeit der Welt verbundene Gott/Welt-Verhältnis überbietet. Und ebenso prekär sind alle Prämissen, von denen her das (Bitt-)Gebet in einer existenziellen Not- und Mangelsituation des Menschen geortet wird, die zu ihrer Behebung eines besonderen Eingreifens Gottes bedarf. Gibt man diese Voraussetzungen auf, ergibt sich die Möglichkeit, das Gebet in Korrelation zur unüberbietbaren Grundsituation des Menschen als geschöpfliches Gegenüber Gottes zu deuten. Im Gebet erfasst dann der Mensch die ‚immer schon‘ bestehende Weltzugewandtheit Gottes in ihrer Unüberbietbarkeit.⁴

Höhn zieht in diesem Ansatz Spuren einer Modifikation des klassischen Theismus nach, wie sie schon bei Karl Rahner zu finden waren⁵ und die unser Gottdenken immer wieder herausfordern müssen, weil sie uns davor warnen, Gott wie ein Ding *unter* anderen Dingen, wie ein Individuum *neben* anderen Individuen zu betrachten. Für die Deutung des Bittgebets ergibt sich aus dieser denkerisch radikalen Durchdringung des Gott-Welt-Verhältnisses die Notwendigkeit einer fundamentalen Rekonstruktion, ja Revision, die dann aber dem Bittgebet die sprachphänomenologisch kaum in Abrede zu stellende *Eigenart des Bittens* gewissermaßen ‚ausreden‘ müsste. Das Bittgebet muss sich hier auflösen lassen in andere Formen des Betens, denen es primär um die spirituelle Verinnerlichung und rituelle Bewusstmachung des einmaligen und unüberbietbaren Gott-Welt-Verhältnisses geht. Eine realistische Interpretation des bittenden Betens wäre hier ein Zeichen einer noch unaufgeklärten, noch nicht zu sich selbst gekommenen Religiosität.

Andererseits wird im Rahmen einer Gotteslehre, die man etwas künstlich „personalen Theismus“ nennen kann und in der man auf Grund der nachdrücklichen Betonung des Personseins Gottes auch eine Teilopposition zum klassischen Theismus sehen muss, hervorgehoben, dass ein Gott, der nicht als Akteur⁶ und somit nicht als Adressat unseres Gebetes gedacht wird – als ein Adressat, der unser Beten gewissermaßen hören und darauf auch reagieren würde, – kein verehrungswürdiger, ja auch kein liebender Gott sei. Dem

² Vgl. hierzu H.-J. Höhn, *Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens*, in: *Striet* (Hg.), *Hilft beten?*, 59–86, hier 68–81; dazu auch *ders.*, *Divine Action in the World – No Problem? Religious Claims – Ontological Implications – Theological Perspectives*, in: *Th. Schärtl/Ch. Tapp/V. Wegener* (eds.), *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016, 151–173.

³ Vgl. Höhn, *Beim Wort genommen*, 67: „Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein. Es wäre ja nicht, wenn es nicht den Unterschied zwischen Sein und Nichts gäbe. Darum kann auch gesagt werden: Restloses Verwiesensein auf Gott und unverkürzte Freiheit gegenüber Gott wachsen im gleichen und nicht i[m] umgekehrten Maße.“

⁴ Höhn, *Beim Wort genommen*, 74.

⁵ Vgl. exemplarisch K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976 (Neudruck 1984), 88–96.

⁶ Vgl. zu einem stärkeren Akteursbegriff in der Gotteslehre K. v. Stosch, *Theodizee*, Paderborn 2013, 147 f.

personalen Theismus geht es um einen Gottesbegriff, der – so der Anspruch – die Authentizität der Mensch-Gott-Beziehung zu schützen versucht, indem er dieses Verhältnis als eine echte, *interpersonale* Beziehung ausbuchstabiert. Das Gebet hätte in einem solchen Beziehungsgeschehen (trotz der radikalen Verschiedenheit der involvierten Partner) eine elementare Bedeutung, um diese Beziehung zu konstituieren und zu konsolidieren. In der Mitte dieses Beziehungsgeschehens wäre daher auch ein Ort für das Bittgebet zu suchen.

1. Prinzipielle Schwierigkeiten

Dieser erste Hinweis aus dem Kontext des „personalen Theismus“ legt ein sehr buchstäbliches Verständnis des Bittgebets nahe, das in der einschlägigen religionsphilosophischen und theologischen Literatur vor allem dadurch zum Ausdruck kommt, dass das Bittgebet nach dem (alltäglich bekannten) Modell des Bittens und Ersuchens rekonstruiert wird.⁷ Diese Art der Modellierung überrascht nicht, wenn wir bedenken, dass der personale Theismus – wie Brian Davies hervorhebt⁸ – keine prinzipiellen Probleme darin sieht, Gottes Personsein nach dem Muster menschlicher Personen zu denken, deren Eigenart sich durch Charakterzüge, Individualität, einen Bewusstseinsstrom, Rationalität und willentliche Akteursrollen auszeichnen lässt. Der personale Theismus *scheint* – und darauf wird noch zurückzukommen sein – überhaupt einen besseren Rahmen abzugeben, um dem Bittgebet den ihm angemessenen Ort in der Mensch-Gott-Beziehung zuzuweisen als der sogenannte klassische Theismus. Jürgen Werbick – motiviert von der existenziellen Dichte, aber auch durch die Not des Bittgebets – begründet damit seine durchaus harsche Kritik am klassischen Theismus:

Der platonisch werdelose und stoisch ausgedachte Vorsehungs-Gott könnte sich die Bitte und die Klage der Menschen nicht zu Herzen gehen lassen; könnte nicht der Gott sein, den die Bibel bezeugt: Ihn, dem es das Herz vor Mitleid mit seinem Volk umdreht, der nicht ein zorniger Mensch ist, sondern Gott, bekehrungsbereit in seinem Mitgefühl [...]. Vor dem werdelosen Vorsehungs-Gott müsste Beten in seinem glaubens-richtigen Vollzug aufhören, Bitte zu sein, und zur Zustimmung werden. Es würde die ursprünglich Bittenden dahin führen, auf rechte Weise zu empfangen, was Gott ihnen sowieso ewig zugedacht hat.⁹

Weil der klassische Theismus an der Ewigkeit, Unwandelbarkeit und radikalen Souveränität Gottes gegenüber der Welt festhält¹⁰, die bewirken, dass Gott keine robusten, ihn in seinem Wesen wirklich tangierenden Beziehun-

⁷ Vgl. exemplarisch D. und F. Howard-Snyder, The Puzzles of Petitionary Prayer, in: European Journal for Philosophy of Religion 2 (2010) 43–68.

⁸ Vgl. B. Davies, Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford, 3rd edition 2004, 9–11.

⁹ J. Werbick, In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet, Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: Striet (Hg.), Hilft beten?, 31–57, hier 53. Zu ähnlichen Anfragen vgl. auch H. Harris, Prayer, in: Ch. Taliaferro/Ch. Meister, The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology, Cambridge 2010, 216–237, bes. 217–226.

¹⁰ Vgl. zu den weiteren Kennzeichen des sogenannten klassischen Theismus Th. Schärfl, Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God, in: Schärfl/Tapp/Wegener (eds.), Rethin-

gen zur Welt unterhalten könne, bleibe für das Bittgebet und seine Wirksamkeit, die auf eine Willensänderung in Gott abzielt – so ein inzwischen gängiger Topos – kein wirklicher Platz¹¹. Einstweilen scheint ein personaler Theismus, der ein Werden, ja auch eine gewisse Zeitlichkeit¹² in Gott als Bedingung der Möglichkeit für eine echte Reaktion Gottes auf das Anliegen des Betenden denken kann, in der besseren Position zu sein, um dem Bittgebet theologisch wie philosophisch gerecht zu werden.

Scott Davison nennt drei prinzipielle Schwierigkeiten, vor denen wir stehen, wenn wir das Bittgebet mit dem Gottesbegriff des klassischen Theismus und teilweise – sehen wir uns weiter unten besonders das zweite und dritte Problem an – auch mit dem des personalen Theismus in Einklang bringen möchten¹³: An *erster* Stelle steht das Problem der Freiheit Gottes. Es stellt sich schon auf einer sehr allgemeinen, rein anthropologischen Ebene, wenn wir zu bedenken haben, ob Gründe auch Ursachen für unser Handeln sein können. Wir können nämlich für eine bestimmte Handlung eine Mehrzahl von guten Gründen haben; welcher Grund der eigentliche *Auslöser* war, lässt sich oft schon deshalb nicht sagen, weil wir zwischen Gründen und Ursachen scharf unterscheiden. Gründe befinden sich auf einer Ebene rein logischer Stützungsverhältnisse, Ursachen befinden sich auf der Ebene der Mechanismen der Wirklichkeit. Sollte sich dieses Problem lösen lassen, so werden wir aber beim Gottesbegriff an unsere Grenzen kommen, da ja gilt, dass Gott von nichts anderem ‚bewegt‘ werden kann als von sich selbst. Gott ist radikal frei und *existiert* somit in einer unüberbietbaren Weise *aus sich selbst*, sodass er sich keine andere Ursache voraussetzen kann als sich selbst. Das heißt: Unser Gebet kann angesichts der Aseität und Freiheit Gottes nicht die Rolle einer Ursache spielen, die den Weltverlauf ändert. Und es bleibt – wenn man eine kausalthoretische oder neokausalistische Analyse des Handelns für legitim hält, dergemäß Gründe manchmal auch als Ursachen oder Dispositionen auftreten können – zumindest die Frage, ob das Bittgebet ein Grund für Gottes Handeln sein darf.

Das *zweite* Problem ist das Problem der *Güte Gottes*: Wenn Gott wirklich vollkommen gut – also in einem moralisch signifikanten Sinne untadelig – ist, dann müsste er uns eigentlich aus seiner ihm eigenen, unübertrefflichen Güte heraus unterstützen, ohne dass er dafür den Anstoß durch ein Bittgebet bräuchte. *Verbinden* wir das Problem der Freiheit mit dem Problem der Güte, dann dürfte es doch eigentlich gar nicht möglich sein, dass das Bittge-

king, 3–31, bes. 24–30; vgl. auch O. J. Wiertz, Classical Theism, in: Schärfl/Tapp/Wegener (eds.), Rethinking, 35–61.

¹¹ Vgl. zu einer ähnlichen Diagnose mit Blick auf das Handeln Gottes R. T. Mullins, The End of the Timeless God, Oxford 2016, bes. 116–126.

¹² Vgl. dazu in einer trinitätstheologischen Fassung K.-H. Menke, Thesen zur Christologie des Bittgebets, in: Striet (Hg.), Hilft beten?, 87–105, hier 90 f.

¹³ Vgl. dazu S. Davison, Petitionary Prayer, in: Th. P. Flint/M. Rea (eds.), The Oxford Handbook of Philosophical Theology, Oxford 2009, 286–305, hier 291–294.

bet überhaupt die Rolle eines Anstoßes spielt, um Gott zu einer Handlung zu bewegen, die er immer nur aus eigenem ursächlichen und moralischen Antrieb heraus vollziehen kann.

Das *dritte* Problem schließlich ist das *Nachweisproblem*: Gibt es – etwa jenseits einer Bezeugung in den Offenbarungsurkunden – einen über jeden Zweifel erhabenen Hinweis darauf, dass ein Bittgebet erfolgreich und fruchtbar war? Davison hebt hervor, dass hier nicht nur die Glaubwürdigkeit des Vertrauens in das Gebet berührt ist, sondern überhaupt die Statthaftigkeit eines Bittgebets angefragt wird: Wenn es mir nämlich grundsätzlich nicht möglich ist, für meine Handlungen klare Indizien für ihre Folgen zu ermitteln, dann ist nicht einzusehen, dass ich für die Folgen dieser Handlung Verantwortung übernehmen kann, sodass ich mich kritisch fragen muss, ob ich die entsprechende Handlung überhaupt ausführen soll beziehungsweise darf. Einfacher ausgedrückt: Wenn ich nicht sagen kann, dass ein bestimmtes Ereignis *auf Grund* meines Bittgebets eingetreten ist (und nicht etwa auf Grund von Zufall oder auf Grund anderer, rein natürlicher Ursachen), dann kann ich auch nicht *behaupten*, dass mein Gebet tatsächlich eine Wirkung hatte, ja dass ich überhaupt eine Gebetsverantwortung habe.¹⁴ Dieses Problem lässt sich nur bearbeiten, wenn wir die Nachweisfrage mit der *allgemeinen* Glaubenthematik verbinden: Wir werden nicht *wissen* können, ob ein bestimmtes Ereignis hundertprozentig die Antwort auf unser Gebet ist; aber wir werden es in gläubiger Sicht vielleicht auf der Basis von anerkebbaren Gründen so *deuten* dürfen. Dass es hier einen Raum des Deutens gibt, lässt sich nur mit der *Freiheit* des Glaubens rechtfertigen: Was auch immer geschieht, kann in johanneischer Tradition nicht Ursache, sondern immer nur ein *Zeichen* für den Glauben sein, damit das Glauben ein freier Akt bleiben kann. Dies gilt dann auch für das, was wir als Wirkung des Betens *erachten*. Dass wir eine Gebetsverantwortung haben, können wir somit nicht eindeutig wissen, wohl aber in der Dimension des Glaubens annehmen und – unter Rekurs auf einsehbare Glaubensmotive und unter Hinweis auf einen rational ausweisbaren Gottesbegriff – als rational ansehen.

Eine *vierte* Problematik sei hier noch nachgeschoben, weil sie in der analytisch-religionsphilosophischen Debatte etwas verdrängt zu werden scheint: Gemeint ist das Problem des unerhörten und frustrierten Gebets. Wie sollen wir es denken und verstehen, dass Menschen, die aus tiefster Not, ja händerringend, zu ihrem Gott beten und schreien, nicht erhört werden? Diese Frage wird als Unterfall des Theodizeeproblems zu begreifen sein,¹⁵ das ähnlich zu bearbeiten wäre wie andere, gravierende Fragestellungen innerhalb der Theodizeethematik. Um es sehr drastisch zu sagen: Für Gott scheint unser psychisches und physisches Unbehelligtsein nicht den obersten Richtwert

¹⁴ Vgl. Davison, *Prayer*, 293 f.; dazu auch D. und F. Howard-Snyder, *Puzzles*, 59–61.

¹⁵ Vgl. zum Beispiel M. Striet, *Bittgebet selbstverständlich? Nein und: Ja*, in: *Ders.* (Hg.), *Hilft beten?*, 107–123, hier 112 f. und 115 f.

seines Tuns zu bilden, weil er generell Leid zulässt. Dieses Zulassen ist – wenn überhaupt – nur unter Hinweis auf höhere Wertigkeiten zu rechtfertigen: unter Verweis auf unsere Freiheit ebenso wie vielleicht auf jene Möglichkeit des Blicks auf die Welt, die wir nur im Leid erwerben, weil wir im Leid in einer besonderen Weise Gott nahekommen können (wie Vertreter/innen der sogenannten *göttlichen Intimitäts-Theodizee*¹⁶ sagen würden).

2. Der Kern des Problems und mögliche Lösungen

Den Kern der Bittgebetproblematik hat die Philosophin und analytische Thomistin Eleonore Stump in einem zum Klassiker gewordenen Artikel herausgearbeitet, der seither mehr oder weniger jeden *philosophischen* Einstieg in die Fragestellung bestimmt.¹⁷ Den Ausgangspunkt bilden zwei komplementäre Gedanken,¹⁸ die Stump zu einem feingliedrigen Argument entfaltet. Erstens: Ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen würde die Welt nicht schlechter machen, als sie ist – es sei denn, es ist durch eine logische Notwendigkeit gezwungen, dies zu tun. Zweitens: Ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen würde die Welt immer besser machen, als sie ist – es sei denn, es ist für dieses Wesen logisch unmöglich, dies zu bewirken.¹⁹ Wenn nun das Bittgebet den Zustand der Welt schlechter zu machen trachtete, dann könne ein allmächtiges, allwissendes und allgütiges Wesen dieses Gebet nicht erhören, weil es etwas fordere, das zu erfüllen der Eigenart dieses Wesens zutiefst widerspräche.²⁰ Wenn aber das Bittgebet einen Zustand der Welt erbäte, der besser wäre, als die Welt momentan sei, dann würde ein allmächtiges Wesen diesen Zustand rein aus eigenem Antrieb herbeiführen, ohne dass es durch ein Bittgebet auf eine Verbesserungsmöglichkeit in der Welt aufmerksam gemacht werden müsste.²¹ So oder so bleibe das Bittgebet wirkungs- und sinnlos.²²

Das Argument lässt sich formallogisch wie folgt rekonstruieren; die Rekonstruktion legt dabei bereits offen, wo die Probleme in den Ausgangsgedanken liegen. Es stehe für die folgende Rekonstruktion „M“ für Allmacht, „W“ für Allwissenheit, „G“ für Allgüte, „B“ für Beten, „U“ für Verursachung und „Z“ für Weltabschnitt beziehungsweise Weltzustand und „ ϕ “ und „ ψ “ für einen beliebig komplexen Ausdruck, der eine Angabe über gesetzesartige Zusammenhänge enthält. Gegenüber den Hinweisen von Stump

¹⁶ L. W. Ekstrom, A Christian Theodicy, in: J. O. McBrayer/D. Howard-Snyder (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Oxford 2013, 266–280; R. Collins, *The Connection-Building Theodicy*, in: McBrayer/Howard-Snyder (eds.), *Evil*, 222–235.

¹⁷ Vgl. E. Stump, *Petitionary Prayer*, in: APQ 16 (1979) 81–91.

¹⁸ Zur vereinfachten Rekonstruktion des Arguments vgl. auch D. und F. Howard-Snyder, *Puzzles*, 65 f.

¹⁹ Vgl. Stump, *Prayer*, 83.

²⁰ Vgl. ebd. 84.

²¹ Vgl. ebd.

²² Vgl. ebd. 85.

wurde in den Bedingungen der ersten und zweiten Prämisse der Gedanke verschärft, dass es sich bei w_1 und w_2 um alternative Weltzustände handeln muss, weshalb sie nicht beide zugleich bestehen können: $\lceil \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2)) \rceil$.

Das Argument hätte dann formal von den folgenden Prämissen auszugehen:

1. $\forall x \forall w_1 \forall w_2 (\neg \Box \phi \rightarrow (M(x) \wedge W(x) \wedge G(x) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2))) \rightarrow \neg (U(x, w_1) \wedge (w_1 < w_2)))$

2. $\forall x \forall w_1 \forall w_2 (\diamond \psi \rightarrow (M(x) \wedge W(x) \wedge G(x) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2))) \rightarrow (U(x, w_1) \wedge (w_1 > w_2)))$

3. $\forall y \forall w_1 \forall w_2 (B(y) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2))) \rightarrow (w_1 < w_2) \vee (w_1 > w_2)$

Schon die relativ einfach ansetzende (in der Rekonstruktion auf manche Subtilität der Stumpschen Voraussetzungen aus Platz- und Übersichtlichkeitsgründen verzichtende) formale Darstellung der Prämissen in Stumps Argumentationsgang ist relativ kompliziert. Wir sind in der 1. und 2. Prämisse mit einer Verschachtelung von Implikationen konfrontiert, die eine gewisse Wachsamkeit erfordern – und zwar dahingehend, ob bestimmte Voraussetzungen erfüllbar und sinnvoll sind. Schon die Formulierung der Bedingung im Vordersatz von 1. $\lceil \neg \Box \phi \rceil$ und 2. $\lceil \diamond \psi \rceil$ lässt uns fragen, welche *Sachverhalte* als nicht notwendig anerkannt werden müssten, damit ein allmächtiges, allgütiges und allwissendes Wesen nicht gezwungen wäre, die Welt zum Schlechteren zu führen. Vielleicht könnte man hier an Sachverhalte denken, die sich auf Gottes grundsätzlichen, aber nicht zwingenden Respekt vor der menschlichen Freiheit beziehen, die er meistens so sehr achtet, dass er es unter Umständen zulassen muss, dass die Welt schlechter ist, als sie wäre, wenn er ganz gegen seinen Respekt vor menschlicher Freiheit in den Lauf der Welt eingreifen würde. Demgegenüber stellt die Auskunft, dass Gott prinzipiell nicht gegen seine (moralisch gute) Natur handeln kann, eine unabänderliche Notwendigkeit dar. Dieser Respekt vor menschlicher Freiheit benennt eher einen moralischen Sachverhalt, in dem sich keine logische Notwendigkeit ausdrückt.

Womöglich müssen wir uns in der Interpretation von $\lceil \neg \Box \phi \rceil$ an höherkarätige Notwendigkeiten halten, die jene Rolle spielen könnten, die Stump im Auge zu haben scheint: Sie beschränken den Wirkungsbereich Gottes zwar, aber es wäre auch unsinnig oder widervernünftig, eine Ausdehnung des Wirksamkeitsradius über diesen Bereich hinaus zu fordern. Gott könnte – so ließe sich dieser Gedanke auffüllen – auch auf das drängendste und intensivste Bittgebet hin nicht veranlasst und dafür in die Pflicht genommen werden, kreisrunde Quadrate zu schaffen oder die Quadratwurzel aus 9 in eine 2 zu verwandeln. Gott kann, so ließe sich diese Spur weiter ausziehen, die Welt nicht dadurch verbessern, dass er die Vergangenheit ausstrahlt und kurzerhand ändert (sofern das überhaupt möglich wäre). Dass Quadrate nicht rund sind, ist eine begrifflich-logische Notwendigkeit; dass die Vergangenheit unabänderlich ist, stellt so etwas wie eine metaphysische Notwendigkeit dar. Sie als einen sinnvoll begrenzenden Rahmen für das Tätigwerden eines allmächtigen Wesens in Betracht zu ziehen, liegt auf der Hand.

In der von Stump vorgetragenen, inhaltlich wenig konkretisierten Form bleibt die Klausel $\lceil \neg \Box \phi \rceil$ allerdings zu vage. Man fragt sich, warum $\lceil \neg \Box \phi \rceil$ als Bedingung überhaupt eigens genannt werden muss: Ist das nicht so, als würde man vor einer Ableitung in den ersten Zeilen noch einmal eigens die Axiomatik notieren, auf deren Grundlage man das Schließen vollzieht? Müsste nicht viel stärker zwischen allgemeinen Voraussetzungen und konkreten Bedingungen (falls es solche angesichts der Aseität Gottes geben kann) für ein Wirken und Veranlassen Gottes unterschieden werden?

Analoges gilt für die Angabe bestimmter Möglichkeiten $\lceil \Diamond \psi \rceil$ in Prämisse 2. Von welcher Art sollen diese logischen Möglichkeiten sein? Sucht man auch hier nach robusteren Möglichkeiten, wird man erneut auf den Begriff eines metaphysischen Rahmens, hier: Spielraums, zurückkommen. Nur ließe sich bereits an dieser Stelle das Bittgebet positiv in den Rahmen dieses Spielraums integrieren: Wäre es nicht denkbar, dass Gottes Handlungsmöglichkeiten im Hinblick darauf, den Zustand der Welt zu verbessern, nicht alleine von der Reich- und Laufweite seiner Allmacht abhängen, sondern eben auch davon, ob es für eine bestimmte Handlung mit Blick auf die Welt zusätzlich stützende Motive und Intentionen gibt – Motive und Intentionen, wie sie auch in einem Bittgebet artikuliert werden?

Füllt man den Spielraum der Möglichkeiten nun aber nicht mit derartigen inhaltlichen Spezifikationen, dann reden wir im Hinblick auf den ersten Vordersatz der Prämisse 2. von reinen Formalitäten, von weitläufigsten Möglichkeiten, die nur durch das Nichtwiderspruchsprinzip domestiziert sind. Solch eine Kondition könnte gleichermaßen trivial wie überstark sein: Trivial ist diese Bedingung, weil überhaupt ein Rahmen von Möglichkeit abgesteckt sein muss, damit eine Handlung erfolgen kann. Denn nur wo es ein Können und die diesem Können vorausliegenden Möglichkeiten gibt, kann man die Frage nach Verpflichtung aufwerfen und gegebenenfalls einen Vorwurf der Unterlassung formulieren. Andererseits ist die These zu stark, wenn wir bedenken, dass die Prämisse 2. – so wie sie dasteht – aus dem bloßen Bestehen eines Möglichkeitsspielraums auf die Tatsache schließen will, dass ein allmächtiges, allgütiges und allwissendes Wesen die Welt schon in einen besseren Zustand verwandelt. Die Maxime oder die entsprechende sittliche Pflicht, gemäß der so etwas gefolgert werden kann, ist durchaus nicht klar, geschweige denn selbstevident.

Zur Frage nach der Verständlichkeit und Klarheit der Prämissen gehört es auch, noch einmal einen Blick auf das zu werfen, was als Kriterium der Wirksamkeit eines Bittgebets in Betracht gezogen wird: die Veränderung eines Weltzustandes $\lceil U(a, c_i) \rceil$. Es ist durchaus nicht ohne Weiteres verständlich, was ein Weltzustand $\lceil Z(c_1) \rceil$ sein soll und wie man Weltzustände vergleichen und taxieren kann, sodass $\lceil (c_1 < c_2) \vee (c_1 > c_2) \rceil$.²³ Wir könnten uns dies vielleicht so

²³ Vgl. hierzu *J. Gellman*, In Defense of Petitionary Prayer, in: *Midwest Studies in Philosophy* 21 (1997) 83–97, hier 84–89.

ausmalen: Wir vergleichen den Istzustand der aktuellen Welt mit einem „Istzustand“ in einer möglichen Welt (gleichwohl ist die Rede von einem „Istzustand“ in einer möglichen Welt ein famoses Oxymoron). Das setzt voraus, dass wir Welten finden können, die sich irgendwie synchronisieren lassen, sodass wir Abschnitte irgendeiner Art in vernünftiger Weise vergleichen dürften. Das ist nicht ganz abwegig, weil es ja denkbar ist, dass die Welt im Jahr 2016 besser aussehen könnte, wenn bestimmte Ereignisse eingetreten und andere ausgeblieben wären. Nun mag der gewagte Vergleich zwischen Weltabschnitten durchaus statthaft sein. Aber es ist durchaus nicht klar, ob die in $\lceil \neg(U(a, c_1) \wedge (c_1 < c_2)) \rceil$ und $\lceil U(a, c_1) \wedge (c_1 > c_2) \rceil$ zum Ausdruck gebrachte *Verantwortung Gottes für Weltabschnitte* oder Zustände einer Welt tatsächlich auch so besteht. Es mag stimmen, dass Gott nur die *beste aller möglichen Welten* wollen kann; das bedeutet aber keineswegs, dass Gott immer nur die beste Version eines bestimmten Weltabschnitts wollen und im Blick haben muss. Eine schwache Analogie kann diesen Gedanken etwas plausibilisieren: Die beste Fußballmannschaft der Welt ist die, die alle anderen Mannschaften schlägt oder schlagen kann. Um die beste Mannschaft zu sein, ist aber nicht vorausgesetzt, dass auf jeder Position in der Mannschaft immer auch der jeweils weltbeste Positionsspieler stehen muss. Die Qualitäten der einzelnen Mitglieder eines größeren Ganzen addieren sich hier nicht einfach zu einem Gesamtwert. Die Ganzheit konstituiert sich zwar aus den Teilen, führt aber ein Eigenleben, weshalb die Bewertung der Ganzheit nicht aus der Bewertung der Teile gelingen kann. Insofern ist – ganz analog – die Verantwortung eines allmächtigen und allgütigen Gottes für Teilabschnitte und Weltzustände mit einem Fragezeichen zu versehen.

Noch interessanter ist die Frage, ob aus den drei Prämissen nun wirklich auf die Sinnlosigkeit des Bittgebets geschlossen werden kann. Sinnlos würde das Bittgebet dann, wenn es auf etwas Widersprüchliches hinausliefe oder in ein unentrinnbares Dilemma führte. Dafür müssten in der Ableitung Widersprüche geschlussfolgert werden, die zum Beispiel die folgende Form haben müssten: $\lceil (c_1 > c_2) \wedge (c_1 < c_2) \rceil$ oder $\lceil \neg(U(a, c_1) \wedge (c_1 < c_2)) \wedge (U(a, c_1) \wedge (c_1 < c_2)) \rceil$ beziehungsweise $\lceil (U(a, c_1) \wedge (c_1 > c_2)) \wedge \neg(U(a, c_1) \wedge (c_1 > c_2)) \rceil$. In der normalsprachlichen Version, in der Stump dieses Argument vorträgt, scheint die Erzeugung der Widersprüche auch zu gelingen.²⁴ In der prädikatenlogischen Rekonstruktion ist die Sache durchaus schwieriger. Zunächst bewegt sich die Ableitung im Rahmen bloßer Konditionale. Wir haben daher zunächst weitere Prämissen zu formulieren, die zum Beispiel konstatieren, dass es ein allmächtiges, allgütiges und allwissendes Wesen gibt. Die Konjunktion dieser drei Prädikate benennt gleichzeitig die Fallhöhe der Bedingung: $\lceil M(a) \wedge W(a) \wedge G(a) \rceil$. Sobald wir eines der genannten Prädikate modifizieren (etwa entlang bekannter Verfahren in den Theodizeelösungsstrategien) oder streichen, bricht die Möglichkeit der entsprechenden Schlussfolgerung ein – und das

²⁴ Vgl. Stump, Prayer, 84.

Problem, das sich für das Bittgebet auftut, entsteht gar nicht erst. Natürlich wäre es etwas witzlos, eine signifikante, höhere (das heißt unsere Macht mindestens übersteigende) Macht Gottes gänzlich zu streichen und trotzdem an einer wortwörtlichen Wirksamkeit des Bittgebets festzuhalten. Aber es ist durchaus nicht abwegig, über die Güte und Allwissenheit Gottes in einer solchen Weise nachzudenken, die Raum für das Bittgebet schafft: Wenn Gott etwa – dem Göttervater Zeus ähnlich – kein aus sich moralischer, aber ein moralisch ansprechbarer Gott wäre, dann wäre das Bittgebet ebenso nützlich wie dringlich, um diesen Gott in die Pflicht zu nehmen.

Dass ein Gebet, das einen schlechteren Zustand der Welt erbittet, nicht beantwortet wird, ergibt sich formal aus einer der Fallunterscheidungen im Rahmen einer Adjunktionsbeseitigung im Nachsatz der Prämisse 3. $\lceil \forall y \forall w_1 \forall w_2 (B(y) \wedge \neg \diamond(Z(w_1) \wedge Z(w_2)) \rightarrow (w_1 < w_2) \vee (w_1 > w_2)) \rceil$. Aber dass die Veränderung zum Schlechteren $\lceil (c_1 < c_2) \rceil$ unterbunden wird, ist für das Bittgebet durchaus nicht tragisch. Jede halbwegs theologisch und spirituell ernsthafte Annäherung an das Bittgebet wird klar festhalten müssen, dass ein Bittgebet sowieso nur dann sinnvoll ist, wenn um das Angemessene, letztendlich Gottgefällige gebetet wird. Damit bliebe als kritische Masse zur Prüfung der Sinnhaftigkeit des Gebets nur der zweite Fall der Adjunktionsbeseitigung übrig: $\lceil (c_1 > c_2) \rceil$. Dieser Fall führt aber nicht in einen Widerspruch, sondern zu einer Art *konditionaler Überversorgung*: Sowohl Gott auf der Basis der ihm eröffneten (logischen Möglichkeiten) $\lceil \diamond \psi \rightarrow M(a) \wedge W(a) \wedge G(a) \rceil$ als auch das Bittgebet $B(b)$ *bedingen* und *ermöglichen* einen besseren Weltzustand $\lceil (c_1 > c_2) \rceil$. Diese Voraussetzungen stehen *nicht gegeneinander*; ja, es bedürfte einer ganzen Reihe von nicht so ganz plausiblen Zwischenüberlegungen und Zusatzprämissen²⁵, um hier eine Konkurrenzsituation zu formulieren, die so erheblich wäre, dass sie eine *reductio ad absurdum* erlaubte.

Die konditionale Überversorgung muss wohl parallel zu dem aus Diskussionen um Kausalität bekannten Problem der „kausalen Überdeterminiertheit“ aufgefasst werden: Ein Stein, der von außen an eine Scheibe geworfen wird, scheint zusammen mit einem Ball, der von innen zeitgleich gegen eben dieselbe Scheibe gedonnert wird, kausal für das Zerbrechen der Scheibe verantwortlich zu sein. Weil je eine Ursache für sich genügt hätte, um das Zerbersten des Glases zu bewirken, stehen wir bei solchen Fallbeispielen angesichts der Frage nach der auslösenden Ursache vor einem Rätsel. Sowohl der Ball alleine als auch der Stein alleine hätten die Scheibe zum Bersten ge-

²⁵ Diese Zwischenüberlegungen müssten etwa die folgenden Gedanken ausdrücken: Gott bewirkt einen besseren Weltzustand rein aus sich selbst und ohne alle Beteiligung des Menschen, auf direktem Wege oder ohne jede Kenntnisnahme menschlicher Motive. Oder umgekehrt: Der Mensch bewirkt nur durch sein Gebet eine Verbesserung des Weltzustandes – ohne dabei auf die Freiheit Gottes angewiesen zu sein. Beide Gedanken sind eigentlich viel zu stark und theologisch nicht sehr sinnvoll: Zum einen ließe sich denken, dass das Gebet die Rolle einer Zweitursache spielte, die für die Erst- und absolute Initiativursächlichkeit Gottes (und nur für sie gilt der Aseitsmodus im Sinne einer Exklusivität) keine Bedrohung darstellte. Zum anderen müssen wir daran festhalten, dass Gebete *keine Zaubersprüche* sind, die ‚automatisch‘ wirken.

bracht. Dass sie es nur im Verbund getan haben konnten, leuchtet zunächst nicht ein, weil keine der Ursachen die andere jeweils gebraucht hätte, um die entsprechende Wirkung zu zeitigen. Sind Gottes intrinsische Güte (auf der Basis der Gott eröffneten logischen Möglichkeiten) und das Bittgebet nicht wie Stein und Ball? Liegt hier ein Fall kausaler Überdeterminiertheit vor?

Auf diese Frage gibt es zwei mögliche Antworten, die beide nicht zu der Konklusion führen, dass das Bittgebet sinnlos ist. Die erste Antwort würde sagen, dass zwar ein Fall vorliegt, den man kausale Überdeterminiertheit nennt, dass diese Überdeterminiertheit aber metaphysisch *kein tieferes Problem darstellt*, ja als Problem generell überschätzt wird. Wem dies wie eine Bagatellisierung eines ernsthaften Problems vorkommt, der kann sich an die zweite Antwort halten: Der Fall von Gottes Wirken auf der Basis seiner intrinsischen Güte und der ihm offenstehenden Möglichkeiten im Verbund mit dem Bittgebet sieht *nur auf den ersten Blick* wie ein Fall kausaler Überdeterminiertheit aus. In Wirklichkeit verhalten sich Gottes Güte einerseits und unser Gebet andererseits aber nicht wie Stein und Ball zueinander, sondern eher wie physikalische Gesetze plus Rahmenbedingungen einerseits und Stein andererseits: also wie strukturierende Ursache hier und auslösende Ursache dort.²⁶ Anders, und in Anspielung auf einen oben schon angedeuteten Gedanken, gesagt: Das Bittgebet könnte ein Teil eines inhaltlich weiter zu füllenden Möglichkeitsrahmens sein, der Gottes Einwirken erst gestattet. Oder es könnte zu jenen Teil- oder Zweitursachen zu zählen sein, mit deren Hilfe und über deren Wirksamkeit Gott in seiner Güte einen besseren Weltzustand hervorbringen kann.²⁷

Die inhaltliche Füllung des Möglichkeitsrahmens ist dann auch die Strategie, die Stump in ihrem klassischen Aufsatz vorschlägt, um zu einer Lösung des Problems zu kommen. Die andere Möglichkeit – nämlich die Integration des Bittgebets in die Gesamtbilanz und Gesamtordnung des Verursachens – ist der Weg, den zum Beispiel Thomas von Aquin gegangen ist. Eleonore Stump diskutiert diesen klassischen Ansatz von Thomas ganz kurz; Thomas hat das Bittgebet sozusagen konsequent in seine *Vorsehungslehre* integriert: Gott ordne in seiner Vorsehung nicht nur die Effekte, sondern auch deren Ursachen; und in diese Ursachenordnung gehöre dann das Bittgebet als eine besondere Ausprägung des Ursacheseins mit hinein.²⁸ Der Sinn des Bittgebets bestünde – so Thomas – vornehmlich darin, von Gott eben das zu erbitten, was dieser in seiner Vorsehung uns jeweils zugeteilt habe.²⁹ Stump bemängelt an dieser klassischen Lösung zweierlei: Zum einen sei es zumindest fraglich, wie Thomas von Aquin in einem derart starken Vorsehungskonzept noch

²⁶ Vgl. hierzu D. Basinger, Why Petition an Omnipotent Being? in: RelSt 19 (1983) 25–41, hier 28 f.

²⁷ Vgl. ebd. 29.

²⁸ Vgl. Thomas von Aquin, S.th. II^a–II^{ae} q. 83 a. 2.

²⁹ Vgl. ebd., mit Bezug zu S.th. I^a q. 22 a 2 und 3.

unsere Freiheit retten könne.³⁰ Etwas überspitzt ausgedrückt: Wenn unser bittendes Beten schon zu den von Gott vorher so angeordneten Ursachen des Weltverlaufs gehört, werden wir dann nicht zu bloßen Handpuppen Gottes und unser Beten zu einer Art Bauchrednerspektakel degradiert, bei dem Gott letztendlich sich selbst im Umweg über unser Artikulieren um etwas bittet? Selbst wenn sich dieses Problem durch einen entsprechenden, nämlich *kompatibilistischen* Freiheitsbegriff lösen ließe, bliebe aber nach Stump ein zweites Problem bestehen: Wieso *braucht* Gott überhaupt unser Beten, das er in seiner Vorsehung antizipiert, um daran anknüpfend entsprechende Ereignisse in den Weltverlauf zu implementieren, die wie die Antwort auf unser Bittgebet aussehen?³¹ Abgesehen davon, dass dies wie eine eigenartige Form einer prästabilisierten Harmonie wirkt, bei der zwei Ereignisse, die im Zusammenhang aufzutreten scheinen (wie unser Beten und der scheinbare Effekt im Gang des Weltverlaufs), in der Rekonstruktion der kausalen Interdependenzen aber doch füreinander nicht einschlägig sind, stellt sich erneut die Frage, warum Gott nicht gleich das uns Zutragliche *ohne* unser Bitten bewirkt.

Eine Lösung auf diese zweite Frage besteht bei Stump in einem folgenreichen Schritt, der als Schritt vom klassischen Theismus in den personalen Theismus betrachtet werden kann: Sie modelliert unsere Beziehung zu Gott wie ein Freundschaftsverhältnis.³² Dieses Freundschafts- und Partnerschaftsverhältnis sei aber von der Asymmetrie, die zwischen dem allmächtigen Gott und dem endlichen Menschen herrsche, permanent bedroht. Gottes Allmacht und Allgüte könnten, so Stump, schnell als Allversorgungsmentalität missverstanden werden, in die sich der seinsmäßig immer unterlegene, menschliche Partner zu fügen habe. Das Risiko sei aber, dass der Mensch dabei unter seinen Maßstäben bleibe, keine Selbstständigkeit und keine Verantwortung entwickle, sich aber auch nie zur Verbindlichkeit der Freundschaft mit Gott aufschwinde, die wie jede Freundschaft der Pflege und der Entwicklung bedürfe. Um hier einen Schutz zu bieten, sei die Institution des Bittgebets da:

[I]n addition to the danger of becoming completely dominated, there is the danger of becoming spoiled in the way that members of a royal family in a ruling house are subject to. Because of the power at their disposal in virtue of their connections, they often become tyrannical, willful, indolent, self-indulgent, and the like. The greater the discrepancy in status and condition between the two friends, the greater the danger of even inadvertently overwhelming and oppressing or overwhelming and spoiling the lesser member of the pair; and if he is overwhelmed in either of these ways, the result will be replacement of whatever kind of friendship there might have been with one or another sort of using. Either the superior member of the pair will use the lesser as his lackey, or the lesser will use the superior as his personal power source. To put it succinctly, then, if God wants some kind of true friendship with men, he will have to find a way of guarding against both kinds of overwhelming.³³

³⁰ Vgl. Stump, Prayer, 86.

³¹ Vgl. ebd.

³² Vgl. ebd. 87.

³³ Ebd.

Das Bittgebet diene also einer eigentlichen Freundschaft mit Gott; es verhindere jeden Automatismus einer Allversorgung oder jede Antriebslosigkeit einer Allversorgungsmentalität:

If he [sc. the human partner, TS] gets what he prayed for, he will be in a position to attribute his good fortune to God's doing and to be grateful to God for what God has given him. If we add the undeniable uncertainty of his getting what he prays for, then we will have safeguards against what I will call (for lack of better phrase) overwhelming spoiling. These conditions make the act of asking a safeguard against tyrannical and self-indulgent pride, even if the one praying thinks of himself grandly as having God on his side.³⁴

Die Notwendigkeit des Betens nehme den Menschen in eine sittliche Pflicht und kultiviere die Freundschaft mit Gott dadurch, dass im Bitten die Verbindlichkeit der Freundschaft verdeutlicht und die Angewiesenheit des Menschen auf Gott zum Ausdruck gebracht werde.³⁵

In eine ganz ähnliche Richtung gehen die Überlegungen von Richard Swinburne. Er sieht den Sinn des Gebets darin, dass Gott den Menschen an seinem Werk in einer moralisch verantwortlichen Weise beteiligen möchte, die ihn zu einer echten Partnerschaft mit Gott befähigt:

As our creator, God will seek to interact with us. He will want us to feel his presence, to tell him things and ask him to do things; and he will want to tell us things [...], and to do things with us, to cooperate with us in producing further good. No parent would be a good parent who did not seek all this for their children; and God, as so much more the source of our being than our earthly parents, must seek all this for us. So he will manifest his presence to us, not merely give us the knowledge that he is present. He will persuade us to tell him things (even if he knows them already; many a parent knows already what his child tells him, but wants the child to tell him all the same). He will want us to ask him for good things for ourselves and for others, which he will bring about if and only if we ask; for in that way, the good which he brings about is better for our involvement in its production.³⁶

Gott will den Menschen aber auch Verantwortung für andere lehren, welche sich nicht nur im ethisch altruistischen Handeln, sondern auch im füreinander eintretenden Beten Ausdruck verschaffe, sodass Gott in manchen Fällen eben nur dann eine Initiative ergreife, wenn ihn der Mensch ernsthaft darum bitte:

[...] God does answer some prayers, the claim is, in the sense that he brings about some states of affairs prayed for which would not otherwise have occurred. Some people cured from some disease would not have been cured but for prayer, and some people not cured would have been cured if others had bothered to pray for their cure with sufficient devotion. If human responsibility is good, then this extension to it – of exerting influence on (though not of course compelling) God to change things – would surely be also good.³⁷

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. ebd. 88 f.

³⁶ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, 113 f.

³⁷ Swinburne, *Providence*, 115.

Bei Stump und Swinburne wird der Schritt hin zum personalen Theismus dadurch vollzogen, dass das Gott-Mensch-Verhältnis in Analogie zu einem Freundschaftsverhältnis oder in Analogie zum Eltern-Kind-Erziehungs-Verhältnis modelliert wird. Es ist nicht nur die Anthropomorphismusgefahr, die hier lauert; es sind auch Konsequenzen für den Gottesbegriff, die mit diesen Analogien womöglich akut werden, weil das begriffliche Fortbuchstabieren solcher Parallelen uns zwingen kann, Gottes Unveränderlichkeit und Ewigkeit am Ende zur Disposition zu stellen. Aber selbst wenn wir diese *metaphysischen* Konsequenzen vermeiden könnten, akzeptieren würden oder gar nicht zu fürchten hätten, bliebe die angebotene Lösung *ethisch* immer noch fragwürdig. So schreibt David Basinger:

For if prayer is efficacious in the sense that God at times refrains from beneficially intervening just because he is not requested to do so, it becomes difficult to maintain that God is perfectly good in the sense that he desires to maximize the quality of life for each individual or even that he will insure that all individuals lead satisfying lives.³⁸

Michael Murray und Kurt Meyers haben das hier auftauchende Problem anhand einer eingängigen *Parabel* verdeutlicht.³⁹ Stellen wir uns vor, dass wir als Lehrer/in an eine neue Schule kämen. Und in einer unserer neuen Klassen werden wir mit einem Schüler konfrontiert, der ziemlich rüdig, nämlich zerzaust und ungepflegt daherkommt. Wir sehen, dass er in schlechter Kleidung steckt, keine Körperpflege kennt und sich auch nicht vernünftig ernährt, obwohl er aus der wohlhabendsten Familie der Stadt stammt. Wie würden wir reagieren, wenn uns auf unsere besorgte Nachfrage hin die Lehrerkollegen erklärten, dass diese sehr wohlhabende Familie nach eigenartigen Maximen lebt: dass der Sohn erst dann das bekommt, was er braucht, wenn er *ausdrücklich* danach *fragt*? Würden wir dieses Verhalten der Eltern als pädagogisch sinnvoll und nachvollziehbar, als ethisch respektabel oder aber als patriarchalisch-zynisch brandmarken, weil wir aus unserer eigenen Erfahrung wissen, dass Kinder eines bestimmten Alters wohl kaum aus eigenem Interesse nach gesunder Ernährung, guter Körperhygiene oder stets sauberer Kleidung fragen werden? Die Parabel offenbart auch eine Schwachstelle des Lösungsansatzes von Swinburne und Stump: Er ist parallel zu Theodizeelösungsstrategien modelliert, die den *freien Willen selbstverantwortlicher Subjekte* als ultimativen Wert in den Blick nehmen. Da wir Menschen aber endliche Wesen mit einer physisch begrenzten Freiheit und einer intellektuell beschränkten Antizipation von Verantwortung sind, könnte das, was Gott uns laut Swinburne und Stump als Gebetsverantwortung aufbürdet, am Ende doch zu viel verlangt sein.

Interessant ist nun, dass Murray und Meyers hervorheben, dass Stumps Lösungsvorschlag erst dann ethisch vertretbar wird, wenn man ihn in den

³⁸ Vgl. Basinger, Why, 41.

³⁹ Vgl. M. J. Murray/K. Meyers, Ask and it will be Given to You, in: RelSt 30 (1994) 311–330, hier 311 f.

Rahmen des *klassischen Theismus* zurückstellt: Nur wenn Gott wirklich ein signifikantes Vorherwissen besitzt, auf Grund dessen er auch weiß, was wir wirklich brauchen und worum wir bitten und worum wir (aus Nachlässigkeit oder Ignoranz) nicht bitten werden, obwohl wir es sollten, kann Gott das durch unsere Beschränktheit gegebene Risiko, das mit einem unterlassenen Gebet verbunden wäre, eindämmen. Anders als die Eltern in der Parabel verfügt Gott dem klassischen Theismus gemäß über ein signifikantes Vorherwissen, welches das ethisch Prekäre der Situation ausbalancieren kann.⁴⁰

3. Der Sprechakt des bittenden Betens

Sowohl die Ansätze von Swinburne und Stump als auch die Rekonstruktion einiger Elemente in der skizzierten Parabel zeigen, dass das Bittgebet vornehmlich parallel zum *Sprechakt des Bittens* konzipiert wird. Francis und Daniel Howard-Snyder haben diesen Aspekt noch einmal unterstrichen und Eleonore Stumps Linie weiter ausgezogen, indem sie darauf hinwiesen, dass eine Bitte in einer Situation, in der es nur schwache oder sich gewissermaßen nivellierende Pflichten gibt, den Grad einer Verpflichtung erhöhen kann, was per se für die Sinnhaftigkeit des Bittens spräche.⁴¹ Doch es sind auf den ersten Blick bereits drei Punkte, die hier störend und fragwürdig erscheinen:

1. Es gibt im ethischen Kontext die durchaus berechtigte Auffassung, dergemäß eine *Pflicht aus sich selbst heraus verpflichtend ist*. Eine Bitte wäre hier nur eine Art Ausdrucksmittel, aber kein Instrument, um den Grad einer Pflicht zu erhöhen. Durch das Bitten würde nur ein bestimmter Weg des Gewährwerdens einer sozusagen an sich oder aus sich selbst bestehenden Pflicht eingeschlagen – ein Weg, neben dem auch andere Wege denkbar sind: Wenn ein Gebetener eine Bitte abschlägt, könnte das die gleiche Art der Unterlassung einer Hilfeleistung darstellen, wie wenn ein In-die-Pflicht-Genommener von meiner Notlage über andere erfährt oder davon hört, auch wenn er von mir nicht direkt gebeten wurde.
2. Sollte es nun wirklich der Fall sein, dass das Bitten den Verpflichtungsgrad eines Gesollten erhöht, dann wird das *nicht-erhörte Gebet zum noch größeren Rätsel*. Wenn das Bittgebet – auf der Linie der Überlegungen von Swinburne und Stump – tatsächlich ein Schutz gegen eine Überversorgung und gegen eine Allversorgungsmentalität sein sollte (was ja per se eine sehr anthropomorphe Vorstellung ist), dann wäre umgekehrt das Nichterfüllen einer in größter Not geäußerten Bitte ein geradezu brutaler Akt der Vernachlässigung, der die Freundschaft mit Gott genauso zum Einsturz bringen könnte wie eine impuls- und antriebslose Verwöhnungsmentalität.
3. In den Koordinaten dieser Freundschaftsanalogie, in der das Bittgebet zum Schutzinstrument für eine Überwältigung durch die Allmacht Gottes wird,

⁴⁰ Vgl. ebd. 323–325.

⁴¹ Vgl. D. und F. Howard-Snyder, *Puzzles*, 49 f.

die die Freundschaft ja in eine prinzipielle Asymmetrie treibt, bekommt das weiter oben schon herausgestellte *Nachweisproblem eine prekäre Zusatzdimension*: Wie kann ich die Freundschaft durch die Notwendigkeit des Bittenmüssens vor Allversorgungsallüren schützen wollen, wenn ich nie genau sagen kann, ob und wann der dringend gebetene Freund mir auch tatsächlich geholfen hat, wann er mir sozusagen beige sprungen ist, ja ob überhaupt er es war, der mir hier zu Hilfe eilte?

Und es tauchen – zieht man die Eigenart Gottes in Betracht – weitere Probleme auf, weil wir uns kritisch fragen müssen, ob der ewige Gott, der das Gute an und in sich selbst ist, irgendeiner Pflicht ausgesetzt werden kann, zumal er das, was als Wahrmacher einer Aussage über Pflicht gelten könnte, doch im Grunde selbst verkörpert. Die viel beschworene Asymmetrie zwischen Gott und Mensch müsste auch an dieser Stelle noch einmal zu Buche schlagen, sodass die aufgerufenen Analogien – Freundschaft, Eltern-Kind-Beziehung, interpersonale Verantwortung und wechselseitige Verpflichtungen – buchstäblich untauglich würden.

Unabhängig davon müssen wir aber auch überlegen, ob der Sprechakt des Bittens – welcher der Rekonstruktion des Bittgebets ja als Vorbild dient – nur dann sinnvoll ist, wenn die Bitte eine bestimmte *Wirkung* zeitigt: nämlich im Eintreten einer erbetenen Situationsveränderung. Die Bedingungen der Sinnhaftigkeit und die Bedingungen des Gelingens von Sprechakten sind durchaus komplex, und sie verteilen sich sowohl auf den Äußerer einer sprachlichen Kundgabe als auch auf den Adressaten dieser Kundgabe in einer unterschiedlichen, aber komplementären Art und Weise.⁴² Wie sehen die Gelingensbedingungen für das Bitten aus?

Wenn wir die Gelingensbedingungen für den Sprechakt des Betens allzu strikt an das Eintreten des Erbetenen knüpfen, werden Beten und Befehlen identisch. Denn in der Tat gelingt der Sprechakt des Befehlens oder strikten Aufforderns nur dann, wenn ein in der Aufforderung angezeilter Sachverhalt auch tatsächlich realisiert wird und eintritt. Aber Beten ist nicht Befehlen.⁴³ Können wir es dann mit einem *Anfragen* vergleichen? Wann gelingt ein Sprechakt des Fragens? Wenn auf eine Frage eine passende Antwort gegeben wird, ist das der sicherste Hinweis darauf, dass der Angefragte die Frage verstanden hat. Aber die Antwort macht nicht das Fragen sinnvoll. Auch wenn eine angemessene Antwort ausbliebe, wäre das Fragen schon dann sinnvoll, wenn angenommen werden dürfte, dass der Gefragte den Inhalt der Frage ebenso wie die Intention der Fragestellung verstanden hat – und dies etwa dadurch zum Ausdruck bringt, dass er die Frage in eigenen Worten noch einmal wiederholt. Eine Bitte – und auch das als Bitte rekonstruierte Gebet – scheint irgendwo zwischen nach Verständnis suchender Frage und auf

⁴² Vgl hier allgemein und grundlegend J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge (Mass.), 2nd edition 1975, 133–147.

⁴³ Vgl. zu ähnlichen Analysen R. Schaeffler, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln 1988, 96 f.

Erfüllung und Umsetzung strebender Aufforderung zu stehen. Wie lässt sich diese Mittelposition sprechakttheoretisch noch besser beschreiben? Was lässt sich, ausgehend von diesen Überlegungen, über den Sprechakt des Bittens, der als Schnittmusterbogen für die Darlegung des Sprechaktes des Bittgebets gelten kann, genauer sagen?

Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit ließen sich sicherlich die folgenden Faktoren anführen: Die Bitte sollte *authentisch* vorgetragen sein, der Gebetene sollte die Motive des Bittstellers *in sich aufnehmen* und sie zumindest erwägen; andererseits sollte der Bittsteller auch den Willen des Gebetenen zu *respektieren* lernen, was wiederum voraussetzt, dass er den Willen und die Motive des Gebetenen seinerseits zu erfahren sucht – schon allein, um ermessen zu können, ob das Erbetene angemessen ist und dem entsprechen würde, was der Gebetene tun und erwirken könnte. Die *direkte Erfüllung* des Erbetenen ist also *keine Gelingensbedingung* für den *Sprechakt* des Bittens; sie dient lediglich als Angabe über die Effektivität des Bittens.

Die Gelingensbedingungen des Bittens legen auch offen, dass zu seiner „Effektivität“ im weiteren Sinne mehr gehören kann: Das wechselseitige In-sich-Aufnehmen von Motiven, das Kennenlernen des Willens, das Suchen nach der Würde und Wertigkeit des Erbetenen – all diese Faktoren sind auch Wirkungen des Bittens, selbst wenn wir sie prima facie zunächst nur als *Seiteneffekte*⁴⁴ anerkennen würden. Beim Beten allgemein und beim Bittgebet speziell sind solche Seiteneffekte keineswegs zu unterschätzen. Denn sie gehören unzweifelhaft zu jenen Gütern, die auch aus der Perspektive Gottes am Gebet wertvoll, ja wertsteigernd sind. So hat Richard Schaeffler in seinen verschiedenen sprachphilosophischen und transzendentaltheologischen Rekonstruktionen des Gebets herausgearbeitet, dass im Beten – besonders wo ein Element des Erzählens hinzutritt – ein *Setzungsakt* stattfindet,⁴⁵ bei dem sich das betende Subjekt in eine bestimmte Weise vor Gott „hinstellt“,

⁴⁴ Dass diese Seiteneffekte aber durchaus auch konstitutiv in die „Effektivität“ des Bittgebets einkalkuliert werden müssen, hat unter anderem David Basinger hervorgehoben. Er unterscheidet drei Fälle von *Wirksamkeit*: a) die Wirkung des Bittgebets auf den Beter; b) die Wirkung des Bittgebets auf jemanden, der weiß, dass für ihn gebetet wird; c) die Wirkung des Bittgebets insofern, als ein erbetener Zustand hervorgebracht wird (unabhängig von der weiteren Frage, ob Gott dafür direkt in den Lauf der Welt eingreifen muss oder nicht). Vgl. *D. Basinger, The Case for Free Will Theism*, Downers Grove 1996, 105 f. Vor dem Hintergrund dieser Differenzierung wäre es zu grobmaschig, auch die Bewertung der *Wirkung* des Bittgebets exklusiv an das Hervorbringen eines alternativen Weltzustandes und an die Möglichkeit direkter göttlicher Interventionen zu binden oder – umgekehrt – die Wirkungslosigkeit oder Sinnlosigkeit des Bittgebets mit den möglichen Grenzen göttlichen Eingreifens zu untermauern. Aus einer realistischen Sicht, die Thomas Flint kurz skizziert, wären die Effekte a) und b) so etwas wie *Placebo-Effekte* des Bittgebets, sodass nur c) als eigentlicher Effekt bezeichnet werden könnte. Vgl. *Th. P. Flint, Divine Providence. The Molinist Account*, New York 1998, 221 f., bes. Anm. 13. Nimmt man die sprechakttheoretische Rekonstruktion des Bittgebets ernst, so ist die Kennzeichnung als Placebo-Effekt nicht nur fragwürdig, sondern falsch. Die Rede von „Seiteneffekten“ ist demgegenüber weniger herablassend und deutlich akkurater, weil sie eine Multi-Faktoren-Sicht im Hinblick auf die Effektivität des Bittgebets befördert, die auch *Flint*, ebd. 222, unterstützen würde.

⁴⁵ Vgl. *Schaeffler, Sprachlehre*, 74–81.

sich darin als Subjekt, das alles von Gott her zu erwarten hat und sich ganz Gott verdankt, neu setzt und auch das Gesamtgefüge von Welt als das zu interpretieren lernt, was Ort der Gotteserfahrung werden kann.

Diese Feststellung hat unmittelbare Folgen für die Frage nach den Gelingenbedingungen des Bittgebets. Richard Schaeffler entkoppelt diese Bedingungen von der unmittelbaren Effizienz des Bittgebets:

Die Bewährungsprobe dieser Bitte liegt jedoch nicht im Verhalten des Beters zu ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung, sondern darin, daß sie in ein Verhältnis zwischen dem Beter und seinem Adressaten eingelassen ist [...]. Die Bitte nämlich hat (wie die Klage und der Dank) ihren Ort in jenem Erzählen, in welchem der Sprecher seine Lebensgeschichte dem Gott, an den er sich wendet, so zueignet, daß dieser sie sich als Teil seiner göttlichen Geschichte mit dem Menschen aneignen kann. Diese Art des Erzählens aber ist es, die gelingen oder auch mißlingen kann und damit auch für die Bitte Kriterien ihrer Bewährung entstehen läßt.

[...] Die Konstitution eines solchen Zusammenhangs religiöser Erfahrung ist die Bewährungsprobe des religiösen Erzählens. In dieser Bewährungsprobe steht nicht weniger auf dem Spiele als die Identität des religiösen Ich und seiner Welt. Die Bitte aber gewinnt ihre religiöse Bedeutung dadurch, daß sie diesem Erfahrungszusammenhang eingefügt ist. Und sie gewinnt ihre Dringlichkeit daraus, daß der Betende konkreter Erfahrungsinhalte bedarf, an denen Gottes Zuwendung ihm in den kleinen und großen Inhalten seines alltäglichen Erlebens offenkundig wird. Aber die religiös verstandene Bitte gewinnt zugleich ihre Gelassenheit daraus, daß der Beter, der sich dankend derartiger Erfahrung erinnert, der Zuwendung seines Gottes auch dann gewiß bleibt, wenn die konkreten Inhalte seines gegenwärtigen Erlebens ihm nichts anderes als die Ferne dieses Gottes zu bezeugen scheinen.⁴⁶

Man könnte auch sagen: Im Bittgebet geht es in der konkreten Bitte immer um mehr – um die Konstitution einer Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich auf eine fundamentale Weise zu bewähren hat – dadurch nämlich, dass der Mensch sich als von Gott geliebtes Du setzt und sich diese Setzung auch in der erzählenden Einholung von Erfahrungen bewährt, aber auch dadurch, dass die Welt als eine von Gott geschaffene und gewollte so gesetzt ist, dass sie – wie bereits angedeutet – der Erfahrungsraum für Gottes Anwesenheit werden kann. Der Schlüssel zum Verständnis der Gelingenbedingungen des Sprechakts des bittenden Betens liegt also – folgen wir Schaeffler – in der Frage, wie die Konstitution jener Beziehung gelingt, in der der menschliche Sprecher sich als von Gott geliebtes Du erweisen und erfahren kann.

An dieser Stelle lässt sich der *jüngere Theorieentwurf* von Eleonore Stump einflechten (und es ist eine offene, von ihr selbst erst noch zu beantwortende Frage, wie sich dieser jüngste Theorieentwurf zu ihren älteren Überlegungen zum Bittgebet genau verhält). Stump hat in vielfältigen Kontexten darauf hingewiesen, dass unser gnaden- und tugendgeleitetes Leben vor Gott seinen tiefsten Sinn darin findet, dass wir – um die Sprache der Psychologie zu benutzen – *mit Gott in einen Zustand geteilter Aufmerksamkeit finden*, in welchem wir unser Augenmerk sozusagen in aufmerksamer Gottzugewandtheit auf das

⁴⁶ Ebd. 102 f.

richten, was gottgefällig und für Gott wertvoll ist.⁴⁷ Umgekehrt wird Gott in seiner Präsenz in der Zugewandtheit zu uns in jenem Stadium geteilter Aufmerksamkeit das, was uns wertvoll und relevant erscheint, gewissermaßen durch unseren Blick hindurch ermessen können. Stump rekonstruiert den Begriff personaler Präsenz auf der Basis geteilter Aufmerksamkeit und wechselseitiger Empathie:

Bei dem Versuch, die Gedanken einer Person zu lesen, oder in einer Situation der Empathie gibt es eine Form von personaler Anwesenheit, die ein wenig an Telepathie erinnert, wenn es so etwas wie Telepathie gäbe, was wohl nicht der Fall sein dürfte. In einer Situation größter Empathie kann eine Person in sich selbst den Schmerz einer anderen Person gewissermaßen fühlen. Bei dem Versuch, die Gedanken einer anderen Person zu lesen, kann eine Person die Intentionen oder Gefühle einer anderen Person als ihrem eigenen Seelenleben zugehörig wahrnehmen. Wenn, sagen wir, eine Person Paula die Gedanken einer Person Jerome liest, dann ist Paula in gewisser Hinsicht *da*, anwesend mit Jerome.

Es handelt sich bei dem genannten Beispiel um eine Art der einseitigen personalen Anwesenheit; freilich ist auch wechselseitige personale Anwesenheit denkbar. Sie wird vermittelt durch eine bestimmte Art der wechselseitigen Aufmerksamkeit – eine Art der Aufmerksamkeit, die beispielsweise dann entsteht, wenn zwei Personen Augenkontakt haben. Wechselseitige personale Anwesenheit offenbart sich graduell: Da gibt es die minimale Form, die entsteht, wenn jemand den Blick eines vollkommen Fremden in einem Bus auffängt. Auf der anderen Seite des Spektrums finden wir eine intensive Art personaler Anwesenheit, die nur zwischen Personen möglich wird, die einander in wechselseitiger Liebe verbunden sind. Beim Versuch, die Gedanken einer anderen Person zu lesen, hat, so könnte man sagen, die eine Person ein Stück des Geisteslebens der anderen Person in sich selbst. Bei der wechselseitigen Liebe zwischen Personen gibt es natürlich etwas, das noch stärker ist als diese asymmetrische Beziehung; denn in diesem Fall finden wir so etwas wie ein gegenseitiges „Ineinander-Sein“ zwischen den Personen, die durch das Band der Liebe verbunden sind – ein Ineinander-Sein, das eine ausgesprochen eindruckliche personale Anwesenheit erwirkt.⁴⁸

Für Stump steht es außer Frage, dass wir – zumindest theoretisch – für das Mensch-Gott-Verhältnis eine Zielperspektive veranschlagen dürfen, bei der es um nichts Geringeres als wechselseitige Aufmerksamkeit und Empathie geht:

Weil wir davon ausgehen dürfen, dass es in Gott ein Bewusstsein und einen Willen gibt, kann Gott – in unserem Verständnis von Person – auch als Person angesehen werden. Daher ist es im Prinzip auch für Gott möglich, in ein Verhältnis der personalen Anwesenheit mit Menschen einzutreten. Ganz in diesem Sinne unterstreicht die christliche Theologie Gottes Wunsch, eine Beziehung der Intimität und Liebe mit menschlichen Personen einzugehen. Im Folgenden werde ich die These vertreten, dass auf der Basis der christlichen Lehren auch diejenigen Formen personaler Anwesenheit, die durch das Gedankenlesen oder durch Empathie entstehen, für Gott möglich sind. Zudem ist auch so etwas wie das wechselseitige Ineinander-Sein für Gott möglich.⁴⁹

⁴⁷ Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 108–128.

⁴⁸ E. Stump, *Allgegenwart und Einwohnung Gottes*, in: *Tb. Marschler/Tb. Schärfl* (Hgg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 69–95, hier 70.

⁴⁹ Ebd.

Das Gebet, auch das Bittgebet, hätte vor diesem Hintergrund den primären Sinn, *in einen Zustand geteilter Aufmerksamkeit mit Gott zu finden*, in dem wir für Gottes Willen achtsam werden und in dem Gott sich unsere Motive verinnerlicht, die wir im Zustand dieser geteilten Aufmerksamkeit freilich immer auch mit dem Wollen und den Motiven Gottes abzugleichen gehalten sind.

Wir können diese These sogar noch verstärken: Ordnet man das Bittgebet sprechakttheoretisch jenseits einer Aufforderung und diesseits einer bloßen Frage ein, dann hängen die Gelingensbedingungen des bittenden Betens an der Erzeugung dieses Zustands geteilter Aufmerksamkeit, in dem es möglich wird, die Motive einer Person empathisch auf die Motive einer anderen Person zu übertragen. Es geht dann auch um eine Erzeugung der Atmosphäre von Intimität, die gewissermaßen transformativ auf die Identität der Beteiligten zurückwirkt, weil sie sich im Zustand geteilter Aufmerksamkeit in einer Zweiten-Person-Perspektive gegenüberstehen werden. Das bittende Beten gelingt als Sprechakt also genau dann, wenn diese Zweite-Person-Perspektive errichtet und auch erfahrbar wird, sodass es zu wechselseitiger Empathie kommt, in der die zur Bitte führenden Motive und ihre Resonanz im Wollen des Gegenübers ebenfalls wechselseitig ausgetauscht werden. Dabei bestimmt – anders als im Vorschlag von Daniel und Francis Howard-Snyder – eben nicht der Verpflichtungsmodus die in Rede stehende Beziehung zwischen dem Beter und dem Gebetenen, sondern der Modus der Intimität. Von diesem Modus her wird dann auch deutlich, worum sinnvollerweise gebetet werden kann. Gerne wird bei der Bittgebetsthematik Meister Eckhart zitiert, dessen Kritik am (trivialiserten) Bittgebet darauf hinausläuft, dass man sinnvollerweise Gott nur *um Gott* bitten könne.⁵⁰ Diese ins Tautologische gehende pleonastische Wendung zeigt den Modus der Intimität an, der das eigentliche Nahziel des bittenden Betens ist. Es geht – wie Schaeffler herausgearbeitet hat – um die Konstitution einer Beziehung, die der Identität und der Welt des Beters einen bestimmten, aber auch fundamentalen Richtungssinn verleiht.

Bei dieser Erzeugung eines Verhältnisses geteilter Aufmerksamkeit, die in eine Atmosphäre der Intimität münden soll, in der dann das, was etwas technisch die „Übertragung von Motiven“ genannt wurde, stattfinden kann, geht es um etwas anderes als um Pflicht. Gottes Intimität ist – wenn man hier die klassische Gnadenehre bemühen darf – nichts, wozu Gott dem Geschöpf gegenüber „verpflichtet“ wäre; es handelt sich vielmehr um einen *supererogatorischen* Akt der Konstitution von Freundschaft. Wenn – so ließe sich nun folgern – Gott einen Raum für das Bittgebet schafft, dann schafft er einen Raum, in dem das Supererogatorische noch möglich ist (aber auch so möglich ist, dass es nicht unerreichbar bleibt). In der darin möglichen

⁵⁰ Vgl. hierzu *Werbick*, In Gottes Ohr, 56, Anm. 34, mit Bezug zu *Meister Eckhart*, Predigt 49, in: Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben von J. Quint, München ⁵1978, 383–386.

Übertragung von Motiven zeichnet sich auch eine Konturierung von Wertigkeiten ab, die gerade für den menschlichen Partner wichtig ist: Indem wir ein Verhältnis geteilter Aufmerksamkeit und wechselseitiger Empathie mit Gott suchen und indem wir in der dadurch konstituierten Freundschaftsbeziehung unsere eigene Identität konturieren, ‚erschaffen‘ wir auch jene Interpretationsspielräume, die unsere Wertperspektive auf die Welt ausmachen. Wenn Werte nicht als abstrakte Entitäten in einem quasi-platonischen Ideenhimmel existieren, sondern Gebilde sind, die von bewusstseinsbegabten Wesen aus dem bewussten Blick auf die Welt heraus ‚erzeugt‘ werden, liegt es nahe, der Zweiten-Person-Perspektive einen ähnlichen Erzeugungsmodus für Werte zuzugestehen: Der gemeinsam geteilte Blick in der geteilten Aufmerksamkeit richtet sich dann auch auf die Werte, die in dieser Perspektive erzeugt und etabliert werden.

Die Rede von *Intimität* und *geteilter Aufmerksamkeit* hilft uns aber auch noch einmal zu verstehen, warum die Sinnhaftigkeit des Bittgebets nicht an seiner Effizienz – am Eintreten einer erbetenen Wirkung – hängt. Richard Schaeffler formuliert für diesen Zusammenhang einen wertvollen Hinweis, weil er bei der Analyse des Bittens das Moment der Freiheit des Gebetenen in Rechnung stellt und klar unterstreichen kann, dass diese Freiheit mit dem Grad der Intimität, in deren Atmosphäre die Bitte verortet wird, nicht schwindet, sondern – ganz im Gegenteil – wächst:

Differenzierter ist [...] der Appell an Freiheit, der in der Bitte an den vertrauten Freund enthalten ist. Selbst dann nämlich, wenn der Bittsteller ihm sein Bedürfnis präzise beschreibt und das von ihm erbetene Verhalten eindeutig benennt, so daß die Freiheit des Freundes darauf beschränkt zu sein scheint, die Bitte zu erfüllen oder sie, entgegen seiner Freundespflicht, unerfüllt zu lassen, ist er gerade als Freund in seiner Freiheit auf seine umfassendere Weise in Anspruch genommen: Er soll sich angesichts der ihm vortragenen Bitte als der Freund bewähren, als den der Bittende ihn kennt und als dem er ihm vertraut. Das schließt ein, daß er die Situation, in der der Bittende sich befindet, sich zu eigen macht, sie als einen Teil auch seines eigenen Lebensweges sich aneignet und versteht – mit dem möglichen Ergebnis, daß er sie, gerade aus solchem Verstehen heraus, anders deutet als der Bittsteller und sie deshalb, gemeinsam mit ihm, durch eine andere Praxis beantwortet als die, um die er gebeten worden war.⁵¹

Auch wenn damit natürlich nicht alles gesagt werden kann, was zum Problem des Nachweises der Gebetserhörnung oder zum theodizeelastigen Problem des nicht-erhörten Gebets zu sagen wäre, so öffnet der Verweis auf die Freiheit des Tuns, die mit dem Grad der Intimität wächst, eine gewisse Tür. Gleichzeitig untergräbt diese Freiheit dann und nur dann das aus der Intimität mit Gott heraus gewachsene Vertrauensverhältnis nicht, wenn wir Gott eine *signifikante Vorsehung* zutrauen dürfen, deren Vorhandensein und Reichweite über die Rationalität des göttlichen Handelns oder Nichthandelns in letzter Instanz mit befinden.

⁵¹ Schaeffler, Sprachlehre, 99. Zu einem ähnlichen Gedanken vgl. auch Werbick, In Gottes Ohr, 49 f. Werbick grenzt sich ebd. allerdings kritisch gegen die klassische Vorsehungslehre ab, ohne dass man sagen könnte, dass er sie komplett verwirft.

Doch gerade die Vorsehungskonzeption, die auf den Rahmen des klassischen Theismus zurückverweist, scheint – erinnern wir uns kurz an das Zitat von Jürgen Werbick – *der Stein des Anstoßes* gewesen zu sein, weil Gottes Vorherwissen die Sinnhaftigkeit des Betens zu unterminieren droht.

4. Bitte, personale Präsenz und rivalisierende theistische Optionen

Nun sind die Seiteneffekte des Betens und insbesondere des Bittgebets durchaus Güter, die im Mensch-Gott-Verhältnis eine Rolle spielen müssen. Allerdings kann diese Rolle nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Effektivität des Bittgebets in einer zumindest möglichen Situationsänderung zu unseren Gunsten besteht, sodass das Bestehen der Möglichkeit zwar nicht als *das*, aber doch auch als *ein* Kriterium der Sinnhaftigkeit des bittenden Betens in Betracht gezogen werden muss. Kann aber ernsthaft von einer Änderung einer Situation gesprochen werden, wenn wir – wie der klassische Theismus sagt – einen mit signifikanter Vorsehung und Vorherwissen ausgestatteten, ewigen und unveränderlichen Gott vor uns haben, an den wir unser Beten richten sollen?

Es verwundert zunächst also nicht, dass es eine Reihe von weiteren Stimmen gibt, die – ähnlich wie Jürgen Werbick – eine mehr oder weniger deutliche Abkehr vom klassischen Theismus verlangen, um auf dem Fundament eines angeblich biblischen Gottesbegriffes gerade auch für das Bittgebet eine Basis zu schaffen. Dazu gehört dann, dass man die klassische Vorsehungslehre so modifiziert, dass jeder Geruch des Determinismus entfällt – womit man faktisch ein göttliches Vorherwissen durch ein göttliches *Vorausahnen* ersetzt. Gregory Boyd⁵² – einer der geistigen Väter des sogenannten *offenen Theismus*, der als eine jüngere Variante des personalen Theismus verstanden werden kann – beklagt, dass die Authentizität des Betens bei vielen Christen fragwürdig, ja dass das Beten selbst lau sei. Aber er führt dies nicht auf mangelnde Ernsthaftigkeit zurück, sondern auf den problematischen Einfluss des klassischen Theismus oder jener Theologien, die auf Grund eines Festhaltens an Gottes Souveränität und Aseität, Ewigkeit und Unveränderlichkeit den Eindruck erwecken, Gott habe alles schon immer ‚providentiell‘ im Voraus so angeordnet, wie es geschieht, weshalb das Gebet keinen Sinne habe, weil es nicht wirklich dazu beitragen könne, dass ein alternativer Weltverlauf resultiere.⁵³ Modifiziere man dagegen die Eigenschaften Gottes durch die Wahl eines anderen Denkrahmens (den wir oben schon als personalen Theismus bezeichnet haben), ließe sich Platz für die Einsicht gewinnen, dass das Bittgebet nicht nur nicht sinnlos, sondern sogar wichtig, ja in mancherlei Hinsicht mit Blick auf ein angestrebtes Ziel unausweichlich sei. Begründet wird die

⁵² Vgl. G. Boyd, *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God*, Grand Rapids 2000, 21–51.

⁵³ Vgl. ebd. 95.

Relevanz des Bittgebets bei Boyd mit einem Gedanken, den wir eigentlich schon kennen: Gott schaffe Raum für unser Bitten, weil er unsere echte Teilnahme an seinem Werk wolle – und zwar als moralisch verantwortliche Subjekte,⁵⁴ die ihrer Verantwortung an manchen Stellen freilich nur dadurch nachkommen können, dass sie den vielfach mächtigeren, vielfach souveräneren Gott eben bitten:

Because God wants us to be empowered, because he desires us to communicate with him, and because he wants us to learn dependency on him, he graciously grants us the ability to significantly affect him. This is the power of petitionary prayer. God displays his beautiful sovereignty by deciding *not* to always unilaterally decide matters. He enlists our input, not because he needs it, but because he desires to have an authentic, dynamic relationship with us as real, empowered persons. Like a loving parent or spouse, he wants not only to influence us but to be influenced *by* us.⁵⁵

Vorausgesetzt sei für die Signifikanz dieses Raums, den Gott uns gewissermaßen einräumt, um sich von unserem Beten affizieren zu lassen, dass wir vom klassischen Theismus und der Idee göttlichen Vorherwissens Abstand nehmen. Boyd wirbt für die Idee einer offenen Zukunft, die auch Gott noch nicht wissen könne.⁵⁶ Nur in der Offenheit der Zukunft gäbe es einen Ort für signifikante menschliche Freiheit und für eine angemessene Theorie des Betens.

Allerdings ist der Weg zur Einsicht, dass moralische Verantwortung und freier Wille mit einer Unausweichlichkeit des Bittenkönnens und Bittenmüssens zusammenhängen, nicht recht plausibel. Auf ein und derselben Basis könnte man ebenso folgern, dass ein Gott, der unsere Freiheit und unsere vollkommene Verantwortung will, sich in einem Akt der Selbstrestriktion zu Gunsten unserer Eigenverantwortung mehr oder weniger ganz aus der Geschichte heraushält, sich keine Interventionen gestattet⁵⁷ und deswegen

⁵⁴ Vgl. ebd. 96.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. ebd. 22–24.

⁵⁷ Zu einer derartigen Teilfolgerung kommt etwa Saskia Wendel; vgl. *Wendel*, Wunsch, 21: „Die Freiheit und Allmacht Gottes zeigt sich so als Macht der Liebe zu seinem Geschöpf und als Macht der Achtung und Anerkennung anderer Freiheit. [...] Wenn Gott aber nicht durch direkte Interventionen in der Geschichte handelt, so ist er doch keineswegs unbeteiligter Zuschauer; vielmehr entscheidet sich Gott aus Liebe zum Geschöpf dazu, nicht direkt zu handeln, und dieses aus Liebe motivierte Unterlassen der Intervention ist alles andere als unmoralisch, sondern im Gegenteil Ausdruck der Moralität Gottes und des darin beschlossenen Vermögens der unbedingten Achtung der Kreatur und deren Freiheit.“ Diese in gewisser Weise radikale und geradlinige Position hat aber dann eine nicht-realistische Deutung des Bittgebets zur Konsequenz, vgl. *Wendel*, Wunsch, 28: „Man darf sich nicht darüber hinwegtäuschen: Auch der Verzicht auf den Gedanken eines direkt intervenierenden Gottes impliziert den Verzicht auf das Bittgebet. Und dies deshalb, weil auch er auf den Gedanken eines intervenierenden Gottes verzichtet. Wenn Gott dadurch handelt, dass er zum Handeln ermächtigt, und dass er unendlich darauf wartet, dass sich jedes Nein in ein Ja verwandelt, dann erübrigt sich jedes Bitten, das auf Intervention setzt.“ Diese Konsequenz ist allerdings nur dann valide, wenn man das *direkte* Intervenieren als Bedingung der Möglichkeit für die Erfüllung der Bitte und wenn man die direkte Wirksamkeit des Bittgebets als Bedingung für die Sinnhaftigkeit des Bittgebets versteht. Darüber hinaus ist die moralphilosophische Option, die Wendel wählt, nicht ganz unproblematisch: 1) Inwiefern ist eine göttliche „Nichteinmischungsdirektive“ ein Respekt vor der Freiheit? Handelt es sich hier nicht um eine Devise nach dem Motto: „Hilf dir selbst!“? In den oben benutzten Parabeln, die als Kritik am ersten Entwurf

auch keine Gebetsbitte erfüllt. Zudem gerät eine philosophische Theologie des Gebets, die auf eine signifikante Vorsehungskonzeption verzichtet, in eine elementare Gefahr: Die Gebetserhörung würde für Gott – hätte er kein Vorherwissen – zu einem hochriskanten Unternehmen. Verbliebe das Gott-Mensch-Verhältnis hier alternativ nur in jenen Parametern, die durch die natürliche Ordnung der Dinge vorgegeben sind, wäre jedes Risiko, das mit der unwissbaren Zukunft verbunden ist, zumindest theoretisch dadurch begrenzt, dass im Rahmen der natürlichen Ordnung jede Konsequenz eines endlichen Ereignisses ihrerseits wieder nur endlich ist. Griffe ein allmächtiger Gott dagegen auf Grund eines Bittgebets direkt in den natürlichen Lauf der Dinge ein – ohne durch ein göttliches Vorherwissen sozusagen abgesichert zu sein – könnte die Risikofolgenabwägungssituation angesichts der Allmacht Gottes so komplex werden, dass Gott besser beraten wäre, die Finger von jeder Gebetserhörung zu lassen oder aber – im Sinne einer anti-konsequenzialistischen, elementaren Pflichtethik – jedes Gebet zu erhören, solange sich aus verschiedenen Gebetsintentionen keine Widersprüche ergäben.

Diese und andere Anfragen an den theoretischen Rahmen des personalen Theismus fordern auch dazu auf, noch einmal genauer hinzusehen, ob im klassischen Theismus nicht doch Ressourcen bereitliegen könnten, die eine adäquate Verortung des Bittgebets erlauben. Die These, unter der die folgenden Überlegungen vorgetragen werden sollen, ist die, dass der klassische Theismus *unterschätzt* wird. Einen Einstieg in die Bearbeitung der Bittgebethematik innerhalb des Rahmens des klassischen Theismus erhalten wir, wenn wir uns noch einmal fragen, was es bedeutet, dass das Bittgebet *wirkt*. Wenn wir Überlegungen zum Sprechakt des Bittens auch nur ein wenig ernst nehmen, dann kann das Bittgebet sicherlich nicht so wirken wie ein physisches Ereignis auf ein anderes physisches Ereignis: Eine Kugel wird durch den Impuls einer anderen Kugel aus ihrer Bahn gelenkt. Sollen wir uns nach diesem Modell die Änderung des göttlichen Willens durch ein an ihn ergehendes Gebet vorstellen? Selbst wenn wir Schwierigkeiten mit der Unveränderlichkeit Gottes anmelden sollten, bliebe die hier kurz gestreifte Vorstellung vom Wirken des Gebets mechanisch. Sie wird der Freiheit der beteiligten Partner nicht gerecht. In einer Bitte geht es nicht um mechanische Beeinflussung, sondern um die Übertragung eines Motivs: *Wer bittet, möchte, dass sich der Gebetene die Motive, die hinter der Bitte stehen, zu eigen macht, damit möglicherweise ein Handeln resultiert, das aus der Perspektive des*

Stumps genommen wurden, kommt eine Anfrage zum Ausdruck, die auch hier von Belang sein kann: Könnte eine Nichteinmischung Gottes nicht auch als moralisch überaus fragwürdige Vernachlässigung der letzten Endes radikal von ihm abhängigen Geschöpfe gewertet werden? 2) Die menschliche Freiheit ist durch andere Freiheit sowohl physisch als auch moralisch beschränkt. Dass hier ausgerechnet die göttliche Intervention die entscheidende Störung der Freiheit wäre, die es aus moralischen Gründen zu verhindern gelte, leuchtet nicht sofort ein. Es wäre angesichts dieser beiden Anfragen zu klären, ob nicht andere als moralische (nämlich zum Beispiel metaphysische) Gründe gegen die Annahme einer direkten Intervention Gottes sprechen oder nicht.

Bittenden eine Veränderung einer Situation erzeugt. Motive wirken als Erkenntnisorte für *Gründe*, die ein Handeln beeinflussen; sie sind im strengen Sinne keine Ursachen des Handelns.

Aber wie lässt sich im Gott-Mensch-Verhältnis die Übertragung der Motive denken? Hier können wir erneut den jüngeren Ansatz von Eleonore Stump ins Spiel bringen: Sie versucht, wie bereits herausgestellt wurde, die Präsenz und Allgegenwart Gottes nicht (nur) als Äquidistanz Gottes zu allen Raum- und Zeitpunkten zu formulieren, sondern vor allem als personale Präsenz zu begreifen.⁵⁸ Diese personale Präsenz zeichnet sich, wie schon angedeutet, durch *wechselseitiges Vermögen der Empathie* aus, aus dem heraus es wiederum möglich wird, die Gedanken oder Motive des personal-anwesenden Gegenübers zu erfassen. Die Basis für diese personale Präsenz ist eine Zweite-Person-Perspektive, in der mir ein anderer zum Du wird, dessen Gedanken und Gefühle ich mir willentlich und unwillentlich aneignen kann. Dieses Zum-Du-Werden und die Grade, in denen geteilte Aufmerksamkeit und personale Präsenz sich realisieren können, beschreibt Eleonore Stump – zunächst menschlich-interpersonale Verhältnisse in den Blick nehmend – auf eine sehr eindrückliche Art und Weise:

Es besteht schon ein kleiner Grad von personaler Anwesenheit, sobald Paula aufseufzt, wenn sie beobachtet, dass Jerome sich mit seinem Steak-Messer in den Finger schneidet, selbst wenn es Jerome nicht bewusst ist, dass Paula ihn beobachtet. Dabei handelt es sich um eine Form von Gegenwart einer Person für eine andere Person, die auch dann möglich ist, wenn die beteiligten Personen eigentlich Fremde sind oder sich zwar kennen, einander aber in herzlicher Abneigung zugetan sind. So kann Paula beispielsweise aufseufzen, wenn sie sieht, wie Jerome sich verletzt, auch wenn sie denkt, dass er diese Schmerzerfahrung gerade durchaus verdient hat.

Aber es gibt einen viel größeren Grad personaler Anwesenheit, wenn zwei Personen, die in einer liebenden Beziehung zueinander stehen, einander wechselseitig die Gedanken zu lesen versuchen und dabei in einer intensiven Weise füreinander aufmerksam sind. Sobald diese Art von Aufmerksamkeit in Erscheinung tritt, bietet es sich an, diese Verbindung der zwei beteiligten Personen als Band der Liebe zu beschreiben.⁵⁹

Personale Präsenz kann es – einem solchen Modell gemäß – auch dann geben, wenn die beteiligten Personen nicht in einem direkten physischen Kontakt stehen. Weil Gott aber all-gegenwärtig ist, ist für die Intaktheit einer Beziehung personaler Präsenz der Mensch verantwortlich:

Mutatis mutandis, this point about the connection between shared attention and significant personal presence applies also to God. God's having direct and unmediated cognitive and causal contact with everything in creation is still insufficient for God's being omnipresent, that is, in order for God to be always and everywhere *present*, it also needs to be the case that God is always and everywhere in a position to share attention with any creature able and willing to share attention with God.

This way of understanding omnipresence has a notable implication. Given divine omnipresence, the only thing that makes a difference to the kind of personal presence, significant or minimal, that God has to a human person is the condition of the human person herself. If Paula wants Jerome to be significantly present to her, she alone will

⁵⁸ Vgl. Stump, Allgegenwart, bes. 70 f.

⁵⁹ Ebd. 84.

not be able to bring about what she wants, because the relationship she wants is up to Jerome as much as it is up to her [...]. But, on the doctrine of omnipresence, things are different when it comes to God's being significantly present to a human person. If Paula wants God to be significantly present to her, what is needed to bring about what she wants only depends on her, on her being able and willing to share attention with God.⁶⁰

Wie hilft uns dieses Modell weiter? Motive sind übertragbar, so ließe sich festhalten, wenn es eine personal-empathische Präsenz gibt, die es möglich macht, dass eine Person die Motive einer anderen Person in ihrem eigenen Geist so vergegenwärtigt, als wären sie ihre eigenen, obwohl sie weiß, dass es die Motive einer anderen Person sind.⁶¹ Dieses In-mir-beim-Anderen-Sein markiert gewissermaßen die Dialektik einer personalen Empathie, die es möglich macht, das Gegenüber als etwas Eigenes und Innerliches zu erfahren, ohne eben dieses Gegenüber seines Eigenstandes zu berauben. In der Weise der Empathie werden Motive eines Gegenübers übertragen und angeeignet. Aber auch diese Empathie und dieses wechselseitige Erspüren der Motive haben Voraussetzungen. Eleonore Stump spricht nicht nur davon, dass es dafür einen Zustand geteilter Aufmerksamkeit braucht; sie verweist zudem darauf, dass es eine besondere Form der Nähe bedarf. Damit ist natürlich nicht eine physische Nähe per se gemeint; vielmehr ist damit angezeigt, dass die in Rede stehenden Personen einander wirklich brauchen.⁶² Das *Brauchen*, um das es hier geht, ist Stump zufolge natürlich kein instrumentelles Gebrauchen, sondern steht als Kurzformel für das Phänomen, dass wir in einer anderen Person die Erfüllung unserer Sehnsucht finden.⁶³ Nimmt man nun beide Elemente zusammen – geteilte Aufmerksamkeit und die Sehnsucht, die sich auf eine andere Person richtet –, dann entsteht personale Präsenz, in der im Modus wechselseitiger Empathie eine Übertragung von Motiven auch wirklich stattfinden kann.

Lässt sich dieser Gedanke auf Gott übertragen? Wenn Gott das absolut Gute verkörpert, liegt es nahe, dass wir uns in unserem Streben ultimativ darauf ausrichten: Sowohl die geteilte Aufmerksamkeit mit Gott als auch unsere Sehnsucht nach Gott haben hier ihren Ort.⁶⁴ Aber gilt auch das Umgekehrte? Denn nur in der Wechselseitigkeit der geteilten Aufmerksamkeit und der Sehnsucht entsteht ja jene Nähe, in der Empathie und die Übertragung der Motive möglich werden. Dieses Problem lässt sich, wie Stump auch herausgestellt hat, im Rahmen des klassischen Theismus nur dann weiter bearbeiten, wenn man die Inkarnation hinzuzieht. Aus der Perspektive des Äternalismus heraus hat Gott immer schon eine Beziehung zu einer menschlichen Natur.⁶⁵ In dieser Aneignung der menschlichen Natur wird Gott jene Perspektive

⁶⁰ Stump, *Wandering in Darkness*, 117.

⁶¹ Vgl. *dies.*, *Allgegenwart*, 79–85.

⁶² Vgl. *dies.*, *Wandering in Darkness*, 120 f.

⁶³ Vgl. ebd. 122.

⁶⁴ Vgl. ebd. 91.

⁶⁵ Vgl. ebd. 123; vgl. dazu auch E. Stump, *Aquinas*, London/New York 2003, 156.

zuteil, die sich in der Suche nach Aufmerksamwerden und in der Sehnsucht nach dem Anderen auf den Menschen richten kann:

Auf der Grundlage der Lehre von der Ewigkeit Gottes ist Gott niemals in einem Zustand, in dem er ohne eine angenommene menschliche Natur wäre. Deshalb ist die menschliche Leidensfähigkeit etwas, das niemals auf Gott nicht zutreffen würde – und zwar in jener menschlichen Natur, deren Annahme für Gott nie fern liegt. Aus diesen Gründen ist Gott im Stande, Empathie mit menschlichen Personen zu empfinden und ihre Gedanken zu lesen, da er das menschliche Bewusstsein der angenommenen menschlichen Natur dazu gebrauchen kann[,] um menschlicher Personen in jener Weise gewahr zu werden, wie nur Personen sich kennen. Deswegen kann er auch mit menschlichen Personen auf diese Weise anwesend sein.⁶⁶

Auf diese Weise ist generell ein Bezug Gottes zu jenen Motiven, die Menschen haben und die sie im Gebet artikulieren, ermöglicht, sodass wir von einer Beziehung der Wechselseitigkeit sprechen können. Das Gebet allgemein hätte – in dieser Sicht der Dinge – die Aufgabe, zunächst vom Menschen ausgehend eine Beziehung der Nähe zum allgegenwärtigen Gott aufzubauen, die in personale Präsenz mündet, in der ein Zustand geteilter Aufmerksamkeit mit Gott vorherrscht, in welchem sich auch unsere Sehnsucht nach Gott ausdrückt. Im Gebet wird dann auch ein Modus *wechselseitiger* Empathie anzielbar; wird das Gebet als Bittgebet artikuliert, dann ist eine Übertragung der Motive im Modus der empathischen Nähe zu Gott (und Gottes zum Menschen) denkbar. Wie Stump angedeutet hat, setzt die Tatsache, dass Gott sich unsere Motive aneignen kann, im Grunde bereits die Inkarnation voraus, mit der ein strikt ewig gedachter Gott immer kopräsent ist, sodass er in seiner Ewigkeit immer einen Bezug zu einer menschlichen Natur hat, die zwar zeitlich in Jesus aktualisiert wird, deren Eigenart Gott aber in einem ewigen Jetzt immer zugänglich bleibt, sodass er zwar nicht selbst schlagartig ein Mensch wird, wohl aber so in einem Verhältnis zur menschlichen Natur steht, dass er aus ihr heraus ein Verständnis und ein Einfühlungsvermögen für menschliche Motive hat und durch sie hindurch eine Sehnsucht nach der personalen Präsenz mit dem Menschen artikuliert.

5. Das Bittgebet und Gottes Ewigkeit

Lässt sich dieses Modell nun in den Rahmen des klassischen Theismus hinstellen? Wir stehen zunächst vor der Schwierigkeit, dass in diesem Rahmen das Handeln Gottes nicht vorgestellt werden kann wie eine direkte Intervention in den Lauf der Zeit; denn – wie Brian Davies herausgestellt hat – prägt der radikale Modus der *Aseität* sich auch dem Wirken und Handeln Gottes so auf, dass Gottes Handeln *immer und radikal als voraussetzungslos* gedacht werden muss⁶⁷ – und zwar so voraussetzungslos, dass sich damit auch nicht das Gegebensein eines bestimmten, in sich kontingenten Faktums hinnehmen

⁶⁶ Stump, *Allgegenwart*, 87.

⁶⁷ Vgl. Davies, *Philosophy of Religion*, 3–8.

ließe, das auf Gott einen kausalen Einfluss hat.⁶⁸ Wie kann Gott sich dann an meiner Bitte, die ja ein kontingentes Faktum darstellt, orientieren? Eine erste Hilfe bietet im Rahmen des klassischen Theismus der *Ewigkeitsbegriff*: Gott ist mit meiner Bitte kopräsent – er ist *als er selbst* mit dieser Bitte kopräsent, sodass eine Übertragung von Motiven durchaus denkbar ist. So schreibt Stump:

Auf der anderen Seite gilt aber auch, dass Gottes Leben aus der Dauer einer Gegenwart besteht, die nicht durch Zukunft oder Vergangenheit beschränkt wird, weil Ewigkeit ebenfalls als grenzenlose Dauer zu verstehen ist. Weil die Seins- und Existenzweise eines ewigen Gottes durch diese Art der Gegenwart ausgezeichnet ist, muss die Beziehung zwischen einem ewigen Gott und jeder anderen Entität, die in der Zeit steht, durch Simultaneität gekennzeichnet sein.⁶⁹

Eleonore Stump hat für diese Vorstellung den Begriff der „ET-Simultaneität“ geprägt, in der die Gleichzeitigkeit der Ewigkeit mit jedem einzelnen Punkt in der geschöpflichen Zeit formulierbar wird: Jeder Augenblick in der Zeit ist mit dem ganzen ewigen Leben Gottes „simultan“:

Ein Ergebnis der Logik dieses Begriffs von Ewigkeit besteht darin, dass jeder Augenblick in der Zeit, insofern dieser Augenblick *jetzt* in der Zeit ist, mit dem ganzen ewigen Leben Gottes ET-simultan ist. Anders gesagt, um das Gesagte von der anderen Seite her zu beleuchten: Das Ganze der Ewigkeit Gottes ist ET-simultan mit jedem zeitlichen Ereignis, insofern, als dieses Ereignis jeweils aktuell in einem zeitlichen *Jetzt* auftritt.⁷⁰

Gottes Wollen, seine Empathie mit mir und meinem Gebet ist also ewigkeits-simultan mit meiner Bitte.⁷¹ Vor diesem Hintergrund wäre eine Übertragung der Motive durchaus denkbar; denn Gottes Präsenz mit mir ist durch sein ewiges Jetzt garantiert.

Aber wie sollen wir es denken, dass Gott ein Gebet erhört, indem er sich ein Motiv für sein Beten aneignet und gegebenenfalls eine Situation verändert, ohne dass er sich dabei im engeren Sinne verändern würde? An dieser Stelle müssen wir zwei weitere Elemente einführen, die zur Spezifikation des Modells im Rahmen des klassischen Theismus beitragen können: Die *molinistische* Tradition lehrt uns, dass Gott die kontrafaktischen Konditionale der Weltverläufe bereits vor der Schöpfung der Welt kennt: Gott weiß, was es heißt, dass, wenn eine bestimmte Situation der Fall wäre, eine bestimmte andere Situation resultierte.⁷² In der molinistischen Sichtweise kennt Gott alle relevanten kontrafaktischen Konditionale, welche die Schöpfung und somit auch uns betreffen; er kennt damit auch die Umstände, in denen wir beten

⁶⁸ Vgl. dazu auch *Th. Schärfl*, Divine Activity, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 6 (2015) 79–103, bes. 96–100.

⁶⁹ *Stump*, Allgegenwart, 71.

⁷⁰ Ebd. 72.

⁷¹ Vgl. dazu auch *Stump*, Aquinas, 152–154.

⁷² Vgl. *G. Brüntrup/R. Schneider*, Complete Concept Molinism – Der Molinismus vollständiger Begriffe, in: *Marschler/Schärfl* (Hgg.), *Eigenschaften*, 363–378. Dazu auch ausführlicher *R. Schneider*, *Sein, Gott, Freiheit. Eine Studie zur Kompatibilismus-Kontroverse in klassischer Metaphysik und analytischer Religionsphilosophie*, Münster 2016, 219–267.

würden – noch bevor wir tatsächlich beten. Aber auf welcher Grundlage kennt Gott diese Möglichkeiten? Hier hilft vielleicht ein Gedanke weiter, der sich bei mittelalterlichen Denkern – etwa bei Johannes Duns Scotus⁷³ – vorgeprägt findet: In Gottes Wesen sind unsere individuellen Essenzen, also das Set der Eigenschaften, die uns ausmachen, schon da (gewissermaßen als Gedanke Gottes, den Gott fasst, indem er im Umweg über das, was nicht er ist, über sich selbst nachdenkt). Denken wir uns Gott als ein maximal-empathisches Wesen, wie dies Linda Zagzebski⁷⁴ herausgestellt hat, dann ist es möglich, dass Gott in seinem Wesen unsere Motive auf der Grundlage unserer individuellen Essenzen, die „in“ ihm schon da sind, gewissermaßen meditiert – noch bevor wir in Existenz treten und unsere Motive zum Ausdruck bringen. Weil Gott diese Motive in der ihm eigenen maximalen Empathie in seinem Innersten immer schon kennt, kann er im Modus des Schöpfungshandelns die Ereignisabläufe so eingerichtet haben, dass sie – wenn sich unser Wollen mit dem Willen Gottes deckt und die Motive in Einklang stehen – *Antworten* auf unser Gebet sind.

Nun könnte man aber einwenden, dass Gott in einem solchen Bild von Vorsehung nur ein simuliertes Wissen von unseren Motiven hat und dass es uns nur so vorkommt, als wären bestimmte Effekte Antworten auf unser Bitten, wobei aber der Schein insofern trügt, als Gott diese Effekte im Voraus immer schon in den Weltverlauf einkalkuliert hat. An dieser Stelle ist ein zweiter Modifikationsschritt nötig, der aber ebenfalls im Rahmen des klassischen Theismus verbleibt: ein *erweitertes* Verständnis von Ewigkeit. Wie Katherine Rogers herausgearbeitet hat,⁷⁵ versteht zum Beispiel Anselm von Canterbury Ewigkeit als eine zusätzliche, fünfte Dimension, die allem zugeordnet werden kann. Gott allein ist in der Lage, diese fünfte Dimension zu erkennen und zu ermessen, weil er sich sozusagen immer schon in ihr aufhält. In dieser Dimension der Ewigkeit sind alle zeitlichen Ereignisse gleichermaßen da, so wie verschiedene Dinge, die verschiedene Raumstellen bekleiden, zur gleichen Zeit da sein können. Das heißt aber: In der Dimension der Ewigkeit ist die Kundgabe unserer Motive „gleichzeitig“ mit der göttlich-empathischen Simulation der Motive auf der Basis unserer individuellen Essenzen, die in der Natur Gottes angelegt sind, immer schon da.⁷⁶ In

⁷³ Vgl. *Johannes Duns Scotus*, Ord. I, Dist. 35, q. unica, n. 14–20; dazu auch *Th. Schärtl*, The Argument from Consciousness and Divine Consciousness, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 5 (2013) 285–307, bes. 302–306.

⁷⁴ Vgl. *L. Zagzebski*, *Omnisubjectivity. A Defense of a Divine Attribute*, Milwaukee 2013, 25–35.

⁷⁵ Vgl. *K. Rogers*, *Perfect Being Theology*, Edinburgh 2000, 54–70, bes. 59 f. Vgl. dazu auch *B. Leftow*, *Time and Eternity*, Ithaca/London 1991, 213–216.

⁷⁶ Brian Leftow verweist darauf, dass in solch einem Verständnis von Ewigkeit auch Probleme, die bei der Frage der ET-Simultaneität auftauchen könnten – nämlich, dass auf eine seltsame Art und Weise vergangene und zukünftige Ereignisse gleichzeitig da sein sollen –, verschwinden, weil es im Referenzrahmen von Ewigkeit kein Vergangenheits- und Zukunftsmoment mehr gibt. Natürlich haben zeitliche Ereignisse einen zeitlichen Index, aber *in der Zusatzdimension der Ewigkeit* sind sie gleichermaßen da. Vgl. *Leftow*, *Time and Eternity*, 252 f.

der Dimension der Ewigkeit vergehen die Ereignisse nicht einfach, weshalb Gottes empathisches Simulieren zusammen mit der Kenntnisnahme unserer Motive ewigkeitskoprsent werden und eine Entsprechung bilden, obwohl das Simulieren unserer Motive in Gott einerseits und unser Beten, in dem unsere Motive zum Ausdruck gebracht werden und wir uns als Subjekte vor Gott konstituieren, andererseits verschiedene Ereignisse darstellen.

Aber wie können wir ausschließen, dass Gottes antizipierend-empathisches Simulieren, unser Beten, das Gewährwerden der Motive, Gottes welt-einrichtendes Handeln, das unserem Bitten entsprechen kann, nicht von vornherein zu einem Ereignisbrei verschmiert sind? Hier hilft ein Gedanke von Brian Leftow weiter, der uns dazu anleitet, Gegenwärtigkeit (und damit unmittelbares Präsens) als relativ zu einem Referenzrahmen zu verstehen und zudem zu bedenken, dass Ewigkeit ein ganz eigener Referenzrahmen ist, in dem die Rede von Gegenwärtigkeit eine ganz andere Bedeutung und Bestimmung hat als in einem zeitlichen Referenzrahmen:

Present-actuality [...] is framework-relative. So too, then, are essentially tensed facts. The reason a timeless God does not know the essentially tensed fact that (T) is that in His framework of reference, eternity, *this is not a fact at all*. (T), again is the claim that a proper subset S of the set of temporal events, consisting of a, b, c, etc., now has present-actuality. In eternity this claim is false. In eternity, all temporal events A-occur at once, and so all have present-actuality at once. Present-actuality is differential actuality *within temporal frames of reference*, and to perceive present-actuality requires perceiving not all events as actual at once *within temporal frames of reference*. But things are different in eternity.

All the same, the Anselmian theory in no way reduces time, change, succession, and nonsimultaneity to illusions. [...] Even if an eternal frame of reference exists which contains its own simultaneity, present actuality, and essentially tensed facts, temporal frames of reference also exist, and these reference frames have their own equally real simultaneity, present actuality, and essentially tensed facts. Nor does the Anselmian theory render events' *occurrence* framework-relative. [...] [O]n this theory, the very same occurrence occurs in all frameworks of reference. Only simultaneity, presentness, and present-actuality are framework-relative.⁷⁷

Während nun die empathisch-simulierende Antizipation unserer Motive auf der Basis unserer individuellen Essenzen für Gott vielleicht so etwas wie ein propositionales Vorwissen darstellt, ist das Gewährwerden unserer Motive also etwas, das zu einem bestimmten Zeitpunkt geschieht, aber in der Ewigkeitsdimension mit dem „antizipierenden“ Simulieren Gottes schon da ist, eine Art direktes *Knowledge of Things*, das nicht im propositionalen Wissen aufgeht und das die Voraussetzung für die *wechselseitige personale Präsenz* bildet. Die Aktualisierung unserer individuellen Essenzen und die Ausgestaltung der Möglichkeitspielräume durch den Raum unserer eigenen Freiheit und durch die von Gott unter Wahrung aller Freiheitsspielräume erfolgende Präkonzeption des Weltverlaufs ist also auch aus der Sicht Gottes mehr als nur die Konkretisierung dessen, was er sich „schon immer gedacht“

⁷⁷ Ebd. 333.

hat, oder die Realisierung eines Typmodelles, dessen Parameter er eigentlich in- und auswendig kennt. Es handelt sich um die Konstituierung des Modus wechselseitiger personaler Präsenz. In der Dimension der Ewigkeit fallen diese Elemente aber nicht auseinander, sodass wir *nicht* sagen müssten, dass Gott „im Lauf der Zeit“ seine Kenntnis erweitert oder dass das, was ihm präsent ist, immer präsenter, immer intensiver gegenwärtig wird.

Auch die Bestimmung des Weltverlaufs durch das Schöpfungshandeln Gottes ist ein Ereignis, das dank der Ewigkeit Gottes mit unserem Beten, aber auch mit der Simulation unserer Motive in der inneren Natur Gottes kopräsent ist. Schauten wir diese ewigkeitskoprsentierten Ereignisse in Gottes ewigem Jetzt, so könnten wir nicht sagen, dass Gottes empathisches Simulieren unserer Motive, die Aktualisierung eines bestimmten Weltverlaufs und unser Beten irgendwie „weit“ auseinander lägen und damit unverbunden wären.⁷⁸ In der Perspektive der ewigen Präsenz Gottes sind sie vereint. Und ihre internen Verweise, ihre inhaltlichen Entsprechungen und ihre Konsonanz mit dem Willen Gottes sind ausreichend, um davon zu sprechen, dass unser Bittgebet dadurch wirkt, dass unsere Motive zum Ausdruck kommen, die Gott zur Kenntnis bekommt, indem er sie kennt, und die er sich, sofern sie seinem Willen entsprechen, zu eigen macht, woraufhin er, wenn dies seinem Willen entspricht, auch den Weltverlauf so ordnet, dass bestimmte Ereignisse eintreten, die unserem Bitten entsprechen. Um eine schwache Analogie zu bemühen: Gott wäre wie ein sehr spezieller Zeitreisender, für den das, was uns vergangen erscheint, immer noch Gegenwart ist, sodass er im Augenblick unseres Betens an den Anfang der Schöpfung „zurückkehren“ kann, um den Weltverlauf so zu gestalten, dass er – wenn es mit seinem Willen in Einklang steht – unserem Bitten entspricht. Und Gott wäre wie ein sehr eigenartiger Zeitreisender, der vom Augenblick der empathischen Simulation unserer Motive und von der Aktualisierung eines Weltverlaufs ausgehend in die „Zukunft“ springen kann, in der unser Gebet artikuliert wird, um „dort“ unser Beten mit seiner empathischen Simulation abzugleichen. Nur entfele im Fall Gottes das eigentliche Reisen und Springen von Punkt zu Punkt, weil in der Ewigkeit der Anfang der Schöpfung „immer noch“ da und unser Beten ebenfalls „schon“ präsent ist.⁷⁹ Diese Zeitreiseanalogie darf nicht überstrapaziert werden; denn in der Dimension der Ewigkeit gibt es keine Vergangenheit und keine Zukunft. Gleichwohl werden in dieser Analogie distinkte Ereig-

⁷⁸ Vgl. *Leftow*, *Time and Eternity*, 291: „[W]hether or not the world or time had a first moment, there is no sense in which God from his own perspective exists ‚before‘ the world or time. As there is no before or after in a timeless being’s life, a timeless God cannot exist ‚eternally before‘ the world or time. As the concept of temporal priority does not apply to a being not located in time, a timeless God cannot be temporally before the world or time. Whether or not time has a first moment, then, there is no moment of time when God does not exist with time.“

⁷⁹ Vgl. ebd. 303: „God eternally brings about both effects that are now in our past and effects that are now in our future – but all this action is in His eternal present and so involves no power over any past or future relative to God.“

nisse für uns als Sequenz sichtbar, die in Gottes Ewigkeitsperspektive nicht auseinanderliegen, aber inhaltlich distinkt sind.

Diese Distinktheit reflektiert den Umstand, dass wir im klassischen Theismus drei Faktoren zusammenzubringen haben: 1) den *Aseitätsmodus des göttlichen Handelns*, der in letzter Konsequenz besagt, dass alles, was wir als Handeln Gottes erachten, durch den Modus des radikalen Schaffens „hindurchgedacht“ werden muss; 2) *Gottes Unwandelbarkeit*, die auch eine *Unveränderlichkeit seines Wollens* beinhaltet, der wir nur gerecht werden können, wenn wir unterstellen dürfen, dass Gott unsere Motive „immer schon“ kennt, weil er unsere individuellen Essenzen maximal-empathisch meditiert; 3) *Gottes Ewigkeit*, in der es keine vergehenden oder erst ausständig-ankommenden Phasen eines Sich-Ereignens geben kann. Dass in solch einem Rahmen aber dennoch ein Handeln Gottes denkbar ist, das als *Antwort* auf unser Gebet zu erscheinen vermag, hält Brian Leftow fest:

On the account of God's acting and intending given here, if we individuate divine actions in part by their temporal effects, we can say that the divine act of responding to Abraham is a distinct action included in the overall action of creating the universe. God's timelessly willing His response is neither before nor after Abraham's action, in eternity. But if we speak loosely enough to allow ourselves improperly to date God's actions temporally by the time of their effects, we can add that God's response takes place after Abraham's action in time, even though it is part of an action that (dated by this means) began at the first moment of time (if there was one). So the conjunction of creation and timelessness allows a timeless God to interact with creatures in time. If a timeless God can create, He can will changes in the world in response to creatures without there being changes in His will.⁸⁰

Natürlich wird man hier sofort den Einwand hören, dass wir in einem solchen Konzept, das den Molinismus mit dem Äternalismus fusioniert, kaum mehr einen Ort für die menschliche Freiheit finden werden, weil alles ja schon irgendwie festgezurrert erscheint oder sich zumindest dem wissenden Zugriff Gottes als scheinbar invariabel darbietet. Aber besteht unsere Freiheit wirklich insbesondere darin, dass wir Gott im wahrsten Sinne des Wortes *überraschen* können (positiv wie negativ)? Brian Davies verweist hier zu Recht darauf, dass aus der Tatsache, dass jemand etwas (unfehlbar) weiß, *nicht folgt*, dass dieses etwas *notwendig* besteht und eintritt.⁸¹ Zudem müssen wir uns vergegenwärtigen, dass ein anselmianisches Verständnis von Ewigkeit es nicht mehr gestattet, Gottes Wissen in der Dimension von Ewigkeit zeitlich zu indizieren, auch wenn sich das Wissen auf zeitlich erfolgende Ereignisse erstreckt. Man kann nicht sagen, dass Gott „gestern“ schon wusste, was „morgen“ passiert. Man müsste genauer sagen: Dass Gott weiß (in einem nicht reduzierbaren Präsens), was zu einem Zeitpunkt passiert.⁸²

Bisher wurde herausgestellt, dass der metaphysische Rahmen des klassischen Theismus *auch* eine Verortung des Bittgebets ermöglicht. Die dafür

⁸⁰ Leftow, *Time and Eternity*, 308 f.

⁸¹ Vgl. Davies, *Philosophy of Religion*, 201–203.

⁸² Vgl. Leftow, *Time and Eternity*, 254 f.

herangezogene Verbindung aus Molinismus und Äternalismus ist unter gegenwärtigen Vorzeichen sicherlich eine eher ungewöhnliche Konstruktion, tendieren doch moderate Temporalisten (wie etwa W. L. Craig⁸³) dazu, den Molinismus als Grundlage für eine signifikante Vorsehungskonzeption heranzuziehen. Umgekehrt gewinnen konsequente Äternalisten (wie Brian Leftow) die Plausibilität ihres Ansatzes aus einer gewissen Zurückweisung molinistischer Vorstellungen, denen sie immer noch einen zeitlichen Rahmen unterstellen, in dem Gott agiert und aus dem heraus er auf der Basis kontrafaktischer Konditionale die Zukunft kennt.⁸⁴ Für unseren Fall dienen die molinistischen Einsprengsel der *metaphysischen Ummantelung des Aseititätsmodus des göttlichen Handelns*, so dass wir auf der Basis des göttlichen Präkonzipierens dieses Handeln als ein schöpferisch-welt einrichtendes, Ordnungsstrukturen erschaffendes Handeln und nicht als ein zeitlich indiziertes, durch ein je individuelles zeitliches Ereignis instantiiertes Intervenieren begreifen können. Dass die Verbindung von Molinismus und Äternalismus nicht vollkommen abwegig ist, könnte ein Blick auf den historischen Molinismus zeigen, der sich – zumindest dem Anspruch nach – voll und ganz im Rahmen des klassischen Theismus zu verorten versuchte.⁸⁵ Trotzdem steht die Frage im Raum, wozu die Verbindung von Molinismus und Äternalismus überhaupt nötig ist.⁸⁶ Dazu seien zwei Punkte genannt:

1. Die genannte Kombination erlaubt es, für Gott *zwei komplementäre Arten des Wissens* zu veranschlagen – ein aus seiner Kenntnis individueller Essenzen und seiner Empathie stammendes Wissen um kontrafaktische Zusammenhänge und ein auf der Basis der in der Kopräsenz der Zweiten-Person-Perspektive gegründetes ‚Knowledge of Things‘, das unmittelbar und direkt ist. Damit hat Gott ein rundheraus *perfektes Wissen*, bei dem die spontan-antizipierende genauso wie die rezeptiv-intuitive Seite gleichermaßen berücksichtigt und gewissermaßen auf die Spitze getrieben sind. Während auf dem Feld menschlicher Erkenntnis (wie die Qualia-Diskussion in der Philosophie des Geistes zeigen kann) diese beiden Formen des Kennens und Wissens die berechtigte Frage aufwerfen, ob darin und dabei dasselbe (die je selben Sachverhalte) erkannt wird (werden), bewirkt die Simultaneität der göttlichen Ewigkeit, dass beide Weisen des Kennens aufeinander und auf denselben Gegenstand bezogen bleiben.
2. Wenn wir – wie Leftow – Ewigkeit als eigene, fünfte Dimension denken, in der alle zeitlichen Ereignisse präsent sind, dann sind diese Ereignisse zwar für Gott in der Ewigkeit kopräsent, aber sie sind nicht immer schon aktual, weil ihre Aktualität ja mit ihrer Zeitlichkeit zu-

⁸³ Vgl. W. L. Craig, *Time and Eternity. Exploring God's Relationship to Time*, Wheaton 2001, 246–265; ders., *The Only Wise God. The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*, Eugene 1999, 127–152.

⁸⁴ Vgl. Leftow, *Time and Eternity*, 252 f.

⁸⁵ Vgl. hierzu Schneider, *Sein, Gott, Freiheit*, 152 f., 284 f.

⁸⁶ Ich danke ausdrücklich Herrn Martin Klinkosch für seine hartnäckige Rückfrage.

sammenhängt. Wir müssen somit zwischen Gottes wissender Präsenz mit den in der Ewigkeit ‚präsenten‘ zeitlichen Ereignissen einerseits und Gottes Wissen um die Ereignisse in Hinsicht auf ihren jeweiligen Aktualitätsstatus andererseits unterscheiden. Dieser Differenzierung dient die Verkoppelung von Äternalismus und Molinismus. Denn für ein strikt ewiges Wesen kann die Differenz dieser beiden Wissensformen nicht noch einmal zeitlich ausbuchstabiert werden – wie wir das bei endlicher Intelligenz mit dem Unterschied von *Antizipation* und *Erfahrung* tun können. Im Blick auf ein ewiges Wesen bietet sich als analoger Punkt der Unterschiedsmarkierung nur die Differenz von *Kennen* und *Wollen* an. Während die ewige Kopräsenz Gottes mit den zeitlichen Ereignissen in der Dimension der Ewigkeit das *Kennen* (durchaus analog zu einem intuitiv-unmittelbaren Gewährsein) repräsentiert, verkörpert das molinistisch modellierte Wissen Gottes um kontrafaktische Konditionale auf der Basis individueller Essenzen, die sozusagen der *counterpart* seiner eigenen Essenz sind, den Aspekt des *Wollens*, weil ja nur *Gottes Willensentscheidung*, die darüber befindet, welcher Weltengang im Gelände möglicher Welten eingeschlagen wird, das heißt, welche Sachverhalte in der Vielfalt möglicher Alternativen instantiiert werden sollen, aus diesem *Wissen um Möglichkeiten* ein *echtes Vorherwissen* macht. Vereinfachend formuliert: Am Schöpfungsmorgen hat Gott eine molinistisch-vorauswissende Kenntnis meines Betens – in der Realität fundamntiert durch sein schöpfungseinrichtendes Wollen. In seiner Ewigkeit ist Gott mit meinem Gebet aber gleichzeitig kopräsent. Es handelt sich um zwei verschiedene, einander stützende Wege zur göttlichen *Bezugnahme* auf mein Beten, die aber in der Ewigkeit Gottes so aufeinander bezogen sind, dass sie keine echte Veränderung oder Vermehrung des Wissens Gottes bedeuten. Der Äternalismus in der Version Leftows schließt zwar aus, dass sich Gottes Wissen ‚im Laufe der Zeit‘ vergrößert oder verändert. Wir könnten Gott aber dennoch auf die Zeitpunkte der Welt und auf die jeweiligen Zustände der Welt (und durch eben diese Zustände individuierte) Wissenszustände zuzuschreiben versuchen, die nur dank einer ewigen Kopräsenz in Gott eine gewisse Einheit bilden. Erst die Kombination mit dem Molinismus macht es möglich, jede Andeutung eines derartigen Wissenszuwachses in Gott zu unterbinden, weil mit der göttlichen Kenntnis der kontrafaktischen Zusammenhänge auf der Basis der göttlichen Kenntnis unserer individuellen Essenzen schon alles erkannt ist, was signifikantes Vorherwissen auszeichnet. Die Kopräsenz mit den Ereignissen fügt diesem göttlichen Wissen ‚nur‘ einen qualitativ anderen Wissensmodus („Knowledge of Things“) hinzu, bei dem kein überraschend ‚neuer‘ Gegenstand des Wissens ins Spiel gebracht wird. Die Verbindung molinistischer Elemente mit einem konsequenten Äternalismus hat aber doch den Vorteil, dass sie ein zusätzliches Konzept zu formulieren gestattet, das in jenen theistisch-metaphysischen Koordinaten, die

von einer Zeitlichkeit Gottes ausgehen, nicht zu verorten wäre: das Bittgebet für Vergangenes. Diese Vorstellung klingt zunächst seltsam, ja *prima vista* widersinnig, weil solches Beten gegen eine unstrittige Voraussetzung des Bittgebets verstößt, die in der formalen Rekonstruktion der von Stump vorgelegten Arguments als Zusatzbedingung angegeben worden war: $\lceil \neg \diamond (Z(c_1) \wedge Z(c_2)) \rceil$. Ein Bittgebet scheint nun aber genau das zu wollen, was eigentlich unmöglich ist: einen Weltzustand c_2 , obwohl c_1 schon eingetreten ist. Kevin Timpe⁸⁷ zeigt aber anhand gängiger Fallbeispiele, dass Fälle, in denen wir für Vergangenes zu beten scheinen, lebensweltlich durchaus bekannt und unserer Intuition gemäß auch sinnvoll sind. Es geht dabei nicht um historische Ereignisse, die wir aus der Distanz der Jahrhunderte durch ein Bittgebet ändern wollten⁸⁸ – das wäre ein seltsames Anliegen, weil es das metaphysische Gewicht der Ordnung der Zeit untergraben würde –, sondern beispielsweise um ein Ereignis, das schon in der Vergangenheit liegt, *dessen Ausgang wir aber nicht kennen*:

Allison is watching the morning news, and learns that a tornado touched down in western Ohio the previous evening, leaving a path of devastation and destruction in its wake. The news anchor reports that seventeen homes were destroyed by the tornado, and that one individual was killed. Allison's father lives in the area affected by the storm. As she runs to the phone to call him, she offers a prayer that he may not have been the one killed in the tornado. Even though she knows that the state of affairs she is praying about is already in the past, and that thus it is already a fact whether or not her father was killed, Allison thinks that her prayer might be efficacious in the same way that prayers for future states of affairs can be.⁸⁹

Die in diesem Beispiel skizzierte Szene ist durchaus realistisch und wirft natürlich sofort die Frage auf, ob solch ein Bittgebet – trotz aller Authentizität des Anliegens und trotz aller Intensität des Betens – sinnvoll sein kann, wenn man zu seiner Wirksamkeit eine Art der „Retrokausalität“ in Anschlag zu bringen hätte.⁹⁰ Wenn wir strikt zeitlich denken – mit der oft in einen Fehlschluss führenden Versuchung, die das „post hoc“ als „propter hoc“ interpretiert –, Gottes Wissen zudem zeitlich indizieren, dann wäre solch eine Bitte eigentlich geradeheraus witzlos. Kevin Timpe hebt aber hervor, dass schon dieser erste Eindruck trügt: Es geht bei einem solchen Gebet nicht darum, dass Gott gebeten wird, *jetzt* die Vergangenheit zu ändern⁹¹, sondern

⁸⁷ Vgl. K. Timpe, Prayers for the Past, in: RelSt 41 (2005) 305–322; dazu auch Flint, Divine Providence, 229–250.

⁸⁸ Vgl. den klassischen Angriff auf eine derartige Vorstellung bei P. T. Geach, Praying for Things to Happen, in: Ders., God and the Soul, London 1969, 86–99.

⁸⁹ Timpe, Prayer, 306.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Diese Differenzierung ist auch deshalb wichtig, weil wir sonst – trotz der Plausibilität der Beispiele – sehr schnell in letztendlich doch unsinnige Vorstellungen geraten könnten. Denn es ließe sich ja *prima facie* einwenden, dass das Allison-Beispiel nur funktioniert, weil Allison nicht weiß, was sich in jüngster Vergangenheit wirklich ereignet hat. Dieses Nichtwissen scheint ihr noch einen Aktionsradius zu erlauben, der durch die Lücke, die das Nichtwissen darstellt, offengehalten wird. Wie wäre es dagegen – nehmen wir ein drastisches Beispiel –, wenn wir jetzt (im Jahr 2016) darum bitten wollten, dass Gott den Ausbruch des Ersten Weltkriegs verhindern

vielmehr, dass Gott die Vergangenheit *schon geändert haben möge, weil wir bitten*⁹². Dieses „Weil“ lässt sich nun aber nur dann gehaltvoll und konsistent denken, wenn wir Gott ein signifikantes Vorherwissen zutrauen: Sowohl im ätneralistischen⁹³ als auch im molinistischen⁹⁴ Rahmen kann gedacht werden, dass Gott einen bestimmten Zustand hervorbringt (dadurch dass er sich unsere Motive aneignet und weil er diese Motive seinerseits affirmiert), obwohl unser Gebet aus unserer zeitlichen Warte erst nach der Zustandsveränderung erfolgt. Im Rahmen des so genannten offenen Theismus (als dessen Vertreter wir Gregory Boyd gekennzeichnet haben) wäre dies nicht denkbar, weil Gott

möge? Dieses Beispiel ist deswegen drastisch, weil es mit Blick auf das genannte Ereignis für die allermeisten Menschen keine Lücke des Nichtwissens mehr gibt und weil das in Rede stehende Ereignis schon deutlich in der Vergangenheit liegt. Die Frage, die dieses Beispiel aufwirft, ist aber nicht primär, ob Gott die Vergangenheit ändern kann beziehungsweise jene Ereignisse, die *nur in unserem Bezugsrahmen* als vergangene gelten, modifizieren kann (vermutlich müssen wir hier argumentieren, dass er dies nur um den Preis der Aufhebung einer für uns elementaren metaphysischen Ordnung tun könnte), sondern ob wir um die Veränderung eines Weltzustandes bitten sollen, dessen Faktizität wir schon *kennen*. (*Nota bene*: Wenn das Auftreten eines Ereignisses die Voraussetzung für das Auftreten eines anderen Ereignisses ist, dann ändert auch ein ätneralistischer Bezugsrahmen daran nichts. Durch die Voraussetzungs-Beziehung sind zumindest auf metaphysischer Basis gewisse Grenzen für Gottes Handeln gesetzt, die allerdings nicht primär damit zu tun haben, dass bestimmte Ereignisse *quoad nos* vergangene sind.) Unser Bitten hängt – gewissermaßen *motivationspsychologisch* – nun einmal von unserem Kenntnisstand und auch von unseren (immer beschränkten) Informationen ab. Gottes Vorherwissen kann diese Begrenzungen in gewisser Hinsicht kompensieren. Vgl. hierzu auch *Stump*, Aquinas, 156 f. Aus ätneralistischer Perspektive ist *unser nachträgliches Gebet auch gar nicht nachträglich*, sondern eben zusammen mit dem in Rede stehenden Ereignis da. Aus molinistischer Perspektive hat Gott auf Grund der Kenntnis aller uns betreffender kontrafaktischer Konditionale Kenntnis davon, dass wir ausgehend von dem in unserer individuellen Essenz grundgelegten Charakter beten würden, wenn wir in eine bestimmte Situation gerieten, in der es um die Artikulation eines bestimmten Motivs ginge. Dass die im Gebet thematisierte Faktenkonstellation eventuell zeitlich schon vor unserem Gebet liegt, spielt für das in Rede stehende Konditional keine Rolle. Die Frage der Sinnhaftigkeit dreht sich also – sobald man die metaphysische Lösung des Problems durch molinistische und ätneralistische Motive erreicht hat – letztendlich um motivationspsychologische Bedingungen des Bittens allgemein: Wir würden auch einen präsumptiven Arbeitgeber nicht um eine Einstellung bitten, wenn wir schon erfahren hätten, dass wir abgelehnt würden. Unsere Motive und die Artikulation dieser Motive hängen von unseren Kenntnissen und Informationen ab – ganz unabhängig von den metaphysischen Möglichkeiten, die ein Gebetener mit Blick auf für uns Vergangenes haben mag. Ein interessantes, anders gelagertes Beispiel ist das Gebet für Verstorbene, bei dem wir manchmal auch mitbedenken, dass sie gut in die ‚andere Welt‘ *hinübergekommen sein mögen*. Die Sinnhaftigkeit solchen Betens ergibt sich nicht daraus, dass das erbetene Ereignis ausständig ist, sondern dass *unsere Kenntnis des Ausgangs* noch ausständig ist. Timpe würde diesem behutsamen Resultat freilich widersprechen; vgl. *Timpe*, Prayer, 319: „Assume that Allison will pray at t_2 that her father be spared from the tornado at t_1 . Given His omniscience, God knows this prior to t_2 and can thus bring about the safety of her father at t_1 . So long as Allison prays that God bring about S, and God is able and willing to bring about S, then it does not matter whether or not Allison already knows that S obtained (that is, so long as what God foreknows is that Allison will pray for S even though she already knows that S obtained). And a similar conclusion will be reached on both eternalism and Molinism. So it looks like a past-directed prayer can be efficacious even if the one praying knows that the prayed-for state of affairs has already obtained.“ Timpes Überlegungen unterschlagen aber die sozusagen motivationspsychologischen Eigenarten unseres Bittens. Das angegebene Beispiel müsste sich zudem an Ereignissen bewahren, deren Ausgang wir kennen und die *anders verlaufen sind*, als wir gehofft und erbeten haben.

⁹² Vgl. *Timpe*, Prayer, 308.

⁹³ Vgl. ebd. 312–314.

⁹⁴ Vgl. ebd. 314–316.

in der Zeit situiert ist und weil Gott in dieser Konzeption nur ein Vorausahnen, aber kein Vorherwissen besitzt.⁹⁵

6. Das nicht-erhörte Gebet

Eine Frage, die eingangs schon angeklungen ist, muss nun noch einmal kurz thematisiert werden. Argumentationsstrategisch werden wir jetzt zwei kompatible Wege einschlagen müssen, die ihrerseits unter der Überschrift einer „Greater-Good-Theodicy“ versammelt werden können. Der erste Hinweis stammt von Thomas P. Flint, der auf der Linie bekannter Argumente auf den Wert menschlicher Freiheit rekurriert. Dabei müssen wir die (problematische, die Freiheit bedrohende) Alleinwirksamkeitsthese von der (die Freiheit nicht bedrohenden) Vorhersehungsthese zu unterscheiden lernen: Auch wenn Gott in einer signifikanten Weise den Verlauf der (für uns) zukünftigen Ereignisse kennt, so folgt daraus keineswegs, dass Gott für das Auftreten aller dieser Ereignisse in einem *Causa-efficiens*-Sinne verantwortlich ist.⁹⁶ Wenn wir in Rechnung stellen müssen, dass Gott in einem sehr grundsätzlichen Sinne unsere Freiheitsentscheidungen und unsere Freiheitsinitiativen nicht überwältigen kann, ja, wenn Gott eben diese Freiheit als ultimativen Wert respektiert, dann wird seine welteinrichtende Schöpfungsinitiative nicht nur einen ausreichend großen (auch in der Anlage der natürlichen Gegebenheiten vorbereiteten) Raum für die Entwicklung und Entfaltung geschöpflicher Freiheit eingerichtet haben. Auch sein welteinrichtendes Ordnen, das Ereignisse anzielt, die als Antwort auf unser Gebet gelten dürfen, wird durch die Nicht-Überspringbarkeit von Freiheitsentscheidungen⁹⁷ begrenzt sein.

Aus der von Thomas Flint skizzierten molinistischen Perspektive hat das Bittgebet schon deshalb einen Sinn, weil es die Umstände und Voraussetzungen verändert, unter denen wir handeln, sodass unsere Freiheitsentscheidungen einen anderen Verlauf nehmen werden⁹⁸ – eine Verlaufsänderung, die Gott durch die Kenntnis kontrafaktischer Konditionale antizipieren und in sein welteinrichtendes Schöpfungshandeln integrieren kann. Anders gesagt: Sobald im bittenden Beten unsere Motive deutlich und (gerade wenn wir den gemeinschaftlichen Rahmen des Betens in Rechnung

⁹⁵ Vgl. ebd. 316–317, bes. 317: „The most that can be said is that God brings about state of affairs S because of His belief that an agent *might* or *probably* or *in all likelihood* will pray at some point in the future that God bring S about.“ Vgl. dazu auch *Flint*, *Divine Providence*, 219: „[A] God who knows only probabilities concerning how his creatures will freely act is bound to suffer from a severe case of myopia. Perhaps he could foresee fairly accurately how his creatures would freely react in the short run to any course of action he might take, but, since multiplied probabilities swiftly approach zero, the long-run consequences of his action will be all but utterly opaque to him.“

⁹⁶ Vgl. *Tb. P. Flint*, *Providence and Theodicy*, in: *McBrayer/Howard-Snyder* (eds.), *Evil*, 251–265, bes. 258–262.

⁹⁷ Vgl. *Flint*, *Divine Providence*, 216.

⁹⁸ Vgl. ebd. 222–227.

stellen) öffentlich werden, betreten neue, kausal einflussreiche Umstände die Bühne der weltbildenden Sachverhaltsverfugung, die ihrerseits Gott alternative, aber ihm providentiell nicht unbekanntere Möglichkeiten der Weltgestaltung in die Hand spielen (allein das würde schon genügen, um von der Wirksamkeit des Bittgebets in einem vollumfänglichen Sinne zu sprechen). Aber wie wäre vor diesem Hintergrund dann das nicht-beantwortete Gebet zu beurteilen?: Flint rekurriert neben der oben schon erwähnten Gegebenheit des geschöpflichen Freiheitsraumes auf Gottes Kenntnis des im Weltgesamt *letztendlich* Guten, an dem sich schlussendlich bemisst, ob Gott sich die in unserem Gebet artikulierten Motive zu eigen macht und ob er schöpfungsordnend einen Weltverlauf initiiert, der unseren Motiven entspricht oder nicht:

At time, what we pray for may depend upon others' free actions, actions which are not in fact forthcoming. At other times, it may be that God sees via his middle knowledge that we would not benefit should he grant us that for which we have prayed, and so, being a loving father, he doesn't give us that which would ultimately harm us. Nor should God's activity in the wake of prayer be seen as utterly independent of those prayers, for what is good for God's creatures is in part dependent upon the circumstances in which they are placed, and prayer affects those circumstances.⁹⁹

Flints durchaus kühne Behauptung lässt natürlich danach fragen, welche Güter Gott (sozusagen trotz unseres Bittens oder gegen unser inständiges Beten) im Auge haben könnte. Eine Antwort auf diese Frage, die sich trotz ihrer Beredsamkeit nicht lächerlich macht, muss sich mit zaghaften Andeutungen begnügen, die weder die reelle Gebetsnot der Menschen noch den Protest gegen das Leid unterhöhlt.

Einige Hinweise für derartige Andeutungen finden sich in Eleonore Stumps jüngstem Theodizee-Entwurf. Sie verweist darauf, dass es auch vor Gott darum geht, dass wir ein gedeihliches Leben führen, in dem die Sehnsüchte unseres Herzens in einer authentischen Weise auf das hin ausgerichtet werden, was sich zu erstreben lohnt. Die Frage nach Gottes ‚Berechtigung‘, uns zum Beispiel angesichts eines unerhörten Gebets Leid zuzumuten, spitzt sich dann zu auf die Frage:

Does God's allowing the evil a human being suffers enable her to flourish, or enable her to have the desires of her heart; and is her suffering the best available means, in the circumstances, to achieve those ends?¹⁰⁰

Diese Frage kann mit Blick auf ein konkretes Leid und ein konkretes, scheinbar unerhörtes Gebet (Gott sei Dank) nie *a priori* mit einem Nein beantwortet werden. Dafür sorgt einerseits die Komplexität des menschlichen Seelenlebens, wie Stump andeutet, das durch die Leiderfahrung in den Stand gesetzt wird, zu einer größeren Reife, aber auch zu einer Konzentration der

⁹⁹ Ebd. 227 f.

¹⁰⁰ Stump, *Wandering in Darkness*, 455.

Sehnsüchte des Herzens¹⁰¹ und zu einer intensiveren Integration¹⁰² unseres psychologisch-empirischen Selbst vorzudringen. Andererseits gehört zu der Option, diese Möglichkeit *nicht a priori* verneinen zu müssen, gleichwohl auch der Gedanke, dass Gott dank seines signifikanten Vorherwissens das je größere Gut sozusagen schon jeweils ‚vor Augen‘ hat. Leider können wir *nicht a priori* positiv sagen, dass die genannte Möglichkeit auf jeden Fall besteht. Wie Stump anhand der *Rekonstruktion biblischer Geschichten*, die eine theologisch-narrative Bewältigung der Leidensthematik darstellen, herausgearbeitet hat¹⁰³, gibt es zumindest *a posteriori* Hinweise darauf, dass wir die genannte Frage bejahen dürfen. Auch ein Blick auf spirituelle Literatur, die Leiderfahrungen thematisiert und vor Gott zu verarbeiten sucht, könnte dies bestätigen und damit das Gewicht solcher aposteriorischer Gründe erhöhen.¹⁰⁴

Es ist nicht einfach, diejenigen Motive aufzulisten, die zeigen, auf welche Weise Leid zu unserer Reifung, zur tieferen Formierung unserer Herzenssehnsüchte und zu unserem spirituellen Gedeihen beitragen kann. Aber wenn wir sagen könnten, dass wir durch das Leid (das auch als Leiden an einem scheinbar unerhörten Gebet auftritt) zu einer tieferen Erfahrung des Verdankenseins, zu einem radikalen Blick auf unsere Kontingenz, aber in der Intensität des Schmerzes oder Trauerns auch zu einem Durchbruch in die Dimension des göttlichen Blickens auf die Welt, vielleicht zu einem Durchbruch in die Dimension der aus der Ewigkeit vollzogenen Wahrnehmung der Welt durch Gott vordringen, dann wären darin Güter angedeutet, die Gott rechtfertigen könnten, uns vor dem Leid nicht zu verschonen; denn eben dieses Leid könnte zu der Weise werden, wie wir zu einem Verhältnis der Intimität mit Gott gelangen – besonders wenn wir bedenken, dass uns in der Erfahrung von Intimität nicht nur das beglückende Gegenstück unserer Sehnsucht begegnet, sondern dass sich dabei nahezu gleichermaßen die Erfahrung existenzieller Bodenlosigkeit einstellt.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 460 f.

¹⁰² Zu den Eigenarten solcher Integration vgl. ebd. 138–150.

¹⁰³ Vgl. ebd. 175–368.

¹⁰⁴ Fragt man nach der „Bemessungsgrundlage“ jener Hierarchie von Gütern, unter deren Maßgabe Gott das Leid als Mittel in Kauf nimmt, so verweist uns Stump auf Thomas von Aquin. Dabei geht sie vom Gegenteil aus und fragt, was das *Schlimmste* sei, das einem Menschen widerfahren könne, vgl. ebd. 387: „For Aquinas, the worst thing that can happen to a person is to become permanently psychically fragmented, permanently alienated from oneself, permanently separated from others, including God. Because a human will is free in a libertarian sense, it is possible for a human being never to achieve or even to want real closeness or love with God or with any human person either. And because, on Aquinas’s views, human beings are everlasting and not transitory things, a human being is capable of being in such a condition forever. *This* is the worst thing that can happen to a human being, on Aquinas’s scale of value. To be in this condition is to be everlastingly at a distance from oneself, from all other persons, and from God. It is to be endlessly isolated from God’s redemptive goodness in self-willed loneliness [...]“

Summary

The article raises the question whether classical theism – in its emphasis on divine eternity and divine foreknowledge – is compatible with a realistic understanding of petitionary prayer. After assessing the meaning of prayer and petitionary prayer on the basis of speech act theory – while distinguishing between the meaningfulness of prayer in contrast to its effectiveness – the paper develops an eternalist framework in order to reconcile classical theism with a robust understanding of petitionary prayer. Prayer is approached as a mode of gaining divine intimacy, which is spelled out within the coordinates of a second-person perspective. The main considerations are centered on the idea that the aseity mode of divine activity must not be neglected so that eternalism needs the helping hand of Molinism in order to give human prayer its due place in a divinely preconceived order of the world.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Jubeln oder Weinen?

Adam Contzen SJ und das Reformationsjubiläum von 1617

VON RAINER FLORIE

Die erste Jahrhundertfeier der Reformation wurde an der Wende vom Oktober zum November 1617 begangen. Dieses Jubiläum entfaltete weit über die eigentlichen Festtage hinaus eine publizistische und mediale Wirksamkeit. Auf Flugblättern, in Flugschriften und Traktaten wurde das Ereignis begleitet und verarbeitet. Die Konzepte, die die Herausbildung und Festigung der verschiedenen Konfessionen bestimmt hatten und die Argumentationslinien, die die konfessionellen Auseinandersetzungen in den Jahrzehnten zuvor geprägt hatten, erscheinen in den literarischen Erzeugnissen, die zu diesem Anlass verfasst wurden, wie in einem Brennglas gebündelt. Ein erhellendes Beispiel für die katholische Reaktion auf die protestantische Jubelfeier begegnet in der Streitschrift *Jubilum Jubilorum*, mit der sich der Jesuit Adam Contzen (1571–1635) im Jahr 1618 in die Debatte einschaltete.

1. Das dreifache Jubiläum des Jahres 1617

Im Frühjahr 1617 wurde die Idee zu einem Jubiläum, durch das feierlich an die Publikation der 95 Thesen durch Martin Luther im Jahr 1517 erinnert werden sollte, fast zeitgleich in Wittenberg und in Heidelberg geboren.¹ Am 22. April 1617 richtete die Theologische Fakultät der Wittenberger Universität ein Gesuch an Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen (1611–1656) mit der Bitte, ihr als Ursprungsort der Reformation ab dem 31. Oktober 1617 ein dreitägiges Jubelfest zu erlauben. Der Kurfürst ordnete dieses für alle Gemeinden Kursachsens an und lud im August 1617 alle Reichsstände, die sich zur Konkordienformel von 1580 bekannten, zur Teilnahme an den Feierlichkeiten ein.² Fast parallel zu dieser sächsischen Initiative beschloss

¹ Zu Planung und Durchführung des Reformationsjubiläums: *H. J. Schönstädt*, Antichrist, Weltheilsgeschehen und Gottes Werkzeug. Römische Kirche, Reformation und Luther im Spiegel des Reformationsjubiläums 1617, Wiesbaden 1978; *R. Kastner*, Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der illustrierten Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem historischen und publizistischen Kontext, Frankfurt am Main [u. a.] 1982; *Tb. Kaufmann*, Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur, Tübingen 1998, 10–23; *W. Flügel*, Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830, Leipzig 2005, 25–84; *V. Leppin*, „... dass der Römische Antichrist offenbare und das helle Liecht des Heiligen Evangelii wiederumb angezündet“. Memoria und Aggression im Reformationsjubiläum 1617, in: *H. Schilling* (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600, München 2007, 115–131; *M. Carbonnier-Burkard*, Die Reformationsjubiläen. Protestantische Konstruktionen, in: *P. Bosse-Huber* [u. a.] (Hgg.), 500 Jahre Reformation. Bedeutung und Herausforderung, Zürich/Leipzig 2014, 217–235.

² Vgl. *Schönstädt*, 15–19; *Kastner*, 27 f.; *Flügel*, 41–50; *Carbonnier-Burkard*, 218–221.

am 23. April 1617 der Konvent der „Union“, des 1608 geschlossenen Defensivbündnisses verschiedener protestantischer Reichsstände, auf Antrag der calvinistischen Kurpfalz eine Danksagung für den Beginn der Reformation am 2. November dieses Jahres.³ Die doppelte Veranlassung und Durchführung der Feiern lässt bereits einen Blick auf die verbindenden und unterscheidenden Motive zu ihrer Ausschreibung zu. Zum ersten Mal wurde in diesem Zusammenhang die Person Luthers und ein historisches Ereignis seines Lebens zum Ausgangspunkt einer reformatorischen Selbstvergewisserung genommen, die ihn als den entscheidenden Wiederhersteller der Bibel und der Autorität des Wortes Gottes herausstellte. Die Wittenberger, Dresdner und Heidelberger Theologen stimmten darin überein, dass die Geschichte der vergangenen hundert Jahre den göttlichen Schutz und das göttliche Wohlwollen für das von Luther begonnene Werk erwiesen habe, denn allen Angriffen des römischen Antichristen und seiner Helfer sei erfolgreich widerstanden worden. Das sollte zur Ermutigung und zu neuem Bekenntniseifer in den aktuellen bedrängten Zeiten beitragen.⁴ Das gemeinsam begangene Jubiläum wurde darüber hinaus gerade auf calvinistischer Seite mit politischen Absichten betrieben: Nicht nur nach katholischer, sondern auch nach lutherischer Auffassung zählte das reformierte Bekenntnis nicht zu den „Augsburger Konfessionsverwandten“, die im Religionsfrieden von 1555 unter den Schutz des Reichsrechtes gestellt worden waren. Durch die gemeinsame Betonung der Wurzel „Luther“ wollten sich die Calvinisten als treue Nachfolger des reformatorischen Anstoßes aus Wittenberg beweisen, sich durch die Initiative zu diesem Gedenken gar als die besseren Lutheraner hervortun.⁵ Die innerprotestantische Kluft zu schließen, war die zentrale Intention des reformierten pfälzischen Kurfürsten Friedrich V. (1596–1632) und seiner Theologen – ein Anliegen, das auf kursächsischer Seite wenig Gegenliebe fand. Die Einladung zur Jubiläumsfeier ausschließlich an die Unterzeichner der lutherischen Konkordie von 1580 verdeutlicht vielmehr, dass die sächsische Seite an ihrer Ablehnung des reformierten Bekenntnisses festhielt und Kurfürst Johann Georg entschlossen war, sich selbst als vornehmsten Schutzherrn der reformatorischen Erneuerung zu präsentieren.⁶ Dieses erste Jubiläum wurde zwar von allen Anhängern der Reformation im deutschen Sprachraum zum selben Zeitpunkt, aber nicht gemeinsam und

³ Vgl. *Schönstädt*, 10–13; *Flügel*, 54–65.

⁴ Vgl. *Schönstädt*, 192–200, 269–271; *Kaufmann*, 17–23; *Flügel*, 68 f., 82–84.

⁵ Vgl. *Schönstädt*, 13–15; *Kastner*, 26–28; *E. Wolgast*, Konfessionsbestimmte Faktoren der Reichs- und Außenpolitik der Kurpfalz 1559–1620, in: *Schilling* (Hg.), 167–187, hier 180–182; *H. J. Selderhuis*, Wem gehört die Reformation? Das Reformationsjubiläum 1617 im Streit zwischen Lutheranern und Reformierten, in: *Ders./M. Leiner/V. Leppin* (Hgg.), Calvinismus in den Auseinandersetzungen des frühen konfessionellen Zeitalters, Göttingen 2013, 66–78, hier besonders 74 f.

⁶ Die sächsische Einladung wurde in mehreren Territorien angenommen: in den Ländern der ernestinischen Linie des Hauses Wettin, in Magdeburg, Mecklenburg, Pommern, Danzig, Hessen-Darmstadt u. a. Auch in Dänemark und Schweden fanden Feierlichkeiten statt, die deutlich von der sächsischen Anlage des Festes geprägt waren; vgl. *Flügel*, 53, 64.

nicht in einer einheitlichen Gestaltung begangen – ein Sachverhalt, der für die Sicht Adam Contzens, der in seiner Schrift aus katholischer Perspektive auf das Reformationsfest blickt, von großer Bedeutung war.⁷

Aber auch auf katholischer Seite wurde 1617 ein Jubelfest begangen. Papst Paul V. (1605–1621) kündigte am 12. Juni 1617 durch die Bulle *Ecce tribulationes* für den Herbst des Jahres ein außerordentliches Jubiläum an.⁸ Im Gegensatz zu den Heiligen Jahren, die alle 25 Jahre in Rom begangen wurden, umfasste solch eine außerordentliche Jubelfeier in der Regel nur einen Zeitraum von fünfzehn Tagen, wurde dezentral mit Jubiläumskirchen in den einzelnen Diözesen begangen, entsprach aber sonst zur Zeit Pauls V. im Zeremoniell, der Ausrichtung auf den Sakramentenempfang und der Möglichkeit zur Gewinnung eines Ablasses den Gegebenheiten der turnusmäßigen Heiligen Jahre.⁹ Inwiefern dieses außerordentliche Jubiläum als gezielte Gegenveranstaltung zu den protestantischen Feierlichkeiten angesetzt, verstanden und begangen wurde, wird in der Forschung unterschiedlich bewertet. Unter Verweis auf Adam Contzen sowie die Schriften anderer katholischer Autoren zum Reformationsjubiläum hat Iris Loosen¹⁰ dafür plädiert, das päpstliche Jubeljahr nicht als Antwort auf das geplante protestantische Fest zu betrachten. Denn ihrer Auffassung nach stellt Contzen der protestantischen Veranstaltung das ordentliche Heilige Jahr gegenüber, nicht jedoch die Feiern von 1617. Auch verweist Loosen auf die Ankündigungsbulle, in der sich eine entsprechende Zielsetzung nicht ausdrücklich findet, weshalb andere Gründe, etwa päpstliche Finanznot, zur Ausschreibung des Jubiläums geführt haben könnten.¹¹ Obgleich sich nicht abschließend erheben lässt, wie das katholische Jubiläum vor Ort konkret interpretiert und gefeiert wurde, lässt sich doch zum einen festhalten, dass in verschiedenen protestantischen Predigten ein direkter Bezug auf die gleichzeitig stattfindenden katholischen Jubelriten hergestellt wird.¹² Zum anderen illustriert Contzen seine allgemei-

⁷ Vgl. *Kastner*, 29; *Flügel*, 55–58. Die Feiern in den Territorien der Union fanden ausschließlich am 2. November statt und folgten in ihrer Gestaltung keiner gemeinsamen Ordnung, da die lutherischen Stände auf ihre Eigenständigkeit pochten und nicht den pfälzischen Vorgaben folgen wollten. Selderhuis attestiert deshalb mit Blick auf das Jubiläum, dass nicht nur die angezielten Einigungsbestrebungen nicht verwirklicht werden konnten, sondern eher eine zunehmende Entfremdung unter den verschiedenen Richtungen der Reformation eingetreten sei; vgl. *Selderhuis*, 78.

⁸ Vgl. *A. Samoré*, *Giubilei straordinari*, in: *Miscellanea in onore di Monsignor Martino Giusti*, Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano (herausgegeben vom *Vatikanischen Archiv*), Città del Vaticano 1978, 1–28, hier 9; vgl. auch *I. Loosen*, Die „universalen Jubiläen“ unter Papst Paul V., in: *W. Müller* [u. a.] (Hgg.), *Das historische Jubiläum. Genese, Ordnungsleistung und Inszenierungsgeschichte eines institutionellen Mechanismus*, Münster 2004, 117–137; *Kastner*, 29–31.

⁹ Die Ausrufung eines außerordentlichen Heiligen Jahres wurde vermehrt seit Mitte des 16. Jahrhunderts zu verschiedenen Anlässen vorgenommen: bei Türkengefahr, zur Abwendung göttlicher Strafen, zur Bewahrung des Glaubens, im Anliegen des Friedens, zur Unterstützung der Missionen und regelmäßig zu Beginn eines neuen Pontifikates. Dabei konnten sie als universale oder partikuläre Jubiläen abgehalten werden. Vgl. *Loosen*, 127–131.

¹⁰ Vgl. *Loosen* (Anmerkung 8).

¹¹ Vgl. *Loosen*, 132–136.

¹² Im offiziellen Bekanntmachungsschreiben des Mainzer Erzbischofs für das außerordentliche Jubiläum lassen sich die vorgesehenen Vollzüge erkennen: Zentral erscheint die Teilnahme an einer

nen Ausführungen über das Gewinnen des Ablasses in einem Jubiläumsjahr mit der Ankündigungsbulle eben für das außerordentliche Jubiläum von 1617, das er den Evangelischen somit als vollgültiges Beispiel für ein wahres kirchliches Jubiläum vor Augen stellt.¹³ Die päpstliche Ausrufung führte in jedem Fall dazu, dass in vielen katholischen wie protestantischen Regionen genau an denselben Tagen am Übergang zum November 1617 ein Jubiläum begangen wurde, das gerade durch die zeitliche Parallelität und den konträren Zuschnitt die konfessionelle Spaltung verdeutlichte und konkret wahrnehmbar werden ließ.

2. Die Schrift *Jubilum Jubilorum* des Jesuiten Adam Contzen

2.1 Der Autor

Die publizistische Auseinandersetzung anlässlich des Reformationsjubiläums reichte bis ins Jahr 1620.¹⁴ Unter den Verfassern der Streitschriften und Traktate findet sich auch der Jesuitenpater Adam Contzen, der zu dieser Zeit als Professor der Exegese in Mainz wirkte.¹⁵ Adam Contzen wurde 1571 in Monschau geboren, das zum Herzogtum Jülich gehörte. Nach grundlegenden Studien am Kölner Jesuitenkolleg trat er 1591 in die Gesellschaft Jesu ein. 1599 begann er in Mainz das Theologiestudium, wo er unter anderem den späteren kaiserlichen Beichtvater Martin Becan SJ (1563–1624) hörte, dessen anticalvinistische Ausrichtung den Studenten prägte. Die Priesterweihe empfing er 1603. Der Ordensmann schlug die akademische Laufbahn ein, die ihn über Köln und Würzburg auf den exegetischen Lehrstuhl in Mainz führte. Das Kurfürstentum Mainz befand sich in direkter Nachbarschaft zur reformierten Vormacht im Reich, der Kurpfalz, und so entwickelte sich die Auseinandersetzung mit der Reformation in Calvins Prägung zu einer

öffentlichen Ablassprozession, dazu die Beichte, der Besuch einer bestimmten Kirche, die Fürbitte für den Papst, die Kirche und das Königreich Ungarn, das von den Türken bedroht wurde, in der Woche vor oder nach der Prozession drei Fasttage, am Tag der Prozession der Empfang der Kommunion, ein Almosen. Vgl. O. Schad, Ioan. Sleidani veri et ad nostra tempora usque continuati, Straßburg 1625, 446–448. Vgl. zur weiteren Gestaltung des katholischen Festes: G. Arthus, Mercurius Gallo Belgicus succenturiatus, Frankfurt am Main 1618, 120–137.

¹³ Vgl. A. Contzen, *Jubilum Jubilorum* (vollständiger Titel siehe Anmerkung 22), 447–456. Die meisten Untersuchungen der parallel begangenen Feierlichkeiten betonen deren sich gegenseitig verstärkende, polarisierende und aggressionsfördernde Wirkung. Vgl. *Schönstadt*, 20–22; *Kastner*, 32 f.; *Flügel*, 78; J. Burkhardt, Die kriegstreibende Rolle historischer Jubiläen im Dreißigjährigen Krieg und im Ersten Weltkrieg, in: *Ders.* (Hg.), *Krieg und Frieden in der historischen Gedächtniskultur. Studien zur friedenspolitischen Bedeutung historischer Argumente und Jubiläen von der Antike bis zur Gegenwart*, München 2000, 91–102, hier 92 f.

¹⁴ Vgl. *Kastner*, 107–113; *Kaufmann*, 10 f.; K. Bremer, *Religionsstreitigkeiten. Volkssprachliche Kontroversen zwischen altgläubigen und evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert*, Tübingen 2005, 288 f.

¹⁵ Vgl. zur Person: B. Dubr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*; Band 2/2, Freiburg i. Br. 1913, 250–257, 466 f.; R. Bireley, *Maximilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624–1635*, Göttingen 1975, 25–42.

Konstante im Werk Contzens. Im Verlauf des zweiten Jahrzehnts des 17. Jahrhunderts entstand sozusagen eine privilegierte Gegnerschaft zwischen ihm und dem Heidelberger Theologen David Pareus (1548–1622). Dieser hatte 1614 mit seinem *Irenicum*¹⁶ einen Versuch vorgelegt, die Zwistigkeiten zwischen Lutheranern und Calvinisten zu beheben; Contzen trat dem in mehreren Schriften entgegen.¹⁷ 1620 erschien das Hauptwerk des Jesuiten, die *Zehn Bücher über die Politik*, mit denen er einen bedeutenden Beitrag des Jesuitenordens zu den politischen und staatsrechtlichen Diskussionen der Zeit lieferte.¹⁸ 1624 wurde Contzen als kurfürstlicher Beichtvater an den bayerischen Hof beordert, wo er die verbleibenden elf Jahre seines Lebens eine zentrale Stellung in der Umgebung von Kurfürst Maximilian I. (1597–1651) einnahm.¹⁹ Bei den Fragen zum Vorgehen der katholischen Seite im Krieg oder zu den Restitutionen katholischer Güter zählte er in diesem Jahrzehnt neben dem kaiserlichen Beichtvater Wilhelm Lamormaini (1570–1648)²⁰ zu den Leitfiguren einer Partei, die absolut entschlossen war, die Würde und die Rechte der römischen Kirche im Reich wiederherzustellen, zumindest jedoch den Augsburger Religionsfrieden in einer streng katholischen Interpretation durchzusetzen.²¹ Adam Contzen starb am 19. Juli 1635 in München.

2.2 Contzens Antwort auf die protestantischen Jubelfeiern

Im Nachklang zu den reformatorischen Feierlichkeiten veröffentlichte Adam Contzen zu Beginn des Jahres 1618 seine Einordnung des abgehaltenen Jubiläums: die Schrift *Jubilum Jubilorum Jubilaeum Evangelicorum et piaelacrymae omnium Romano-Catholicorum*²². Der Grundton ist mit diesem

¹⁶ Der genaue Titel lautet: *Irenicum sive de unione et synodo Evangelicorum concilianda, liber votivus pacis ecclesiae et desiderii pacificatorum dicatus*, Heidelberg 1614.

¹⁷ Zu nennen sind vor allem „De unione et synodo generali Evangelicorum Theologis et Politicis necessaria consultatione“ (Mainz 1615) und „De pace Germaniae“ (2 Bände, Mainz 1616), in denen er alle Einigungsversuche ohne einen echten und aufrichtigen Konsens in den Grundfragen des Glaubens zurückweist.

¹⁸ *Politicorum libri decem in quibus de perfecta reipubl. forma, virtutibus, et vitiis; institutione civium, legibus, magistratu ecclesiastico, civili, potentia reipublicae; itemque seditione et bello, ad usum vitamque communem accomodate tractatur*, Mainz 1620. Seine staatsrechtlichen Erwägungen führte Contzen in folgenden Werken fort: *Methodus Doctrinae Civilis, seu Abissini Regis historia*, Köln 1628; Daniel, *sive de Statu, vita, virtute Aulicorum atque Magnatum*, Köln 1630. Vgl. E.-A. Seils, *Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilians I. von Bayern*, Lübeck/Hamburg 1968; W. Weber, *Prudentia Gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1992, 117–119.

¹⁹ Vgl. zum jesuitischen Einfluss auf den Herrscher neben Bireley: D. Albrecht, *Maximilian I. von Bayern 1573–1651*, München 1998; E. Hausfelder, *Maximilian I. von Bayern*, Ingolstadt 2001.

²⁰ Vgl. *Dubr.* 691–723.

²¹ Vgl. dazu die eingehenden Forschungen von R. Bireley: *Religion and Politics in the Age of Counterreformation. Emperor Ferdinand II., William Lamormaini S.J., and the Formation of Imperial Policy*, Chapel Hill 1981; *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts and Confessors*, Cambridge 2003; Jesuiten und der Heilige Krieg 1615–1635, in: *Schilling* (Hg.), 87–100; ferner: W. Bebringer, „Politiker“ und „Zelanten“. Zur Typologie innenpolitischer Konflikte in der Frühen Neuzeit, in: *ZHF* 22 (1995) 455–494.

²² Der vollständige Titel lautet: *Jubilum Jubilorum Jubilaeum Evangelicorum et piaelacrymae*

Titel benannt: Was für die einen Anlass zu einem Jubelfest, ist für die anderen, nämlich alle Katholiken, Grund, Tränen zu vergießen, oder ruft – wie der deutsche Titel lautet – ein „christliches Mittleyden Aller Alten Catholischen“ hervor. Eine deutsche Übersetzung stammt aus demselben Jahr.²³ Der lateinische Traktat (mit Anhängen) umfasst 517 Seiten im Quartformat, der deutsche Text 480 Seiten.²⁴ Das Werk gliedert sich in eine Vorrede und drei Hauptteile. Der erste und größte Teil beinhaltet einen breit angelegten Durchgang durch die vergangenen hundert Jahre, versehen mit ausführlichen Verzeichnissen protestantischer Schriften.²⁵ Die Ergebnisse dieses Rückblicks fasst Contzen in einem Fazit aus zehn Punkten zusammen, die er bereits in der Vorrede kurz formuliert hat.²⁶ Daran anschließend lenkt er seinen Blick nach „Holland“, wo es auf Grund der innerprotestantischen Gegensätze nicht gelingt, eine Synode abzuhalten.²⁷ Und in einem letzten Teil begründet er, warum es somit allein den Katholiken zusteht, ein „Jubiläum und Freudenfest“²⁸ zu begehen.²⁹

3. Contzens Argumente gegen ein protestantisches Jubiläum

Auf der zweiten Seite der Schrift findet sich der Abdruck einer Gedenkmünze, die von den Katholiken zum Jubeljahr 1617 herausgegeben wurde. In Anlehnung an ein Zitat aus Sir 27,11³⁰ („Ein Gottsehliger Mann ist beständig, in Weißheit wie die Sonn: Ein Narr ändert sich wie der Mond“) wird diese „Roemische Jubel Muenz“ als „Catholischer Beständigkeit und Ketzerischer

omnium Romano-Catholicorum ad Imperatorem Aug., Reges, Principes, Respublicas, Populos pangente & plangente R. P. Adamo Contzen, Societatis Jesu Theologo & SS. Litterarum in Archiepiscopali Academia Moguntina Professore Ordinario. Cum Gratia & privilegio S. Caes. Maiest. Moguntiae, Typis & Sumptibus Joannis Albini Anno MDCXXIX [!]. Noch zwei weitere Werke widmete Contzen der Thematik des Jubiläums: *Chronologia Jubilaei Evangelici*, ebenso 1618 in Mainz veröffentlicht. Am selben Ort folgte 1619 *Coronis Omnium Jubilorum Anno Saeculari Evangelicorum Scriptorum*. Auch andere katholische Autoren haben sich mit dem Reformationsgedenken auseinandergesetzt, zum Beispiel *A. Former, Iubileus quintevangelicus, utriusque Confessionis Augustanae*, Ingolstadt 1618; *P. Roest, Pseudoiubilaeum*, Molsheim 1618 (dt. Ausgabe Molsheim 1620).

²³ Der Titel lautet entsprechend: *Jubel über Jubel Neu Evangelisch Jubeljahr / und christliches Mittleyden Aller Alten Catholischen An Keyserliche Majestät, Könige, Fuersten, Gemeinden, Vollerker etc.* Erstlich durch den Ehrwürdigen unnd hochgelehrten Herren P. ADAMUM CONTZEN Societatis Jesu, d. H. Schrifft Doctoren/ in Latein beschrieben/ Jetzund aber Unserm lieben Vaterland zu Lieb / Ehren / und Guten in hohe Teutsche Sprach ubersetzt Mit Röm. Keys. Majestät Gnad und Freyheit nicht nach zutrucken Gedruckt zu Mayntz / bey Johann Albin Im Jahr 1618.

²⁴ Die Übersetzung ins Deutsche ist deutlich polemischer gehalten als das lateinische Original. In einer Erklärung, die der nicht genannte Übersetzer dem Text angefügt hat, bekennt er an manchen Stellen die Worte über die Prädikanten verschärft zu haben: zum besseren Verständnis des Lesers.

²⁵ Vgl. *Contzen*, *Jubilum Jubilorum*, 1–400.

²⁶ Vgl. ebd. 400–434.

²⁷ Vgl. ebd. 434–446.

²⁸ *Contzen*, *Jubel über Jubel*, 421.

²⁹ Vgl. *Contzen*, *Jubilum Jubilorum*, 446–497.

³⁰ Nicht V. 12, wie Contzen fälschlicherweise angibt.

Unbeständigkeit Erklärung³¹ ausgewiesen. Die Münze zeigt entsprechend Sonne und Mond auf je einer Seite. Dieses Motiv deckt schon vor Beginn der eigentlichen Abhandlung die Absicht Contzens auf: einen Nachweis dafür zu liefern, dass die evangelische Konfession durch ihre eigene Geschichte der letzten hundert Jahre ihre Existenzberechtigung verspielt und verloren hat.³² Der beigegebene Vers führt dies aus:

Gleich wie die Sonn im Himmel geht / Also auff Erd ein Kirch besteht.
In welcher Christi Lehr bleibt rein / Drumb dieser seligt uns allein.
Gleich wie der Mond hat viel gestalt / So ist der Ketzter Glaub zerspalt:
Drumb weil bey euch ein Glaub nicht ist / wie herrscht dann da Herr Jesus Christ?³³

Damit ist der Auftakt gesetzt für Contzens Sicht auf das Jubeljahr: Es gibt auf protestantischer Seite niemanden, der zu Recht ein Jubiläum begehen könnte! Schließt sich dies zum ersten schon dadurch aus, dass auf Luthers Häresie kein Glaubensfest gegründet werden kann, so findet sich zum anderen überhaupt niemand mehr, der Luthers Glauben teilt und bekennt. Die Zerstrittenheit und Zersplitterung der verschiedenen reformatorischen Bekenntnisse, die Contzen auf 400 Seiten darstellt, weisen diese Feiern als fundament- und gegenstandslos aus und bestärken zugleich seine Zuversicht, dass auch diese Häresie den Weg aller Abweichungen vom wahren Glauben gehen wird: den Weg in den sicheren Untergang. Für diese Diagnose lassen sich in Contzens Schrift drei Begründungslinien erkennen.

3.1 Die Protestanten haben den Grund der Apostolischen Kirche verlassen

Der theologische Hauptgegenstand von Contzens Einwand gegen die Jubelfeierlichkeiten liegt im protestantischen Anspruch einer Wiederherstellung der Geltung und Würde der Bibel durch die Theologen der Reformation. Die Protestanten betonten, Luthers Verdienst bestehe durch seine Übersetzung und Auslegung der Heiligen Schrift vor allem darin, die Autorität der Bibel wieder aufgerichtet zu haben. Er gilt deshalb eben nicht als „Neuerer“, sondern als *renovator* und *reparator*, der die Klarheit der Bibel wieder zum

³¹ „Numisma Romanum Symbolum Catholicae Constantiae & Haereticae mutabilitatis“.

³² Dahinter steht Contzens Sicht auf den Augsburger Religionsfrieden, der den Anhängern der Augsburger Konfession den Schutz des Landfriedens und Duldung zugesichert hatte. Er gilt ihm als ein Zugeständnis aus Notwendigkeit. Obwohl durch das kanonische Recht jegliche Duldung von Häretikern ausgeschlossen ist, so ist es zur Vermeidung noch größeren Schadens doch möglich, eine temporäre Übereinkunft mit ihnen zu finden, die ihnen für die Dauer der Notlage einen gesicherten Status zuerkennt. Wie etwa auch für seinen Lehrer Becanus stellt der Religionsfriede für Contzen somit ein kleineres Übel dar, ein Ausnahmerecht, das streng zu interpretieren, nur für die explizit festgelegten Sachverhalte anwendbar und in keiner Weise mit einer Anerkennung der Augsburger Konfessionsverwandten als gleichberechtigte Partner zu verwechseln ist. Vgl. J. Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation; Band 1, Stuttgart 1965, 417 f.; Duhr, Geschichte der Jesuiten; Band 2/1, 452. Vgl. ein entsprechendes Gutachten Contzens von 1629 in: D. Albrecht, Briefe und Akten zur Geschichte des Dreißigjährigen Krieges; Neue Folge, Teil 2, Band 5, 40, Nr. 16/III, München 1964.

³³ „Sol unus caelo est, una est Ecclesia terrae: unus in hac Christus vivit, & una fides. Non una at luna est, non una Ecclesia vobis: Non unus Christus, non manet una fides.“

Leuchten gebracht hat.³⁴ In diesem Punkt tritt ein Kennzeichen des Jubiläums besonders augenfällig zu Tage: die enge Verbindung der reformatorischen Hauptlehren (in diesem Fall des *sola scriptura*) mit der Person Luthers und seinem Widerspruch gegen die Autorität der Papstkirche. Eine Gedenkmünze, die in Kurbrandenburg zum Jubiläum ediert wurde, bringt dies in ihrer Umschrift zum Ausdruck: „Gottes Wort ist Luthers Lehr, darum vergeht sie nimmermehr.“³⁵ Luther erscheint in den reformatorischen Traktaten und Predigten dieser Jahre als Werkzeug, welches sich Gott erwählt hat, um die rechte Ordnung wiederaufzurichten; zwischen seinem Wort und Gottes Wort besteht nahezu Identität.³⁶

Im Einklang mit den meisten katholischen Kontroverstheologen dieser Zeit wendet Contzen gegen diesen Anspruch den Glauben aller christlichen Generationen in 1500 Jahren ein,³⁷ darunter die Praxis und das Zeugnis der Kirchenväter und so vieler Heiliger, die all das geglaubt hätten, was er nun als Entartungen der Schrift abgelehnt sieht: die Lehre vom Messopfer, vom Priestertum, von der Verehrung der Bilder. Für die entgegengesetzte, die protestantische Praxis finde sich hingegen nirgends auch nur ein einziges Zeugnis. Der Jesuit sieht darin eine Inkonsequenz der Reformatoren, die so oft betonten, den Glauben der Kirchenväter wiederherstellen zu wollen, gleichzeitig aber gegen die Überzeugungen dieser Autoritäten handelten. Bisher habe es zwar noch keiner der protestantischen Prediger gewagt, die Lehre der Kirchenväter öffentlich zu verwerfen, doch implizit würden sie genau das durch ihre Ablehnung der Tradition unentwegt tun.³⁸ Und stelle die Berufung auf Luther sowie auf die Praxis und Lehre der letzten hundert Jahre nicht doch eine Anwendung des abgelehnten Traditionsprinzips dar? Nehme man noch die praktizierte Respektlosigkeit vor der Heiligen Schrift, die sich in Luthers Veränderungen am Kanon zeige, hinzu, so bleibe von

³⁴ Vgl. *Schönstädt*, 269–279. 136–140.

³⁵ Vgl. E. W. Zeeden, *Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. Studien zum Selbstverständnis des lutherischen Protestantismus von Luthers Tod bis zum Beginn der Goethezeit*; Band 1, Freiburg i. Br. 1950, 74.

³⁶ Vgl. Zeeden, 318–320; S. S. Tschopp, *Heilsgeschichtliche Deutungsmuster in der Publizistik des Dreißigjährigen Krieges*, Frankfurt am Main 1991, 305; Zeeden, 75–80. Zeeden weist hier darauf hin, dass in der heilsgeschichtlichen Sichtweise der Prädikanten Luther nun zum Inbegriff der Rechtgläubigkeit und damit selbst zum Gegenstand des Glaubens wird; vgl. Zeeden, 69 f. Als Beispiel kann die Predigt des Erasmus Grüninger zum Jubiläum dienen: Sei es „nicht eine unaußsprechliche herrliche Gnad / daß diser Mann Gottes die arme verführte und verirre Christenheit [...] zu der uhralten ohnfehlbaren und seeligmachenden Stimm unsers einigen Brautigams deß HERRN Christi / und seinem heiligen / reinen ohnverfälschten Wort / davon sie lange Zeit schandlich verlaytet / und abgewichen war / widerumb gebracht und angewisen / und in der stockdicken Finsternis deß laydigen Bapstums das helle Licht deß H. Evangelii von neuem angezündet hat“; zitiert nach *Schönstädt*, 271.

³⁷ Wichtige Vertreter der katholischen Kontroverstheologie dieser Zeit waren beispielsweise Robert Bellarmin (1542–1621), Martin Becan sowie die Ingolstädter Professoren Gregor von Valencia (1549–1603), Jakob Gretser (1562–1625) und Adam Tanner (1572–1632). Das Argument vom höheren Alter und der ehrwürdigen Tradition des katholischen Glaubens findet sich schon 1521 in der Erwiderung Kaiser Karls V. auf Luther beim Wormser Reichstag; vgl. DRTA, JR 2, 595 f.

³⁸ Vgl. *Contzen*, *Jubilum Jubilorum*, 456–461.

der behaupteten Klarheit und Würde der Schrift nichts übrig als Willkür und eine maßlose Selbstüberschätzung der evangelischen Theologen. Als eigentlichen Kernpunkt dieser Auseinandersetzung hebt Contzen die Frage hervor, woher die Protestanten sich das Recht nähmen, die Schrift besser zu verstehen und auszulegen als alle vorangehenden Generationen, auch als die Väter, die im Gegensatz zu ihnen auch noch einen heiligen und reinen Lebenswandel geführt hätten – so seine polemische Spitze gegen die evangelischen Vorkämpfer.³⁹ In dieser Äußerung spiegelt sich die traditionelle Sicht des Ketzers, der nicht nur durch eine Abirrung im Glauben, sondern ebenso durch seine moralische Verkommenheit gekennzeichnet wurde.⁴⁰ Und nicht einmal untereinander sind sich die „Neuerer“ in ihrer Schriftauslegung einig. Einigkeit unter den verschiedenen Gruppierungen entdeckt Contzen allein in ihrem Abfall von der sich auf die Apostel zurückführenden Kirche.⁴¹ Diesem vielstimmigen, zerstrittenen Chor steht die römische Kirche gegenüber, die die Apostolizität und damit die Verbindung zum Ursprung wahrte.⁴² Den Bruch mit der Überzeugung der Väter sieht der Jesuit aber auch entsprechend bestraft: Wer sich so von den eigenen Ursprüngen absetzt, dem ergeht es genauso. Alle seine Nachfolger haben Luthers Lehre in derselben Weise verworfen wie er die der Vorfahren.⁴³ Dieser Zerfall gründet aber nicht nur im Verhalten des Vorreiters der reformatorischen Bewegung, sondern nach Contzens Analyse vielmehr tiefer in dessen Charakter. Das Bild Luthers, das *Jubilum Jubilorum* vermittelt, ist der Inbegriff eines Wankelmütigen – eines schwachen, oft willenslosen Menschen, der in seinen Entscheidungen ein Spielball seiner Umgebung und der Stimmungen der Masse ist. Der historische Rückblick, den der Traktat vornimmt, folgt bis zu Luthers Tod 1546 dessen Lebensstationen und Handlungen, die in jesuitischer Sicht nichts als Widersprüche zu Tage fördern: anti-kirchliche Polemik und die Betonung seiner Treue zum Papst⁴⁴; die Unterstützung der aufständischen Bauern 1525 und dann der Appell an die Fürsten, sie alle zu töten usw.⁴⁵ Wie fast alle katholischen Autoren der konfessionellen Zeit bezieht sich Contzen hier auf die „Lutherkommentare“⁴⁶ des Johannes Cochläus (1479–1552), die den Reformator als neues Urbild des Ketzers schlechthin, als moralisch verdorbenen, von maßloser Wut getriebenen, opportunistischen Menschen zeichnen,

³⁹ Vgl. ebd. 461–475.

⁴⁰ Vgl. J. Bortnes, Ketzerei und Sodomie, in: *Th. Hägg* (Hg.), *Kirche und Ketzler*, Köln [u. a.] 2010, 117–148, hier 137–139.

⁴¹ Vgl. *Contzen*, *Jubilum Jubilorum*, 400–403.

⁴² Vgl. ebd. 406–414.

⁴³ Vgl. ebd. 457 f.

⁴⁴ Vgl. beispielsweise in den Jahren 1518 und 1519: ebd. 19–28.

⁴⁵ Vgl. ebd. 32–38.

⁴⁶ *Commentaria Ioannis Cochlaei, de actis et scriptis Martini Lutheri saxonis, chronographice, ex ordine ab anno domini M. D. XVII. usque ad annum M. D. XLVI. inclusivè, fideliter conscripta. Adiunctis duobus indicibus, & edicto Wormaciensi, Mainz 1549.*

als Urheber von Verwirrung und Unordnung nicht nur in den Seelen der Menschen und im Gefüge der Kirche, sondern ebenso im Staat.⁴⁷

3.2 Die Häresie zersetzt die rechte Ordnung im Staat

Der spätere Staatstheoretiker Contzen zeigt bereits in *Jubilum Jubilorum* ein besonderes Interesse an den politischen Folgen des Glaubensabfalls. Die Sucht nach „Neuerungen“ zerstört in seiner und seiner Mitstreiter Sicht nicht nur die Einheit des Glaubens.⁴⁸ Da jede staatliche Ordnung und Eintracht wesentlich im gemeinsamen Bekenntnis wurzeln, hebt die Häresie ferner beständig fortschreitend den Zusammenhalt und die Beständigkeit im Gemeinwesen auf. Die Verantwortung dafür sieht der Verfasser bei den Fürsten, die nicht nur eine persönliche Sünde begehen, wenn sie den überlieferten Glauben aufkündigen, sondern ihrem Staat schweren Schaden zufügen.⁴⁹ Auch hier setzt Contzens Beweisgang in der Zeit Luthers an, der die Fürsten, die sein Überleben garantiert hatten, bitter attackierte, der die Untertanen in der Türkegefahr zum Widerstand gegen den Kaiser anstachelte und damit das Geschäft der Reichs- und Staatsfeinde betrieb.⁵⁰ Besonders deutlich treten im jesuitischen Blick die zerrüttenden Wirkungen der Häresie in den Niederlanden zu Tage. Dort währt der Konflikt seit Jahrzehnten, dort wird aus den eigenen protestantischen Reihen das Zustandekommen einer Synode hintertrieben. Denn eine solche Zusammenkunft würde nur offenbaren, dass es keine von allen anerkannte Instanz gibt, die den Beschlüssen mit Autorität zur Durchsetzung verhelfen könnte. Diese Durchsetzungsschwäche der Fürsten ist für Contzen in der reformatorischen Lehre selbst begründet. Da sie in Glaubensdingen jede Rangordnung leugnet, nimmt sie sich selbst die Möglichkeit, Verbindliches festzulegen, und bereitet so das eigene Scheitern vor. Eine erfolglose Synode – und eine solche Versammlung könnte in dieser Situation nur ergebnislos enden, – würde die Gegensätze nur verstärken und die Gefahr eines Bürgerkriegs vergrößern. Deshalb halten die evangelischen Theologen lieber alles im Unbestimmten, ergehen sich in endlosen Disputationen, von denen kein Ergebnis zu erwarten ist, und sichern so ihr eigenes kleines Auskommen.⁵¹ Für Contzen tobt sich hier nur die Selbstsucht der

⁴⁷ Vgl. dazu T. Rasmussen, Luther als Ketzer, in: Hägg (Hg.), 149–168, hier 164 f.; M. Samuel-Scheyder, Johannes Cochlaeus. Humaniste et adversaire de Luther, Nancy 1993; R. Bäumer, Johannes Cochläus (1479–1552). Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform, Münster 1980; A. Herte, Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus. Kritische Studie zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubenspaltung, Münster 1935.

⁴⁸ Für den Argumentationsgang in der juristisch-politischen Auseinandersetzung mit den Protestanten kann vor allem die Schrift „De Autonomia, Das ist von Freystellung mehrerlay Religion und Glauben“ (3 Bände, München 1586) des Wiener Reichshofratssekretärs Andreas Erstenberger († 1592) als grundlegend und stilbildend gelten.

⁴⁹ Vgl. Contzen, Jubilum Jubilorum, 414–416; Seils, 85 f.

⁵⁰ Vgl. Contzen, Jubilum Jubilorum, u. a. 31 f., 349–356.

⁵¹ Vgl. ebd. 442–446.

Theologen aus und wird Freiheit mit Frechheit verwechselt: „kein Gesetz / kein Gewonheit / kein Erbarkeit kann sie im Schranck behalten“⁵².

Dagegen entwickelt er in der „Politik“ von 1620 seine Lehre vom konfessionell geschlossenen Fürstenstaat, der sein Fundament im überlieferten, unveränderlichen Glauben hat und so das diesseitige wie das jenseitige Heil seiner Untertanen verwirklicht. Den Schlüssel dazu erblickt er in der möglichst unbeschränkten Macht des Fürsten, dessen oberste Pflicht im Schutz der Kirche und im Kampf gegen die Ketzer besteht.⁵³ Dabei ist ihm bewusst, dass Glaube nicht erzwungen werden kann. Aber um die Menschen aus ihrer Trägheit oder Verstocktheit zu lösen, scheint ihm die Anwendung staatlicher Zwangsmaßnahmen gerechtfertigt.⁵⁴ Den inneren Kern dieses Systems bildet somit die tugendhafte Amtsführung und religiöse Festigkeit des Fürsten selbst, die über die sorgfältige Formung seines Gewissens sicherzustellen ist.⁵⁵

Contzens Staatslehre hat weithin Beachtung gefunden, maßgeblich auch zu seiner Berufung an den Münchner Hof beigetragen. Robert Bireley würdigt den Mainzer Theologen als Staatstheoretiker:

Aufgrund seiner politischen, nicht seiner polemischen Schriften verdient Contzen einen bedeutenden Platz in der Entwicklung deutscher und jesuitischer politischer Theorie. Mehr als irgendein anderer Denker war er verantwortlich für die Annahme des Absolutismus durch jesuitische politische Schriftsteller. [...] Die in den deutschen katholischen Territorien des 17. Jahrhunderts im allgemeinen vertretene politische Theorie wurde zu einem großen Teil aus den Schriften Contzens bezogen.⁵⁶

3.3 Der Protestantismus geht in seinen unzähligen Splittergruppen dem Untergang entgegen

Aus diesen beiden Gedankensträngen, der Zersetzung der theologischen Wahrheit und der sozialen Einheit, die den Protestantismus als gefährliche Häresie charakterisieren, gewinnt Contzen die für ihn entscheidende Erkenntnis in der Einschätzung der Gegenwart: Der Protestantismus wird den Weg jeder Häresie nehmen; er wird untergehen.⁵⁷ Diese Entwicklung hat für ihn augenfällig dadurch schon begonnen, dass der reformatorische Anstoß Luthers sich in eine Unzahl von Bewegungen und Strömungen aufgespal-

⁵² Contzen, Jubel über Jubel, 417. Contzen sieht diese Frechheit vor allem auch in den moralischen Vorhaltungen der Protestanten gegen den katholischen Klerus gegeben, die in krassem Missverhältnis zum eigenen Fehlverhalten stehen. Vgl. Contzen, Jubilum Jubilorum, 480–484; Jubel über Jubel, 459 f.

⁵³ Vgl. Seils, 49–52; Weber, 119. Vgl. zum Programm der Konfessionalisierung Th. Kaufmann, Art. „Konfessionalisierung“, in: Enzyklopädie der Neuzeit; Band 6, Darmstadt 2006, Sp. 1053–1070; H. Schilling, Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, in: Ders., Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte (herausgegeben von L. Schorn-Schütte und O. Mörke), Berlin 2002, 646–699.

⁵⁴ Vgl. Seils, 101–104.

⁵⁵ Vgl. Seils, u. a. 35, 100.

⁵⁶ Bireley, Maximilian von Bayern, 41.

⁵⁷ Vgl. Contzen, Jubilum Jubilorum, 403–406.

ten hat, die sich bitter bekämpfen und gegenseitig die Existenzberechtigung absprechen.⁵⁸ Darin erkennt Contzen eine Rückwirkung und innere Konsequenz ihres eigenen zerstörerischen Handelns. Er sieht darin nicht eine spätere Verformung, sondern ein Wesensmerkmal der lutherischen Häresie, das schon das Wirken ihres Impulsgebers kennzeichnete. Neben den Lehrunterschieden zwischen Luther, Zwingli und Calvin verwendet der Mainzer Theologe vor allem die Auseinandersetzungen um die verbindliche Fassung der *Confessio Augustana*, um diese Aussage zu untermauern. Schon 1530 sei dieses Bekenntnis sowohl von Luther als auch von Zwingli abgelehnt worden, galt als ein Verrat Melanchthons an der reinen Lehre.⁵⁹ Alle Einigungsbemühungen und geschlossenen Konkordien hätten vielmehr immer neu die Differenzen bestätigt und vertieft.⁶⁰ Als Belege für die gegenseitigen Verurteilungen nennt Contzen eine fast unüberschaubare Zahl protestantischer Schriften, wie ein Werk des lutherischen Professors und Superintendenten Heinrich Eckhard (1580–1624), das an den sächsischen Kurfürsten gerichtet war und den Titel trug *Fünff Fallstrick der Calvinische Betrieger*, oder das Buch des reformierten Theologen Wilhelm Clebitius (ca. 1533–1568) *Sieg der Wahrheit und Untergang des sächsischen Papsttums* (1561). Er zitiert eine Schrift aus dem Jahr 1603, in der David Pareus nochmals die Unterschiede zwischen Lutheranern und Calvinisten in der Abendmahlslehre klar herausstellte.⁶¹ Darin polemisierte dieser mit folgenden Worten, die der Jesuit gerne wiedergibt, gegen die Anhänger Luthers, die den Reformierten gar ein Bündnis mit den Türken zutrauen:

Ja dahin seynd sie gerathen / daß sie ohn alle Scheu vorgeben / sie wöllen sich viel lieber zum Papsthumb schlagen / als sich mit den Calvinisten [...] gütlich und brüderlich vergleichen. [...] Da [...] die Calvinische Fürsten mit den Türcken so heimlich / unnd verdeckt unter dem Hütlein spielen / daß auch ein Blinder sehen könnnt.⁶²

Derselbe Pareus hatte in seinem *Irenicum* nur wenige Jahre später versucht, all diese Differenzen wegzureden. Für Contzen beweist all das die Absurdität einer gemeinsamen Jubelfeier, in der die Anhänger Calvins nun also einen Mann ehren wollen, den sie zeit seines Lebens und auch zu jeder Zeit danach abgelehnt und bekämpft haben.⁶³ Alle Versuche, unter diesen Gegebenheiten Einigkeit herzustellen, scheinen dem Jesuiten ausgeschlossen.⁶⁴

⁵⁸ Vgl. ebd. 417–422.

⁵⁹ Vgl. ebd. 47–58.

⁶⁰ Vgl. ebd., zum Beispiel 475–480.

⁶¹ Die 1603 in Heidelberg erschienene Schrift trägt den Titel „Controversiarum Eucharisticarum Una de Litera et Sententia Verborum Domini in S. Eucharistia“.

⁶² *Contzen*, Jubel über Jubel, 284; *Contzen*, Jubilum Jubilorum, 329: „quique palam profitentur, ad Papistas potius transeundum, quamcum orthodoxis, quos Calvinianos vocant, fraternitatem colendam esse. [...] Principes vero Calviniani cum Turca adversus imperium non dissimulanter colludant.“

⁶³ Vgl. ebd. 416 f.

⁶⁴ Vgl. ebd. 430–442.

Adam Contzen durchforstet einhundert Jahre reformatorischer Geschichte und findet hier wenig Grund zum Jubeln. Deshalb ruft er den Jubilanten des Jahres 1617 zu:

Und auß was Billichkeit dörrft ihr ein Jubeljahr anstellen? Dann wo ist euer von hundert Jahren hero continuierte / unverruckte Religion / und Glauben? Hin ist sie / und seind kaum etliche alte Lumpen mehr ubrig. Allenthalben strüet ihr nach den wahren und natürlichen Luther / und könnet ihnen doch nirgends erschnappen. [...] Wo ist dann das jenige Häuflein der Lutheraner / welches im Jahr 1517. sein Religion / und Glauben angefangen? Wer seynd die Jenigen / so sich mit Billichkeit deß Jubeljahrs berühmen können?⁶⁵

4. Ein Grund zum Feiern?

Gemäß Kai Bremer stellen Streitschriften die Hauptquelle des konfessionellen Zeitalters dar. Denn mehr noch als Flugblätter oder Predigten ermöglichen sie einen Einblick in die theologischen Differenzen, in die sich ausbildenden „kulturellen Physiognomien“ der Konfessionen und in ihre Strategien, in das dogmatisch und juristisch festgelegte, ja festgefahrene Feld Bewegung zu bringen.⁶⁶ An Adam Contzens Schrift *Jubilum Jubilorum* zeigt sich exemplarisch der katholische Umgang mit dem Jahrhundertgedenken an den Beginn der Reformation, sowohl für das Jahr 1617 als auch für spätere Jahrhunderte. Dieser Debattenbeitrag aus jesuitischer Feder ist weder inhaltlich noch stilistisch überraschend. Er benennt die theologischen Bruchlinien in der Ekklesiologie und der Zuordnung von Schrift und Tradition, er greift die staatstheoretischen Debatten sowohl innerhalb der konfessionell bestimmten Territorien als auch im mehrkonfessionellen Reich auf und fasst in polemischer Art und Weise die Argumentationsmuster am Beginn des 17. Jahrhunderts zusammen. Contzen nutzt die Gelegenheit zum Schlagabtausch. Der von den Protestanten gefeierte Sachverhalt, dass die reformatorische Bewegung nicht schnell wieder verschwunden ist, sondern nun schon über mehrere Generationen hin besteht, wird von ihm mit der These zurückgewiesen, dass niemand die Lehre Luthers bewahrt habe und somit keinerlei Grund zum Jubilieren bestehe. In den Kontroversen über die Gültigkeit des Augsburger Religionsfriedens, die in den Jahren vor dem Ausbruch des Krieges zu einer rechtlichen und politischen Lähmung im Reich geführt hatten, gehört Contzen somit zu jenen, die die Vereinbarung von 1555 dadurch für erledigt erachteten, dass die vertragsschließende Gegenpartei schlicht nicht mehr vorhanden sei, es keine „Augsburger Konfessionsverwandten“ mehr

⁶⁵ Contzen, Jubel über Jubel, 28; Contzen, Jubilum Jubilorum, 17 f.: „Imo nec Jubilaeum, nec annum saecularem, iam enim in omnia alia discessistis, & quod valde placuit, cito fastiditum est. Ubique verus, & genuinus Lutheranismus quaeritur, nusquam invenitur. [...] Quae igitur est Lutheranorum illa pars, quae anno 1517. suam religionem inchoavit? Cui propria laus Jubilaei ascribetur?“

⁶⁶ Vgl. Bremer, 289.

gebe, denen man Vertragstreue schulden könne.⁶⁷ Durch das akribische Dokumentieren der Lehrstreitigkeiten, der Polemik und der Ausgrenzungen zwischen den verschiedenen protestantischen Richtungen soll jeder Versuch einer Verständigung durch das gemeinsame Feiern torpediert werden. Dahinter ist Contzens Sorge zu erkennen, mit der er diese anlässlich des Jubiläumjahres verstärkten Bemühungen verfolgt. Denn ebenso wie andere hatte er die innerprotestantischen Gegensätze längst als bedeutenden begünstigenden Faktor für die katholische Seite im Reich und die Bemühungen der katholischen Reform erkannt. Der auch für die Feier des Luthergedenkens prägende Gegensatz des lutherischen Kursachsens, das in den bald beginnenden Kriegshandlungen seiner dem Kaiserhaus verbundenen Politik treu blieb, und der calvinistischen Kurpfalz unter dem späteren „Winterkönig“ Friedrich V. steht dafür beispielhaft und hat das katholische Schlachtenglück in den 1620er Jahren maßgeblich ermöglicht.

Die Botschaft, die Contzen mit seiner Schrift aussenden wollte, war sowohl nach außen wie nach innen gerichtet: Den evangelischen Jubilanten sollte die Aussichtslosigkeit ihrer Einigungsbemühungen sowie die Grundlosigkeit ihrer Feststimmung aufgezeigt werden. Die Aufmerksamkeit der eigenen Glaubensbrüder wurde auf die große Tradition des päpstlichen Jubeljahres gelenkt, das als Zeichen der Einheit mit Rom, der Erneuerung im Glauben und der Treue zur Tradition das Gegenbeispiel zum erfundenen Jubiläum der Protestanten darstellt. Zwar weisen die beiden Formen des Jubiläums in ihrem Vollzug und in ihren Ausdrucksformen durchaus Gemeinsamkeiten auf, doch illustrieren sie augenfällig die Herausbildung eigener konfessioneller Identitäten und Kulturen. Mit dem protestantischen Gedenken an Luthers Tat von 1517, vom päpstlichen Jubiläumsbegriff bewusst abgesetzt, entwickelte sich eine Form historischen Gedenkens, die die westliche Kultur bis in unsere Tage nachhaltig prägt.⁶⁸

Jubeln oder Weinen? Für Adam Contzen war diese Frage entschieden: Den Protestanten bleibe nur die Trauer über ihren Zerfall, der Jubel stehe allein den Katholiken zu.

Summary

By the time of its first jubilee in 1617, the reasons why anyone would want to celebrate a centennial anniversary of the Reformation were obvious, along

⁶⁷ Diese Schlussfolgerung wird dadurch unterstrichen, dass der Religionsfriede in *Jubilum Jubilorum* kein einziges Mal erwähnt wird, nicht einmal im Jahr 1555. Contzen hält ihn aus aktueller Perspektive für irrelevant. Da mit einer Umkehr oder Besserung der Protestanten nicht mehr zu rechnen sei (vgl. *Jubilum Jubilorum*, 494 f.), zeigt er sich als ein Befürworter entschiedenen Vorgehens gegen sie. In seiner „Politik“ schreibt er: „Cum vero per vim aut fraudem sua vitia inferre Reipublicae conantur, iustam etiam dant belli occasionem“ (X,6,6).

⁶⁸ Vgl. W. Flügel, „Und der legendäre Thesenanschlag hatte seine ganz eigene Wirkungsgeschichte“. Eine Geschichte des Reformationsjubiläums, in: BThZ 28/1 (2011) 28–43.

with, in contrast to the present, the assumed polemical character of such celebrations. A notable example of this is the *Jubilum Jubilorum* of the Mainz Jesuit, Adam Contzen (1571–1635). In a chronological review of the previous 100 years, he traces its theological debates and the ensuing confusion in the public order. He pays particular attention to the continuing disagreements within Protestantism which confirm his thesis that heresy destroys itself. From this he concludes that after 100 years there really is nobody left to share Luther's doctrine. Therefore, as he sees it, only members of the traditional Catholic faith have reason to celebrate.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Bekennnistradition und konfessionelle Identität

Perspektiven zur Methodik des lutherisch-katholischen Dialogs

VON MICHAEL SEEWALD

1. Einleitung: Problematik und Themenstellung

Die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts war von zwei Entwicklungen geprägt, deren Bedeutung man wohl kaum überschätzt, wenn man sie als epochal bezeichnet: dem Aufkommen der ökumenischen Bewegung und der Einsicht, dass der christliche Glaube nur als geschichtliche Größe denkbar ist.

Beide Aufbrüche sind eng mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbunden. Obwohl seit dem Pontifikat Leos XIII. die Spaltung zwischen Ost- und Westkirche als ekklesiologisches Problem stärker als zuvor in den Blick geriet, wurden evangelische Christen lediglich zur Abkehr vom Irrtum und zur Rückkehr in die katholische Kirche aufgefordert. Die noch junge ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts wurde von Pius XI. als *error gravissimus* angesehen und ihre Unterstützer als „Panchristen“ gebrandmarkt.¹ *Unitatis Redintegratio* (= UR), das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zur ökumenischen Frage, kommt zu einer anderen Einschätzung: Individuelle Bekehrungen zur katholische Kirche seien „ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes“ (UR 4), weshalb das Paradigma der sogenannten Rückkehrökumene durch einen echten Dialog ersetzt werden müsse. Daraus folgt, dass die Beschäftigung mit anderen Konfessionen nicht mehr die kontroverstheologische Signatur tragen kann, die ihr seit dem 16. Jahrhundert zukam, sondern Theologie „unter ökumenischem Gesichtspunkt“ (UR 10) zu betreiben ist, der auf Verstehen, nicht auf Verurteilen zielt. Auf die Erneuerung der Methodik theologischen Arbeitens geht das Konzil explizit in seinem Dekret zur Priesterausbildung, *Optatam Totius* (= OT), ein: Die Bibel dürfe nicht als Sammlung von *dicta probantia* missbraucht werden, die lediglich zum Beweis spekulativer Lehrsätze herangezogen werden, sondern die Spekulation habe sich umgekehrt der Bibel unterzuordnen und müsse im umfassenderen Sinne heilsgeschichtlich fundiert sein. Die theologischen Disziplinen sollen demnach „aus einem lebendigen Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefasst werden“ (OT 16). Auch wenn *Optatam Totius* noch empfiehlt, dass die spekulative Seite der Theologie im thomasischen Geist zu erfolgen habe, stellt das Dekret der Sache nach durch seine Betonung der Geschichtlichkeit des Glaubens eine Überwindung der Neuscholastik dar, wodurch der Dogmatik (und damit auch der ökumenischen Theologie) zuvor verschlossen scheinende

¹ Vgl. Papst Pius XI., Enzyklika „Mortalium Animos“, in: AAS 20 (1928) 5–16, 7.

Räume der wissenschaftstheoretischen Grundlegung geöffnet wurden.² Beide Entwicklungen – die ökumenische und die historisch-heilsgeschichtliche Ausrichtung der katholischen Theologie – bedingen sich gegenseitig. Die Einsicht, dass die Reformation des 16. Jahrhunderts nicht auf Grund eines böswilligen Aktes kirchenspaltende Formen angenommen hat, sondern das Ergebnis eines eskalierten Streits ist, der sich an Missständen der Kirche entzündete, die im Nachhinein auch von katholischer Seite als solche anerkannt wurden, vermeidet einseitige Schuldzuweisungen. Die geschichtliche Dynamisierung theologischen Denkens eröffnet die Möglichkeit, dass das, was historisch kontingent im Laufe des Konfessionalisierungsprozesses der Neuzeit auseinandergewachsen ist, durch ein geschärftes ökumenisches Bewusstsein auch wieder zusammenwachsen kann. Diese Annahme bildet gleichsam die geschichtstheologische Grundlage des ökumenischen Dialogs bis in die Gegenwart, wie die durch den „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ erarbeitete Studie *Reformation 1517–2017*, die der Orientierung im Vorfeld des anstehenden Reformationsjubiläums dienen soll, eindrücklich unter Beweis stellt.³

Allerdings ist diese geschichtliche Dynamik des Glaubens in ihrer Ausrichtung und Wirkung ambivalent: Sie bietet nicht nur die Gelegenheit, dass einstmals Getrenntes wieder zusammengefügt wird, sondern auch die Möglichkeit, dass ursprüngliche Gemeinsamkeiten sich verflüchtigen und Gräben entstehen, wo vorher Brücken waren. Konkret: Katholiken und Protestanten trennen nicht nur – vielleicht sogar am wenigsten – rein dogmatische Unterschiede, sondern eine fast fünfhundertjährige Geschichte divergierender konfessioneller Identitätsbildungen, die (wenn man die Geschichtlichkeit des Glaubens ernst nimmt) nicht nur Adiaphora des gläubigen Selbstverständnisses in der Gegenwart sein können, sondern für dieses Selbstverständnis eine tragende Rolle spielen. Weil der bilaterale lutherisch-katholische Dialog sich meist auf die Suche nach lehrmäßigen Konsensmöglichkeiten fokussiert, lässt

² Vgl. W. Kasper, Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung, in: ThQ 157 (1977) 189–203.

³ So weist die die Forschungsergebnisse der vergangenen Jahrzehnte rezipierende Studie in ihrem historischen Teil darauf hin, dass Martin Luthers Denken zunächst in Kontinuität zu den Reformansätzen seiner Zeit zu sehen sei. Luther sei es um eine Erneuerung der einen Kirche, nicht um deren Spaltung oder die Gründung einer neuen Kirche gegangen. In einem längeren Entwicklungsprozess, der nicht an einem punktuellen Erlebnis des Durchbruchs festzumachen sei, habe sich bei Luther die Einsicht durchgesetzt, dass „der Alleinigkeit der Gnade als Grundlage des Heils auch eine Alleinigkeit des Glaubens bei der Zuwendung des Heils an die Christen entsprechen müsse“. Diese Ansicht habe sich zwar gegen Praktiken der damaligen Kirche (allen voran den Ablasshandel) gerichtet, aber nicht gegen die Kirche selbst. Das kirchenspaltende Potenzial dieser Reformbemühungen sei erst von Luthers Gegnern, etwa Silvester Prieras oder Johannes Eck, freigesetzt worden, die durch ihre Verknüpfung von Ablasspraxis und kirchlicher Autorität den bei seinen Reformvorstellungen bleibenden Luther „zu Aussagen trieb[en], die die Autorität nicht nur des Papstes, sondern auch des Allgemeinen Konzils als oberster Instanz der Gesamtkirche, gemessen an der Autorität der Schrift, in Frage stellten“. Vgl. *Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven*, herausgegeben von D. Sattler und V. Leppin für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 42 f.

er diesen Aspekt häufig außer Acht, was ihn in eine Krise manövriert: Wie kann es sein, dass ein im dogmatischen Sinne vermeintlich kirchentrennendes Hindernis nach dem anderen erfolgreich beseitigt wird, und gleichzeitig die angestrebte, sichtbare Einheit ausbleibt, ja in der Gegenwart vielleicht sogar so fern erscheint wie selten zuvor? Natürlich kann man für diese Diskrepanz den fehlenden guten Willen auf Seiten der Kirchenleitung verantwortlich machen, die sich weigere, Ergebnisse der ökumenischen Theologie positiv zu rezipieren. Auch wenn dieser Vorwurf nicht ganz unberechtigt ist, scheint ein wenig mehr Selbstkritik angebracht. Weist der ökumenische Dialog – so, wie er meist betrieben wird – methodische Schwächen auf, die ihm den gewünschten Erfolg verwehren?

Zu dieser Frage soll hier folgende These vertreten werden: Die ökumenische Theologie fußt ihren Prämissen nach auf einem geschichtlich-dynamischen Glaubensverständnis, löst dies ihrer Methodik nach jedoch oft nicht ein, weil sie dazu neigt, sich auf die Betrachtung von *Bekennnistraditionen* zu beschränken, aber meist die davon zu unterscheidenden *konfessionellen Identitäten* außer Acht lässt. Prima facie sei definiert: Eine Bekenntnistradition ist die dogmatisch positivierbare und verbindlich kodifizierte Lehrüberlieferung einer Konfession; unter konfessioneller Identität wird hingegen das Selbstverständnis gefasst, mit dem eine Konfession sich und ihre gläubigen Vollzüge in der jeweiligen Gegenwart deutet. Die Rede von der konfessionellen Identität ist in den letzten Jahren zu einem Modebegriff ökumenischer Diskurse geworden,⁴ der allerdings – wie Silke Dangel in der wohl neuesten Studie zum Thema feststellt – oft „vage und unterbestimmt“⁵ bleibt. Auf diese Problematik wird noch zurückzukommen sein. Es sei lediglich vorweggenommen, dass der hier eingeführte Begriff konfessioneller Identität nicht – wie in vielen Veröffentlichungen zum Thema vorherrschend – als abgrenzende Profilierung der eigenen Bekenntnistradition verstanden wird, sondern als kulturelle Form religiösen Lebens, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie nicht mit der Bekenntnistradition identisch ist und sich auch von ihr distanzieren kann.

Welche Schwierigkeiten sich ergeben, wenn die Unterscheidung zwischen Bekenntnistradition und konfessioneller Identität im ökumenischen Gespräch außer Acht bleibt, soll anhand der letzten beiden Dokumente des bilateralen Dialogs zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-

⁴ Ein Überblick der Literatur bis zum Jahr 2005 findet sich bei G. M. Hoff, *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, Innsbruck [u. a.] 2005, 15 f., Anm. 13. Materialreich und systematisch stringent konzipiert ist auch die Studie von S. Dangel, *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums*, Berlin [u. a.] 2014, v. a. 1–18 und 317–348. Zur Einordnung der Diskussion um konfessionelle Identitäten vgl. B. Nitsche, *Binnendifferenzierung und Ökumene*, in: J. Ev. Hafner/M. Hailer (Hgg.), *Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen*, Frankfurt am Main 2010, 67–100, 71–78.

⁵ Dangel, *Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse*, 6.

katholischen Kirche skizziert werden (2). Dass bedeutende Charakteristika zeitgenössisch-evangelischer Identität durch eine rein bekennnishaft fixierte Betrachtung nicht erfasst werden können, lässt sich durch einen Rückgriff auf die Überlegungen Ernst Troeltschs zur *Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* zeigen (3). Nach dieser Zuspitzung des Problems gilt es, die hier eingeführte Begrifflichkeit zu präzisieren (4) und ihr Potenzial für den ökumenischen Dialog auszuloten (5).

2. Die Grundfrage ökumenischer Theologie: Wie lässt sich konfessionelle Identität positivieren?

Jedes ökumenische Gespräch steht vor der Herausforderung, konfessionelle Identität zumindest in Teilen positivieren zu müssen. Ein Dialog zwischen Lutheranern und Katholiken hat – bevor er Gemeinsamkeiten oder Unterschiede auslotet – zunächst zu bestimmen, was in diesem Dialog eigentlich als lutherisch oder was als katholisch gelten soll. Im Jahr 2006 wurde von der „Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit“ ein Studiendokument über *Die Apostolizität der Kirche* vorgelegt. Neben einer gemeinsamen exegetischen und historischen Aufarbeitung wird die spezifisch evangelische Sicht auf das Thema unter der Überschrift „Entwicklungen in der Reformation und später“⁶ beschrieben. Darin kommen ausschließlich Schriften Martin Luthers zu Wort. Nach einigen Ausführungen zum Konzil von Trient wird eine katholische, ökumenisch sensibilisierte Darstellung der Apostolizitätsthematik auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils (allen voran der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*) entworfen, gefolgt von einer ebenfalls ökumenisch ausgerichteten Sicht auf die Thematik aus evangelischer Perspektive. Die Gemeinsamkeiten beider Positionen werden auf Grundlage des Zweiten Vatikanums und im Geist der Theologie Luthers sowie der *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*⁷ ausgelotet. Dem gleichen Muster folgt die Behandlung der Verbindung von apostolischer Sukzession und ordinationsgebundenem Amt.⁸ Nach einer Darstellung der Amtstheologie Martin Luthers und der Lehre des Tridentinums kommt das Zweite Vatikanische Konzil (allen voran *Lumen Gentium*) zu Wort.

Bei dem Versuch, konfessionelle Identität zu positivieren, greift das Dokument also – was zunächst durchaus verständlich erscheint – auf Bekennt-

⁶ Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, in: J. Oeldemann [u. a.] (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene (Band 4), Paderborn [u. a.] 2012, 527–678, Nr. 93–164 (561–579).

⁷ Vgl. Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands VELKD herausgegeben vom *Lutherischen Kirchenamt der VELKD*, bearbeitet von H. G. Pöblmann, Gütersloh 52004.

⁸ Vgl. Die Apostolizität der Kirche, Nr. 194–293 (591–626).

nistraditionen zurück: Was eine Konfession in ihrer Identität ausmacht, wird durch einen Rekurs auf zentrale, bekenntnishaft-verbindliche Schriften zu erklären versucht. Dabei macht sich jedoch eine epochale Ungleichzeitigkeit bemerkbar: Zur Positivierung konfessioneller Identität dienen auf evangelisch-lutherischer Seite ausschließlich die Werke Martin Luthers und die *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, deren jüngste Schrift, die Konkordienformel, aus dem Jahr 1577 stammt.⁹ Auf katholischer Seite hingegen wird schwerpunktmäßig das Zweite Vatikanische Konzil, das 1965 zum Abschluss kam, herangezogen. Aus dieser Konstellation, in der Texte des 16. Jahrhunderts (Luther und die Bekenntnisschriften) neben Dokumente des 20. Jahrhunderts (Zweites Vatikanum) gestellt werden, ergeben sich zwei methodologische Schwierigkeiten: Eine lässt sich durch hermeneutische Überlegungen beilegen, die andere stellt eine substanzielle Herausforderung dar.

Ein Problem, das dem hermeneutisch sensiblen Betrachter in den Sinn kommt, ist die Frage, ob man Texte, zwischen deren Entstehung mehr als vierhundert Jahre liegen, direkt miteinander ins Gespräch bringen könne. Der geschichtliche Kontext und der Verstehenshorizont, der beide Texte präge, sei so verschieden, ließe sich einwenden, dass es keine – oder zumindest keine tragfähige – Brücke zwischen den historisch so weit auseinanderliegenden Positionen gebe. Das ist eine zwar berechnete, aber keine stichhaltige Anfrage: Wenn sie nämlich zuträfe, könnte man auch Platon oder Aristoteles nicht mehr mit Erkenntnisgewinn lesen, weil man entweder ihnen nicht mehr zutraute, erhellende Antworten auf Fragen der Gegenwart zu geben, oder dem Leser der Gegenwart nicht mehr zutraute, ihre Antworten zu verstehen. Die Folge wäre ein historistischer Skeptizismus, der sich kaum (und im theologischen Kontext überhaupt nicht) durchhalten ließe, weil er impliziert, dass die Vergangenheit der Gegenwart und die Gegenwart der Zukunft nichts mehr zu sagen hätten, was nicht nur jede Form der Philosophiegeschichte unmöglich machte, sondern auch die theologisch unerlässliche Wertschätzung für eine Überlieferung, die in Treue zu einem als normativ gedachten Ursprung steht, in eine epistemologische Sackgasse führen würde. Stattdessen ist es sinnvoller anzunehmen, dass Texte zwar in geschichtlich-kontingenten Situationen und im Rahmen sich wandelnder Denkformen entstanden sind, die es bei ihrer Auslegung zu berücksichtigen gilt, dass jedem sinnvollen Text aber auch ein sachlicher Gehalt (ein Sinn) innewohnt, dessen Erschließung man als Verstehen bezeichnet und der gerade in seiner Sachlichkeit auch mit Positionen aus anderen Kontexten und Zeiten in ein konstruktives Gespräch gebracht werden kann. Wenn der ökumenische Dialog den Sachgehalt von Texten des 16. mit dem von Texten des 20. Jahr-

⁹ Vgl. G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch* (Band 2), Berlin [u. a.] 1997, § 12 (467–539).

hunderts vergleicht, dann gründet er auf dieser Annahme. Bedenkt man, wie viel hermeneutisch sensible Arbeit im ökumenischen Kontext geleistet wurde, die geschichtliche und systematische Perspektiven verbindet,¹⁰ dann lässt sich der Vorwurf, ökumenische Theologen arbeiteten ahistorisch oder gar geschichtsvergessen, indem sie Äpfel mit Birnen vergleichen, wenn sie epochenübergreifende Texte miteinander ins Gespräch bringen, wohl kaum aufrecht erhalten.

Schwerwiegend ist hingegen ein anderer Aspekt: Wenn die evangelische Identität innerhalb des ökumenischen Dialogs fast ausschließlich auf der Grundlage der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts positiviert wird, dann stellt sich die Frage, wie durch eine solche Methodik die Entwicklungen, die der Protestantismus im Laufe der vergangenen gut vierhundert Jahre durchlaufen hat, präsent gemacht werden können. Hier eröffnet sich ein Ungleichgewicht der Konfessionen, das zu Lasten des Protestantismus ausfällt. Während die Entwicklung des Katholizismus im Laufe der Moderne durch einen Rekurs auf die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils stark präsent ist und dadurch im ökumenischen Dialog ein gegenwartsbezogeneres Bild der katholischen Kirche gezeichnet wird, erscheint das Luthertum lediglich im dogmatischen Sollzustand des 16. Jahrhunderts, wie ihn die Bekenntnisschriften spiegeln. Der katholischen Kirche fällt es leichter, ihre Bekenntnistraditionen fortzuschreiben oder auch zu korrigieren, weil ihr Lehramt zwar oft umstrittene, aber methodisch eindeutig positivierbare, greifbare Dokumente vorlegt, an denen sich die ökumenische Theologie – sei es zustimmend, sei es zurückweisend – abarbeiten kann. Eine Instanz mit vergleichbarer Autorität oder Kompetenz gibt es im Luthertum – trotz Organisationen wie der VELKD oder dem Lutherischen Weltbund – nicht. Sichere und unumstrittene Grundlage der lutherischen Bekenntnistradition sind daher (neben dem recht abstrakten Rekurs auf die Bibel, auf die sich alle Konfessionen berufen) allein die bereits erwähnten Schriften des 16. Jahrhunderts. Das bedeutet aber nicht, dass die lutherische Identität in den vergangenen vierhundert Jahren gleichsam geschichtlich wie eingefroren gewesen wäre. Ganz im Gegenteil: Der Protestantismus hat sich in einer komplexen Wechselwirkung mit der Neuzeit deutlich dynamischer entfaltet als der Katholizismus.

Diesen Umstand durch die Reduktion konfessionell-lutherischer Identität auf die lutherische Bekenntnistradition zu ignorieren, führt zu einer verkürzten Sicht auf die evangelische Identität im Hier und Jetzt, wie die Ausführungen über das „ordinationengebundene Amt in der lutherischen Kirche heute“ deutlich machen, die das bilaterale Dialogdokument über *Die Apostolizität der Kirche* enthält. Das Dokument orientiert sich nicht an der faktischen Position, die dem Amt in breiten Strömungen der gegenwärtigen evangelischen

¹⁰ Vgl. exemplarisch W. Thönissen, *Dogma und Symbol. Eine ökumenische Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2008, 46–68.

Theologie und in der gemeindlichen Praxis heute zugestanden wird, sondern an einem vermeintlichen Idealzustand: Das ordinationsgebundene Amt verdanke sich „göttlicher Einsetzung“, die Ordination in dieses Amt hinein erfolge „unter Gebet und Handauflegung“, werde „ohne zeitliche Begrenzung ausgesprochen“ und habe „die öffentliche Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament“ sicherzustellen, wobei die „Sakramentsverwaltung“ zu seinen „besonderen Aufgaben“ gehöre, „weil Sakramente ihrem Wesen nach öffentliche Vollzüge“¹¹ seien. Diese Darstellung, die – es sei noch einmal gesagt – den Anspruch hat, die Situation des „ordinationsgebundene[n] Amt[es] in der lutherischen Kirche heute“¹² zu beschreiben, ist in dogmatischer wie in ekklesiopraktischer Hinsicht selektiv: Sie interpretiert – um eine nicht unproblematische, aber auch nicht völlig unbrauchbare Arbeitsbegrifflichkeit zu verwenden – Luthers Amtstheologie ganz im Sinne einer Stiftungstheorie und lässt die sogenannte Übertragungstheorie, die in der evangelischen Praxis immer mehr an Boden gewinnt, außer Acht. Für beide Positionen lassen sich in Luthers Werk Anhaltspunkte finden.¹³ Während die Stiftungstheorie davon ausgeht, dass sich das geistliche Amt göttlicher Einsetzung verdankt und nicht schon mit der Teilhabe am Priestertum aller Gläubigen gegeben ist, besagt die Übertragungstheorie, dass es in der Kirche keine geistliche Gewalt gibt, die nicht schon in der Taufe verliehen wird, weshalb das ordinierte Amt sich begründungslogisch aus dem allgemeinen Priestertum herleitet und nicht aus prinzipiellen, sondern nur aus institutionellen Gründen besteht.

Das Studiendokument über *Die Apostolizität der Kirche* erweckt den Eindruck, als sei die Stiftungstheorie des Amtes im evangelischen Kontext eine theologisch allgemein akzeptierte und praktisch im Leben der Gemeinden auch verwirklichte Form der Amtstheologie. Beides ist aber nicht der Fall. In der theologischen Diskussion und folgerichtig auch in der Praxis scheint die Übertragungstheorie immer stärker an Bedeutung zu gewinnen. Exemplarisch sei auf die Einschätzung Ulrich H. J. Körtners verwiesen:

Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa hat die Frage, welcher der beiden Theorien [sc. der Stiftungs- oder der Übertragungstheorie; M.S.] der Vorzug zu geben sei, bislang unentschieden gelassen. Die einschlägigen Dokumente tragen dem Umstand

¹¹ Die Apostolizität der Kirche, Nr. 252–261 (612–615) (Hervorhebung im Original).

¹² Ebd. Nr. 252 (612) (Hervorhebung M. S.).

¹³ Vgl. B. Lobse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, 305–315. Eine prägnante Darstellung beider Theorien und ihrer kirchenstrukturellen Folgen findet sich bei D. Konrad, *Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche*, Tübingen 2010, 179–184. Zur Problematisierung eines reduktiven Gebrauchs dieser Terminologie vgl. J. Mumme, *Die Präsenz Christi im Amt. Am Beispiel ausgewählter Predigten Martin Luthers 1535–1546*, Göttingen 2015, 363 f. Der Problematisierung der Unterscheidung zwischen Stiftungs- und Übertragungstheorie ist insofern zuzustimmen, als eine amts theologische Diskussion nicht auf diese beiden Alternativen reduziert werden darf. Dennoch bringt sie prägnant die beiden historisch vorzufindenden und systematisch vertretenen Hauptantworten auf die Frage nach der Herkunft und Legitimität des ordinierten Amtes auf den Punkt. Sie hat – mit der gebotenen Vorsicht, die allen Interpretationsbegriffen gegenüber angebracht ist – ihre Berechtigung.

Rechnung, daß hierüber unter den an der Leuenberger Konkordie beteiligten Kirchen keine Einigkeit herrscht. Systematisch-theologisch sprechen aber alle Argumente für die Übertragungstheorie. Die Stiftungstheorie leidet an dem Mangel ihrer inneren Widersprüchlichkeit, den sie entweder Luther oder sich selbst zuschreiben hat. Wären die inneren Widersprüche tatsächlich auf Luther zurückzuführen, müßte man an seiner Lehre vom Priestertum aller Gläubigen theologische Sachkritik üben. Es läßt sich jedoch zeigen, daß Luthers eigene Theorie durchaus konsistent und zwar im Sinne der Übertragungstheorie zu interpretieren ist.¹⁴

Die Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD aus dem Jahr 2006, *Ordnungsgemäß berufen*, weist mit Blick auf das Verhältnis zwischen Stiftungs- und Übertragungstheorie den Vorwurf zurück, dass es sich bei „den entsprechenden Aussagen Luthers wie auch der anderen Reformatoren [...] um Inkonssequenzen handelt“¹⁵, und versucht, Stiftungs- und Übertragungstheorie unter dem Primat der Übertragungstheorie zu harmonisieren. Die VELKD geht davon aus, dass „grundsätzlich allen Christenmenschen“ die Fähigkeit „zur Wortverkündigung und zur gültigen Darreichung der Sakramente“¹⁶ zukommt. Die Vorstellung des Amtes als „Stiftung Christi oder Stiftung Gottes“ wird dabei so verstanden, dass „die Kirche unter der Notwendigkeit steht, eine Ämterordnung zu schaffen, deren Zentrum es ist, dem öffentlichkeitsbezogenen Auftrag Christi im mit ordnungsgemäßer Berufung übertragenen Amt Gestalt zu geben“¹⁷, dass die Gemeinde also keine Wahl hat, die eigentlich allen zukommenden Kompetenzen zu übertragen oder nicht zu übertragen, sondern dass sie diese Übertragung vornehmen muss, um der öffentlichen Dimension der ihr von Christus gegebenen Sendung gerecht zu werden. Die hier deutlich zu Tage tretende Dominanz der Übertragungstheorie prägt auch die Praxis vieler evangelischer Gemeinden, in denen es kaum noch Vollzüge gibt, die exklusiv dem durch Ordination übertragenen Amt zukommen. In der Evangelischen Landeskirche Württembergs etwa, die lutherischen Bekenntnisses und Mitglied des Lutherischen Weltbundes ist, werden (wie in vielen anderen Landeskirchen auch) angehende Pfarrerinnen und Pfarrer erst nach einer mehrjährigen Vikarszeit ordiniert, in deren Verlauf sie selbstverständlich alle öffentlichen Vollzüge, die im Kontext einer Stiftungstheorie nur dem Amt zukämen, also auch Predigt und Abendmahlsvorsitz, wahrnehmen. Ließe sich hier noch argumentieren, dass dies der Ausbildung diene und zumindest auf die Ordination hingeordnet sei, zeigt die Ausweitung des Lektorendienstes, der seit 2008 auch als Prädikantendienst bezeichnet wird, eine eindeutige, praktische Präferenz zu Gunsten der Übertragungstheorie. Prädikantinnen und Prä-

¹⁴ U. H. J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 164.

¹⁵ *Ordnungsgemäß berufen*. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis, herausgegeben vom *Lutherischen Kirchenamt der VELKD*, Hannover 2006, 12.

¹⁶ Ebd. 17.

¹⁷ Ebd. 12.

dikanten sind Getaufte, die nicht ordiniert, sondern als Ehrenamtliche für den Zeitraum von sechs Jahren beauftragt werden. Der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit soll, wie der Name bereits anzeigt, auf dem Predigtendienst liegen. Die *Verordnung des Oberkirchenrats für den Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten* sieht jedoch ausdrücklich vor, dass diese Gruppe nicht-ordinierter Ehrenamtlicher zur „Leitung von Sakramentsgottesdiensten“ durch den Oberkirchenrat „ermächtigt“ werden könne, sofern die Prädikanten „an einem entsprechenden Kurs teilgenommen haben“, was vor allem dann nützlich sei, „wenn der Predigtendienst auf einen Tauf- oder Abendmahls-sonntag der Gemeinde fällt“¹⁸. Die *theologische* Legitimation dieser Praxis liegt im Priestertum aller Gläubigen begründet, an dem die Prädikanten durch die Taufe partizipieren; die *kirchenrechtliche* Legitimation beruht auf einer „Ermächtigung“ durch den Oberkirchenrat, der den Predigtendienst und die sakramentalen Vollzüge reglementiert, bei seiner Ordnungstätigkeit aber offenbar an keine sakramental-prinzipielle Grenze der Übertragbarkeit von Aufgaben stößt, die in einem Amt begründet wäre, das nicht schon mit der Taufe gegeben ist. Die Grundlage für diese Praxis ist eine faktische Dominanz der Übertragungstheorie, die – trotz des bekennnishaften Festhaltens an der Stiftungstheorie – das gemeindliche Leben (zumindest in den Lutherischen Kirchen des Westens) immer stärker prägt. Dabei handelt es sich – wie die zitierte Verordnung des Württembergischen Oberkirchenrats zeigt – nicht um eine stillschweigend geduldete Schattenpraxis, die sich jenseits der offiziellen, ekklesialen Dogmatik bewegen würde, sondern um eine amtlich reglementierte und anerkannte Form des öffentlichen Vollzugs von Predigt und Sakrament, die sich jenseits des ordinierten Amtes situiert. Es geht hier nicht darum, diese Praxis zu bewerten oder sie gar zu verwerfen, sondern lediglich um die Feststellung, dass sie – obwohl es sich um eine aus evangelischer Sicht legitime kirchliche Praxis handelt – im Dokument über *Die Apostolizität der Kirche* keinerlei Widerhall findet, weil eine Reduktion evangelischer Identität auf die Bekenntnistradition des 16. Jahrhunderts sie methodisch gar nicht erfassen *kann*. Dass es sie dennoch gibt, ist aus ökumenischer Sicht aber alles andere als irrelevant.

Die evangelisch-lutherische Identität im Hier und Heute fußt historisch zweifellos auf den Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, lässt sich aber – wenn man die geschichtliche Verfasstheit und Dynamik des Glaubens ernst nimmt – durch eine bloße Reduktion auf das Reformationszeitalter nicht erklären. Diese Problematik hätte der 2013 erschienene bilaterale Bericht der „Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit“ mit dem Titel *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* thematisieren können, der der ökumenischen Vergewisserung im Hinblick auf das 2017 anstehende Refor-

¹⁸ Verordnung des Oberkirchenrats für den Dienst der Prädikantinnen und Prädikanten (Prädikantenordnung) vom 2. September 2008, in: Amtsblatt der Evangelischen Landeskirche in Württemberg 63 (2008) 231–235, 231 f.

mationsjubiläum dient. Der Bericht enthält eine Skizze zu Veränderungen in der Wahrnehmung der Reformation, die den nun fast fünfhundertjährigen Abstand thematisiert, der beide Konfessionen vom Reformationszeitalter trennt.¹⁹ Fünf Paragraphen beschäftigen sich mit der veränderten Deutung der Reformation innerhalb der katholischen Theologie, vor allem im Anschluss an das Zweite Vatikanum; diesen Ausführungen steht nur ein einziger Paragraph gegenüber, der sich mit der veränderten Sicht auf die Reformation im evangelischen Kontext beschäftigt, obwohl diese Frage eigentlich noch viel dringlicher wäre, weil sie das Selbstverständnis evangelischer Identität der Gegenwart in Beziehung zu ihren historischen Ursprüngen im Reformationszeitalter beleuchten könnte. Die tief greifenden Wandlungen, die der Protestantismus in der Neuzeit durchgemacht hat, bleiben jedoch unerwähnt. Stattdessen heißt es lediglich, dass sich die Wahrnehmung Luthers durch die beiden Weltkriege, durch das Aufkommen der kerygmatischen Theologie sowie durch den Dialog mit Profanhistorikern und katholischen Theologen verändert habe, weshalb die evangelische Theologie den Reformator nun stärker als historische Gestalt seiner Zeit wahrnehmen könne. Wie komplex sich das Selbstbild des evangelischen Christentums in unserer Zeit zum Denken Martin Luthers positioniert, wird nicht verarbeitet. Die evangelische Identität scheint weitgehend mit der Bekenntnistradition des 16. Jahrhunderts identifiziert zu werden, was letztlich den Transformationen, die der Protestantismus in der Moderne durchlaufen hat, und auch seiner transformierenden Kraft, mit der er die Moderne geprägt hat, nicht gerecht wird.

3. Ernst Troeltsch und seine Überlegungen zur „Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt“

Die bisher vorausgesetzte Annahme, dass der Protestantismus der Gegenwart zwar in historischer Kontinuität zu dem des Reformationszeitalters steht, sich in seiner Identität aber bei Weitem nicht darin erschöpft, gilt es nun zu vertiefen. Vorab sei gesagt, dass Gleiches natürlich auch für den Katholizismus gilt: Die katholische Kirche der Gegenwart steht in bekenntnishaft-historischer Kontinuität zum Konzil von Trient; die konfessionelle Identität, also die Praxis und das Selbstverständnis des Katholischseins im Hier und Jetzt, lässt sich aber nicht durch eine bloße Rückführung auf Trient erklären, sondern weist als geschichtlich-dynamische Größe deutliche Veränderungen auf. Diese Modifikationen sind allerdings im ökumenischen Dialog durch die Texte des Zweiten Vatikanums präsenter, als die Entwicklungen des Protestantismus es durch einen Rekurs auf die Bekenntnisschriften sein können,

¹⁹ Vgl. Vom Konflikt zur Gemeinschaft – Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig [u. a.] 2013, Nr. 26–31 (22–24).

weshalb der Schwerpunkt hier auf der ökumenischen Bedeutung von Veränderungen im konfessionellen Selbstverständnis evangelisch-lutherischer Identität liegt. Eine bahnbrechende Analyse dieser Problemstellung hat Ernst Troeltsch 1906 in seinem Vortrag über *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* vorgelegt – ein Thema, das ursprünglich Max Weber gestellt, das letztlich aber von Troeltsch bearbeitet wurde, der durch die in diesem Vortrag ausgedeutete Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus zahlreiche theologische, geschichtliche und kulturtheoretische Perspektiven eröffnet hat.²⁰

Das Denken Luthers und den Ansatz der Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts, die Troeltsch unter dem Begriff des Altprotestantismus zusammenfasst, sieht er in starker Kontinuität zum spätmittelalterlichen Katholizismus:

Der Altprotestantismus fällt trotz seines allgemeinen Priestertums und seiner prinzipiellen Gesinnungssinnerlichkeit unter den Begriff der streng kirchlich supranaturalen Kultur, die auf einer unmittelbaren und streng abgrenzbaren, vom Weltlichen zu unterscheidenden Autorität beruht. Er suchte geradezu mit seinen Methoden diese Tendenz der mittelalterlichen Kultur strenger, innerlicher, persönlicher durchzusetzen, als dies dem hierarchischen Institut des Mittelalters möglich war. An Stelle der Hierarchie und der in ihr fortgesetzten Menschwerdung Christi trat die alles hervorbringende Wunderkraft der Bibel: die protestantische Fortsetzung der Menschwerdung Gottes.²¹

Trotz manch Fragwürdigem an Troeltschs Terminologie deckt sich seine Kontinuitätsthese auffallend mit Ergebnissen der Lutherforschung unserer Tage.²² Die Suche nach einem gnädigen Gott angesichts einer von Heilsangst geprägten Zeit, die vollkommene Treue zur altkirchlichen Christologie mit ihrer Zwei-Naturen-Lehre und ihrer Idiomenkommunikation, die man aus Sicht des *Sola-scriptura*-Prinzips durchaus hätte kritisch hinterfragen können, sogar die Übernahme der Sühnopferlehre als soteriologische Denkform – all dies hat Martin Luther mit dem Katholizismus des späten Mittelalters gemeinsam. Man könnte sagen, dass Luther sich dem *Inhalt* nach zwar in einzelnen Aspekten, vor allem in der Ekklesiologie und der Gnadenlehre, von großen Teilen der katholischen Doktrin und Praxis seiner Zeit unterscheidet, dass die *Form*, in der seine Lebens- und Weltdeutung aus dem Glauben heraus erfolgt, allerdings in weitreichender Kontinuität zum Katholizismus seiner Epoche steht. Diese formale Kontinuitätstendenz hat sich trotz der voranschreitenden Konfessionalisierung im späten 16. und 17. Jahrhundert sogar noch verstärkt. Während Luther der scholastischen Theologie grundsätzlich skeptisch gegenüberstand, weil sie seiner Auffassung nach in ihrer

²⁰ Eine komprimierte Darstellung der Voraussetzungen, der Gestalt und der Folgen von Troeltschs Argumentation findet sich bei V. Drehsen, Art. Neuprotestantismus, in: TRE 24 (1994) 363–383.

²¹ E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, in: Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), herausgegeben von T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Berlin [u. a.] 2001, 199–316, 226.

²² Vgl. V. Leppin, Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: A. Beutel (Hg.), Luther-Handbuch, Tübingen 2005, 19–34; V. Leppin, Martin Luther, Darmstadt 2010, 8–13.

Methodik den Primat der Schrift verdränge, wurde diese Position des Reformators von den Vertretern der sogenannten altlutherischen Orthodoxie lediglich als „individuell beschränkte Eigenart Luthers“²³ gedeutet, nicht jedoch als dem reformatorischen *sola scriptura* entsprechende Umgestaltung des theologischen Denkens. Die Vertreter der altlutherischen Orthodoxie versuchten daher, die reformatorische Lehre konfessionell zu profilieren, indem sie ein scholastisch rigides System formten, das zwar den Anspruch hatte, schriftgemäß zu sein, in dem die Schrift aber einer faktischen Dominanz der Systematik unterworfen war, die die Bibel in Form von *dicta probantia* als Beweisreservoir dogmatischer Lehrsätze gebrauchte.²⁴ Philipp Jacob Spener kritisiert daher nicht ohne eine gewisse Berechtigung, dass „die scholastische Theologie, so Luther zur vorderen Thür hinausgetrieben“ hat, „von Andern zu der hinteren wieder eingelassen werden wollte“²⁵. Der Methodik nach könnte man sagen, dass die evangelische Theologie des 17. Jahrhunderts sich in weiten Teilen von den zeitgleich entstandenen Werken der katholischen Scholastik, wie sie etwa aus der Feder von Francisco Suárez stammen, kaum unterscheidet. In eine ähnliche Form wird ein anderer Inhalt gegossen. Troeltsch sieht daher in der konfessionellen Identität der Reformation und der unmittelbaren Folgezeit „nur eine Umbildung des Katholizismus“, eine

Fortsetzung katholischer Fragestellungen, denen eine neue Antwort zuteil wird. Erst nach und nach haben sich aus dieser neuen Antwort die radikalen religionsgeschichtlichen Konsequenzen entwickelt, erst bei einem Bruch mit der ersten Gestalt des Protestantismus zeigte sich die weit über eine neue Beantwortung alter Fragen hinausgehende Konsequenz.²⁶

Das religiöse und kulturelle Phänomen, das aus der Umwandlung oder gar dem „Bruch“ mit der dogmatischen Gestalt des Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts hervorgeht, bezeichnet Troeltsch als Neuprotestantismus. Dieser Protestantismus

ist auch da, wo er die orthodoxen Traditionen des Dogmas fortsetzt, tatsächlich ein völlig anderer geworden. Der alte, echte Protestantismus des Luthertums und des Calvinismus ist als Gesamterscheinung trotz seiner antikatholischen Heilslehre durchaus im Sinne des Mittelalters kirchliche Kultur, will Staat und Gesellschaft, Bildung und Wissenschaft, Wirtschaft und Recht nach den supranaturalen Maßstäben der Offenbarung ordnen und gliedert wie das Mittelalter überall die *Lex naturae* als ursprünglich mit dem Gottesgesetz identisch sich ein. Der moderne Protestantismus seit dem Ende des 17. Jahrhunderts ist dagegen überall auf den Boden des paritätischen oder gar religiös indifferenten Staates übergetreten und hat die religiöse Organisation und Gemeinschaftsbildung im Prinzip auf die Freiwilligkeit und persönliche Überzeugung

²³ G. Ebeling, Was heißt ‚Biblische Theologie‘?, in: *Ders.*, Wort und Glaube (Band 1), Tübingen 1967, 69–89, 73.

²⁴ Vgl. G. Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: C. Andresen/A. M. Ritter (Hgg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (Band 3), Göttingen 1998, 71–287, 80.

²⁵ P. J. Spener, Pia Desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche, nebst einigen dahin abzweckenden Vorschlägen, Leipzig 1841, 28.

²⁶ Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 233.

übertragen unter grundsätzlicher Anerkennung der Mehrheit und Möglichkeit verschiedener religiöser Überzeugungen und Gemeinschaften nebeneinander.²⁷

Troeltsch erklärt diese Umformung vor allem dadurch, dass der konfessionelle Protestantismus lutherischer oder reformierter Art jene Strömungen in sich aufgenommen hat, von denen er sich in der Reformationszeit noch scharf abzugrenzen suchte: den Humanismus mit seiner „historisch-philologisch-philosophischen Theologie“, die „freikirchlichen und sektenhaften“ Täuferbewegungen und den „ganz individualistisch-subjektivistischen Spiritualismus“²⁸. Man könnte – etwas später ansetzend und vielleicht aus den genannten Entwicklungen hervorgehend – ebenso die Entstehung des Pietismus und die Ausformung der als Neologie bekannten Aufklärungstheologie anführen, die (obwohl es sich um konträre Bewegungen handelt) beide auf eine Überwindung der altprotestantisch-scholastischen Theologie abzielten und beide eine Individualisierung religiöser Vollzüge zur Folge hatten, die die evangelische Identität der Gegenwart in kaum zu überschätzendem Maße prägt.

Trotz grundsätzlicher Anfragen an Troeltschs Konzept, wie sie etwa von Eilert Herms erhoben werden, demzufolge Troeltschs Konzeption hinter Schleiermachers Verständnis der Geschichtlichkeit des Glaubens zurückfalle,²⁹ bietet die Unterscheidung zwischen Alt- und Neuprotestantismus ein Instrumentarium, durch das sich die geschichtliche Dynamik evangelischer Identitätsbildung und -wandlung im Laufe der Neuzeit beschreiben lässt. Troeltsch behauptet nämlich nicht, dass *eine* homogene Form evangelischer Identität, die er als Altprotestantismus bezeichnet, durch eine *andere* homogene Form, die er Neuprotestantismus nennt, abgelöst worden wäre, sondern die Pointe seiner Theorie des Neuprotestantismus besteht gerade darin, dass dieser eine nicht mehr zu hintergehende Vielfalt aufweist, die sich zwar dem Selbstbild ihrer geschichtlichen Entstehung nach auf die Reformation des 16. Jahrhunderts bezieht, aber in sich heterogen und plural ist. Troeltsch führt dies auf eine

Verschmelzung des Protestantismus mit den subjektivistisch-individualistischen, dogmatisch nicht autoritativ gebundenen Trägern einer Gefühls- und Überzeugungsreligion [zurück], die den ganzen Protestantismus nunmehr als die Religion des Gewissens und der Überzeugung ohne dogmatischen Zwang, mit freier, vom Staat unabhängiger Kirchenbildung und mit einer von allen rationalen Beweisen unabhängigen inneren Gefühlsgewißheit erscheinen läßt.³⁰

Mit Blick auf die Vielfalt evangelischer Identität in der Gegenwart lassen sich zwei Standbeine des Protestantismus unterscheiden: ein *statisches*, in

²⁷ Ebd. 225.

²⁸ Ebd. 226 f.

²⁹ Vgl. E. Herms, ‚Neuprotestantismus‘. Stärken, Unklarheiten und Schwächen einer Figur geschichtlicher Selbstorientierung des evangelischen Christentums im 20. Jahrhundert, in: NZStH 51 (2009) 309–339, 338.

³⁰ Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 308 f.

der Reformation des 16. Jahrhunderts verwurzelt, und ein *dynamisches*, das eng am Puls der Zeit ist sowie durch die Entwicklungen der Aufklärung stärker geprägt wurde (und diese in viel höherem Maße mitgeprägt hat) als der Katholizismus. Beide Momente – das statische und das dynamische – sind nicht aufeinander reduzierbar und sind daher konstitutiv, um zu bestimmen, was das evangelische Selbstverständnis im Hier und Heute auszeichnet. Eine Betrachtung des Protestantismus, die – in der bereits eingeführten Terminologie ausgedrückt – ausschließlich an der Bekenntnstradition orientiert ist, kann jedoch nur das statische, auf das 16. Jahrhundert bezogene Moment der geschichtlichen Vergewisserung evangelischer Herkunft erfassen, nicht jedoch die Dynamik, die den Protestantismus in seiner Wechselwirkung mit der Moderne auszeichnet.

4. Zur Unterscheidung von Bekenntnstradition und konfessioneller Identität

Die in der Einleitung bereits vorgestellte Terminologie gilt es nun wieder aufzugreifen, abzugrenzen und zu präzisieren. Eine Bekenntnstradition wurde als die dogmatisch positivierbare und verbindlich kodifizierte Lehrüberlieferung einer Konfession definiert. Unter konfessioneller Identität wurde hingegen das Selbstverständnis gefasst, mit dem eine Konfession ihre gläubigen Vollzüge in der jeweiligen Gegenwart deutet und das sich von der Bekenntnstradition unterscheidet, ja sogar in Spannung zu ihr geraten kann. Mit Eilert Herms ließe sich das hier zu Grunde gelegte Identitätsverständnis als „Inbegriff derjenigen Gewißheiten einzelner Personen oder Gruppen über ihr individuelles Sein-in-der-Welt“ bestimmen, die „jeweils für ihr Handeln – also ihre Zielsetzungen und ihre Mittelwahl – grundlegend und maßgeblich“³¹ sind. Konfessionelle Identität bildet also einen Spezialfall der sozialen oder kollektiven Identität,³² innerhalb derer sich der Einzelne mit seiner personalen oder individuellen Identität als Teil einer Gemeinschaft empfindet, der ein eigenes Gepräge zukommt, das mit der Identität ihrer Glieder in einer Wechselwirkung steht. Konfessionelle Identität gründet zwar auf Bekenntnstraditionen, ist jedoch – und dies hat in der ökumenischen Diskussion bisher keine ausreichende Beachtung gefunden – mehr als nur deren kulturelle oder mentalitätsmäßige Umsetzung, sondern erweist den Glauben als eine geschichtlich-dynamische Größe, die sich ihrem Selbstbild nach auf Bekenntnstraditionen bezieht, aber nicht durch diese prädeterniert ist.

³¹ E. Herms, Konsensustexte und konfessionelle Identität, in: *Ders.*, Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene, Marburg 1989, 136–187, 139.

³² Vgl. Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 31–33.

Martin Hailer gliedert die Ansätze, die sich mit der Frage konfessioneller Identität beschäftigen, in drei Gruppen.³³ Ein erster Typus begreife, so Hailer, konfessionelle Identität als eine sich profilierende Abgrenzung zu anderen Konfessionen. „Das ist vor allem ein durch Unterscheidungslehren bestimmtes Verständnis von Identität“, welches „derzeit vornehmlich in der Rede von einer Ökumene der Profile“³⁴ vorzufinden sei. Als Beispiel wäre im kirchenamtlichen Kontext das EKD-Papier *Kirche der Freiheit* aus dem Jahr 2006 zu nennen.³⁵ Der zweite von Hailer identifizierte Typus konfessioneller Identitätstheorien versteht Identität nicht primär abgrenzend, sondern dialogisch. „Das je eigene Kirchesein“ ist diesem Modell zufolge „konstitutiv an das Kirchesein anderer Konfessionen gebunden, mit denen man nicht identisch wird, die aus den Entstehungs- und Gegenwartsbedingungen der eigenen Konfession gleichwohl nicht wegzudenken sind.“³⁶ Hailer zufolge gehört der gemeinhin als Differenzökumene des ersten Typs geltende Ansatz Ulrich H. J. Körtner in diese Gruppe, weil Körtner die Ökumene kreuztheologisch zentriert und im Angesicht des Kreuzes die „Verstrickung“ der je eigenen Lebens- und Schuldgeschichte mit der aller anderen betone.³⁷ Ob dies ein überzeugendes Argument ist, um Körtner einem dialogisch-prozeduralen Identitätsparadigma zuzuordnen, sei dahingestellt. Ebenfalls nicht ganz präzise zu bestimmen ist der Unterschied dieser Anschauung zum dritten Typus konfessioneller Identität, den Hailer ausmacht, und der davon ausgeht, dass „die konfessionelle Identität nicht ohne eine andere Form der Identität, nämlich eine ökumenische Identität“³⁸, zu denken sei. Als Beispiel führt Hailer den Vorschlag von Bernhard Nitsche an, der „für ein ‚transversales‘ Verständnis ökumenischer Identitätsbildung“³⁹ eintritt. Der Begriff der Transversalität geht auf Wolfgang Welschs Auseinandersetzung mit der Vernunftkritik der Postmoderne zurück. Postmoderne Denker, wie Jean-François Lyotard, kritisieren an dem nach immer höherer Einheit und damit nach immer stärkerer Vereinheitlichung strebenden Vernunftbegriff der Moderne, dass dieser die Eigenständigkeit der heterogenen Diskurse missachte und versuche, die Vielfalt diskursiver Rationalitätsformen durch die Monopolisierung einer einheitlichen Vernunftform zu beseitigen. Da-

³³ Vgl. M. Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, in: Hafner/Hailer (Hgg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen, 130–147, 131–134. Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 10 f.

³⁴ Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, 131.

³⁵ Vgl. Herms, Konsensustexte und konfessionelle Identität, vor allem die Thesen 17–19 (138). Vgl. auch: Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2006.

³⁶ Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, 132 f.

³⁷ Hailer und ebenso Dangel, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse, 11, Anm. 28, berufen sich auf: U. H. J. Körtner, Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes, Bielefeld 1996, 76–83.

³⁸ Hailer, Differenzen in der Bekenntnishermenteutik der Konfessionen, 133.

³⁹ Nitsche, Binnendifferenzierung und Ökumene, 85.

durch entstehe eine Vernunftverwirrung (*la confusion des raisons*),⁴⁰ die nur durch die Garantie der Eigenständigkeit der Diskursarten und Sprachspiele beseitigt werden könne. Welsch nimmt die Forderung nach unhintergebar pluralität ernst, bemüht sich aber durch sein Konzept der Transversalität, die Vernunft als ein Vermögen zu konturieren, dessen Charakteristikum nicht die Gleichschaltung von Diskursen, sondern der sie respektierende und zugleich verbindende Übergang von einer Rationalitätsform in eine andere ist.⁴¹ Nitsches These von der Verwiesenheit der konfessionellen auf eine ökumenische Identität besagt demnach, dass die konfessionellen Identitäten nicht im Namen einer ihnen übergeordneten, ökumenischen Identität beseitigt werden, sondern dass mit „überlappenden Identitätsbildungen“ zu rechnen und davon auszugehen sei, „dass es genuine Anliegen meiner eigenen Konfession geben kann, die in einer anderen Konfession unter Umständen klarer ausgeprägt und lebendiger verwirklicht sind als in der eigenen“⁴².

Der hier vorgeschlagene Begriff konfessioneller Identität lässt sich keiner der drei Gruppen eindeutig zuordnen, weil sein Skopus weder in der Abgrenzung noch in der Verwiesenheit auf andere konfessionelle oder ökumenische Identitäten liegt, sondern in der Differenz zu dem, was als Bekenntnisstradition bezeichnet wurde. Was Troeltsch für den Protestantismus erarbeitet hat, ließe sich in ähnlicher Form auch für den Katholizismus ausführen: Katholiken im Deutschland des 21. Jahrhunderts haben eine andere konfessionelle Identität als Katholiken im vom Kulturkampf geprägten Deutschland des späten 19. Jahrhunderts und erst recht als Katholiken im von der Revolution erschütterten Frankreich des späten 18. Jahrhunderts oder als Katholiken im vom Renaissancepapsttum geprägten Italien des frühen 16. Jahrhunderts. Obwohl alle diese Gruppen sich als *katholisch* verstanden haben und mit Blick auf ihre Bekenntnisstradition in Kontinuität zueinander stehen, hat sich die konfessionelle Identität des Katholizismus grundlegend gewandelt und ist auch weiterhin in einem länder- oder kulturkreisspezifischen Wandel begriffen. Wenn es der ökumenischen Theologie nicht nur darum geht, historische Fehden vergangener Jahrhunderte nachträglich zu lösen, sondern sie auf eine Verständigung der Konfessionen im Hier und Heute abzielt, kann sie die im Wandel konfessioneller Identitäten grundlegende Glaubensdynamik nicht außer Acht lassen. Konfessionelle Identitäten können auch deshalb nicht auf Bekenntnisstraditionen reduziert werden, weil beiden Begriffen unterschiedliche Extensionen zukommen; sie können ‚schlanker‘ oder ‚aufgeblähter‘ sein als die jeweils andere Größe. Im Zuge der neuzeitlichen Konfessionalisierung ist die Marienfrömmigkeit etwa zu einem zentralen

⁴⁰ Vgl. J.-F. Lyotard, *Dépêche à propos de la confusion des raisons*, in: *Ders.*, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris 1986, 95–103.

⁴¹ Vgl. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995, 341 f.

⁴² *Nitsche*, *Binnendifferenzierung und Ökumene*, 85.

Merkmal konfessionell-katholischer Identität geworden. Katholisch war (in Abgrenzung zum Protestantismus), wer die Gottesmutter verehrte – durch Votivmessen, Rosenkranzbeten, fromme Weihegebete, Wallfahrten. Die Bedeutung der Marienfrömmigkeit in der konfessionellen Identität des Katholizismus ist deutlich höher als die Bedeutung, die Maria in der dogmatischen Bekenntnistradition der katholischen Kirche zukommt, und steht in mancher Formulierung oder praktischen Ausprägung nicht selten in Spannung zu ihr. Im Fall der Marienfrömmigkeit ist die Bekenntnistradition ‚schlanker‘, als die konfessionelle Identität es über Jahrhunderte war. Umgekehrt verhält es sich zum Beispiel bei der Sexualmoral, insbesondere der kirchlichen Lehre zur Empfängnisverhütung: Hier ist die Bekenntnistradition gleichsam ‚aufgeblähter‘ als die Praxis der allermeisten Katholiken. In den sogenannten westlichen Gesellschaften hält sich auch unter Menschen, die sich als gläubige Katholiken sehen, kaum jemand an die Maßgaben der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. Die konfessionelle Identität des westlich geprägten Katholizismus in ihrer faktisch gelebten Sexualmoral hat sich weitgehend von den Vorgaben der Bekenntnistradition zu diesem Thema emanzipiert.⁴³ Wie auch immer man diesen Umstand dogmatisch bewerten mag – er ist für ein ökumenisches Gespräch, das sich mit Fragen der Sexualethik beschäftigt, alles andere als irrelevant, weil es keinen Sinn macht, eine bekenntnishafte Position als schlechthin katholisch auszugeben, obwohl die meisten Katholiken diese Position nicht als Teil ihrer konfessionellen Identität erleben.

Wer nur die Bekenntnistradition ohne Beachtung der konfessionellen Identität bedenkt, verfällt – um zwei Arbeitsbegrifflichkeiten aus der Philosophiegeschichte zu bemühen – in einen Dogmatismus, der Glaubensvollzüge nur als Gefüge von Lehrsätzen erfassen kann; wer umgekehrt den Glauben nur durch eine Bestandsaufnahme der zu einer bestimmten Zeit vorhandenen konfessionellen Identitäten betrachtet, endet bei einem radikalen Empirismus, dem die normativen Strukturen christlichen Lebens entgehen. Die Aufgabe der Theologie – und damit auch die Herausforderung der Ökumene – ist es, beide Momente zusammenzuhalten: Die ökumenische Theologie hat erstens die normativ-verbindlichen Gründe konfessionsspezifischen Glaubens in Form der Bekenntnistraditionen zu bedenken. Das hat sie in den vergangenen Jahrzehnten in beeindruckender Weise getan. Dialogdokumente (sei es auf bilateraler, sei es auf multilateraler Ebene) und theologische Großprojekte, wie die Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* und die ihnen folgenden Materialsammlungen, haben ihren bleibenden Wert darin, die Versöhnung der Konfessionen auf Ebene der Bekenntnistraditionen vorangetrieben zu haben.⁴⁴ Der ökumenische Dialog der Zukunft darf dies

⁴³ Vgl. E. Schockenhoff, Der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption kirchlicher Lehraussagen über die Sexualmoral durch die Gläubigen, in: ThPh 91 (2016) 321–362.

⁴⁴ Vgl. *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Band 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt

nicht gering schätzen, muss methodisch aber auch neue Wege beschreiten. Er hat nämlich – zweitens – die faktisch-dynamischen Ausprägungen religiösen Lebens in Form der konfessionellen Identitäten stärker zu berücksichtigen, als dies bisher der Fall war. Gelingt ihm das nicht, droht der erstrebte ökumenische Konsens – wie die evangelischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf und Dietrich Korsch kritisieren – zu einem „magnus consensus der Realitätsverweigerung“⁴⁵ zu werden.

5. Methodologische Schlussfolgerungen

Die Skizzen zu Ernst Troeltschs Verständnis des Neuprotestantismus haben – gepaart mit der eingeführten Arbeitsbegrifflichkeit – gezeigt, dass es in hohem Maße identitätsrelevante Entwicklungen gibt, die selbst aber nicht bekenntnisbildend wirken. Vom Denken der Aufklärungsepoche ist in den *Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* selbstverständlich nichts zu finden. Die Aufklärung nicht zu kennen hieße jedoch, den Protestantismus der Gegenwart nicht zu kennen und die ekklesiale Praxis der Gemeinden, etwa mit Blick auf Amt und Abendmahl, nicht wahrzunehmen, hieße, ein dogmatisch verzeichnetes, wirklichkeitssteriles Bild einer Konfession zu projizieren. Friedrich Wilhelm Graf und Dietrich Korsch kritisieren daher, dass der ökumenische Dialog oft durch

eine elementare Unfähigkeit geprägt [sei], sich auf konfessionelle Lebenswelten und ihre historisch kontingenten frömmigkeitskulturellen Repräsentationen einzulassen. Die Suggestion, durch gemeinsame Arbeit am dogmatischen Begriff „einstmals Trennendes“ hinter sich lassen zu können, führt häufig nur zu einem ökumenischen Wirklichkeitsverlust: Alle sog. „nicht-theologischen Faktoren“, die die Differenzen konfessioneller Kirchen und konfessionskultureller Milieus (mit-)konstituieren, bleiben mehr oder weniger unbegriffen.⁴⁶

Diesem Missstand kann nur entgegengewirkt werden, indem die ökumenische Theologie die pejorative Konnotation aufgibt, die sie dem Begriff der konfessionellen Identität bisweilen zugeordnet hat. Die Tendenz zu einer solchen Negativbewertung wird besonders in der durch die Gruppe von Dombes erarbeiteten Studie *Für die Umkehr der Kirchen* deutlich. Das Dokument schlägt eine Dreigliederung der Identitätsfrage vor: Es unterscheidet

im Zeitalter der Reformation und heute, herausgegeben von *K. Lehmann* und *W. Pannenberg* für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg i. Br. [u. a.] 1986; *K. Lehmann* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Band 2: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989; *W. Pannenberg* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Band 3: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, Freiburg i. Br. [u. a.] 1990; *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Band 4: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen, herausgegeben von *W. Pannenberg* und *T. Schneider* für den Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen Freiburg i. Br. [u. a.] 1994.

⁴⁵ *F. W. Graf/D. Korsch*, *Jenseits der Einheit: Reichtum und Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi*, in: *Dies.* (Hgg.), *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 9–33, 9.

⁴⁶ Ebd. 15.

eine christliche Identität, die das „existentielle Bekenntnis zu Christus, gefaßt in das trinitarische Bekenntnis“ beschreibe, eine kirchliche Identität, die „eine eschatologische Gabe“ sei, und eine konfessionelle Identität, welche „ein Gemisch“ bilde, „ein umfangreicher Komplex von sehr positiven wie auch wahrhaft negativen Elementen, die das Zeichen der Sünde tragen“.⁴⁷ Diese Unterscheidung wirft – ganz abgesehen von ihrer dogmatischen Formelhaftigkeit – mehrere Fragen auf: Kann es eine allgemein christliche Identität jenseits der konfessionellen überhaupt geben, warum soll kirchliche Identität eine eschatologische Größe sein, und wieso steht konfessionelle Identität – neben einigen positiven Eigenschaften, die ihr konzidiert werden – per se und schlechthin im „Zeichen der Sünde“? Konfessionelle Identitäten sind geschichtlich manifeste Formen, den christlichen Glauben in Gemeinschaft zu leben. Dass die Richtigkeit oder Glaubwürdigkeit dieser Formen stets umstritten und imperfekt bleiben (obwohl ein anderer, vermeintlich perfekter Maßstab historisch real nicht zur Verfügung steht), wird hier nicht bezweifelt. Konfessionelle Identität deshalb aber in genereller Spannung zu einer christlichen Identität zu sehen (die jenseits der Konfessionen bloß ein Konstrukt bleibt), oder gar zu behaupten – wie es in dem EKD-Dokument *Ökumene im 21. Jahrhundert* geschieht –, dass konfessionelle Identität, die sich nicht an „einer allgemein christlichen und einer spezifisch kirchlichen Identität“ orientiere, letztlich „einer konfessionalistischen Sekte“⁴⁸ entspreche, leuchtet nicht ein. Daher ist es problematisch, dem Phänomen konfessioneller Identitäten mit einer pauschalen Bekehrungsrhetorik zu begegnen, die oft floskelhaft bleibt. Es mutet naiv an, wenn „konfessionelle Umkehr“ als Aufforderung verstanden wird, „ein evangelisches Unterscheidungsvermögen“ anzuwenden, um aus den konfessionellen Identitäten „alle [!] positiven Werte zu bergen und sie für den Reichtum und die Vielfalt der Kirche zur Verfügung zu stellen und zu verzichten [!] auf ihre sündhafte Dimension“.⁴⁹ Wer würde nicht gern alle positiven Werte bejahen und auf die Sünde verzichten? Eine solche Tautologie erweist sich im Konkreten aber als wenig brauchbar, weil konfessionelle Identitäten als Formen, den christlichen Glauben in der Geschichte zu leben, von denjenigen, die sie teilen, als ein Gut und nicht als ein Malum wahrgenommen werden, da ihnen durch diese Identität existenzielle Glaubenserfahrung und sinnstiftender Weltbezug geschenkt wird. Dagmar Heller radikalisiert sogar noch die Forderungen der Gruppe von Dombes, indem sie postuliert, dass die konfessionellen Identitäten sich an der einen christlichen Identität (was immer das sein mag) auszurichten haben – und zwar „bis hin zur Kenosis, zur Selbstaufgabe“⁵⁰. Wie aber sol-

⁴⁷ *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt am Main 1994, Nr. 16. 23. 34 (29. 31. 35).

⁴⁸ *Ökumene im 21. Jahrhundert. Bedingungen – theologische Grundlegungen – Perspektiven*, herausgegeben vom *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Hannover 2015, 61.

⁴⁹ *Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen, Nr. 46 (38 f.).

⁵⁰ *D. Heller*, Wo stehe ich und kann auch anders? Überlegungen zur Frage nach der konfessi-

len ein christliches Leben und ein ökumenischer Dialog mit Konfessionen möglich sein, die sich selbst aufgeben?

Die weit verbreitete Reserve gegenüber konfessionellen Identitäten beruht methodisch auf einer dogmatischen Verengung des ökumenischen Dialogs, die sich auf die konsensorientierte Arbeit an den Bekenntnistraditionen fokussiert und nicht frei von der Neigung ist, konfessionelle Identitäten bloß als mentalitätsmäßig-kulturelle Übersetzungen der Bekenntnistraditionen zu sehen, die dem erreichten Konsens auf bekennnishaft-dogmatischer Ebene angepasst werden müssen. Die Ausführungen zu Troeltsch dürften aber gezeigt haben, dass Bekenntnistradition und konfessionelle Identität zwar zusammenhängen, aber nicht identisch sind, weshalb sie auch mit ihren je eigenen Rechten, die letztlich in der Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens gründen, betrachtet werden müssen. Dies gelingt aber nur, wenn die ökumenische Theologie aus ihrer bekennnishaft verengten Methodik ausbricht und versucht, historische und praktisch-theologische Erwägungen mit ihren Möglichkeiten zur Erhebung empirischer Daten stärker als bisher zu berücksichtigen, um konfessionelle Identitäten ins Gespräch miteinander zu bringen. Sie würde damit einer Forderung des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechen, die bisher uneingelöst blieb. Laut *Unitatis Redintegratio* solle die gesamte Theologie „auch unter ökumenischem Gesichtspunkt“ (UR 10) ausgearbeitet werden. Dies impliziert, so Bernd Jochen Hilberath in seinem Kommentar über das Konzilsdekret, dass die ökumenische Sache „keine Spezialangelegenheit eines Faches ‚Ökumenik‘“ sein dürfe, sondern eine Angelegenheit aller theologischen Disziplinen ist, denn „[o]ftmals sind es ja gar nicht die offiziellen Lehren, sondern die alltäglichen Formen konfessionellen Christ- und Kircheseins, welche das Bewusstsein des (ganzen!) Kirchenvolkes prägen.“⁵¹ Wenn die ökumenische Theologie diese Einsicht nicht ernst nimmt, verkennt sie sowohl bleibende Hindernisse als auch bereits erreichte Erfolge. Manches, was an Kontroversen auf der Ebene der Bekenntnistraditionen als ausgeräumt erscheint, hat sich in die konfessionelle Identität als Eigenheit eingeschrieben, die – wenn man den Glauben als geschichtlich-dynamische Größe und nicht einfach als dogmatisch modellierbare Masse ansieht – nicht schlichtweg ignoriert werden kann. Umgekehrt lässt sich aber auch feststellen, dass die konfessionellen Identitäten in manchen Punkten bereits über abgrenzende Bekenntnistraditionen hinweggekommen sind und Brücken schon lange befahren werden, die aus rein dogmatischer Sicht noch gar nicht gebaut wurden.

onellen Identität im ökumenischen Miteinander, in: US 57 (2002) 234–241, 239.

⁵¹ B. J. Hilberath, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus ‚Unitatis redintegratio‘, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Band 3), Freiburg i. Br. 2005, 69–223, 145.

Summary

This essay discusses the significance of denominational identities for ecumenical dialogue. But it differs from most proposals by defining denominational identity not as a delimitative expression of one's own confessional tradition, but as a dynamic-historical manifestation of faith that is distinct from and that can even distance itself from the confessional tradition on which it is grounded. The importance of the distinction between denominational identity and confessional tradition is demonstrated by reference to Ernst Troeltsch's concept of "Neo-Protestantism"; the consequences of a neglect of the suggested differentiation are outlined by reflections on the last two documents of the official dialogue between the Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church. The essay concludes with a plea for the methodological expansion of ecumenical theology: that it widen its focus from mere dogmatic discussion of confessional traditions, to include historical, practical and cultural considerations in order thus to understand the shape of denominational identities and to deal with them respectfully.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershops24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Wer verkaufte Josef? Ein Nachtrag

VON DIETER BÖHLER SJ

In ThPh 91/2 (2016) 161–195 habe ich unter der Überschrift „Wer verkaufte Josef? Zur Exegese-geschichte von Gen 37,25–30“ die Auslegungsgeschichte der Szene von Josefs Verkauf nach Ägypten nachgezeichnet und gezeigt, dass die These, die Brüder hätten den Verkauf auf Judas Vorschlag hin getätigt („Brüderthese“), bereits in der Septuaginta vertreten wird und – abhängig von dieser – dann auch bei Philo und Flavius Josephus sowie bei Lukas in der Apostelgeschichte. Lukas legt der Szene zusätzlich einen typologischen Sinn bei und macht die Aggression der Brüder gegen Josef zu einem Vorausbild für die Ablehnung Jesu durch die Juden und die Verfolgung des Stephanus durch diese (Apg 7). Die christliche Auslegungsgeschichte, so führte ich aus, löste sich von dieser typologischen Sicht für viele Jahrhunderte nicht mehr. Wie Juda Josef für 20 Silberlinge verkauft, so Judas Jesus für 30.

Der Koran dagegen, der mittelalterliche jüdische Exeget Raschbam (Rabbi Schmuel ben Meir, 1085–1174), ein Enkel Raschis, und dann im 20. Jahrhundert vor allem Benno Jacob mit seinem großen Genesiskommentar, vertreten die vom hebräischen Text her näherliegende These, die plötzlich auftauchenden Midianiter (Gen 37,28) seien den Brüdern zuvorgekommen, hätten den zufällig in der Zisterne vorgefundenen Josef herausgezogen und ihn an die Ismaeliter verkauft, die, als Fernhändler, den Jungen nach Ägypten brachten. Christliche Exegeten wollten von dieser Midianiterthese lange nichts wissen, waren allenfalls bereit, in Gen 37,25–30 zwei Quellen anzunehmen, den Jahwisten, nach dem die Brüder Josef auf Vorschlag Judas an die Ismaeliter verkauften, und den Elohisten, nach dem die Brüder auf Rubens Vorschlag Josef in die Zisterne warfen, wo ihn dann die Midianiter fanden und nach Ägypten mitnahmen. Ina Willi-Plein 1979/2011 und Jürgen Ebach 2007 waren die ersten mit bekannten Ausleger, die christlicherseits die Midianiterthese vertraten, welche Benno Jacob 1934 jüdischerseits so vehement verfochten hatte, ohne damit bei den Christen Resonanz zu finden.

Einen christlichen Ausleger hatte ich allerdings übersehen. Als mildernden Umstand für dieses Versäumnis darf ich vielleicht geltend machen, dass nicht nur ich, sondern auch alle anderen Interpreten der Josefsgeschichte ihn übersehen haben, jedenfalls ihn nicht anführen. Er ist in diesem Punkt nicht rezipiert worden, obwohl er ein bedeutender Exeget war: Wilhelm Rudolph (1891–1987). Ein Jahr vor Benno Jacobs Genesiskommentar hat sich Rudolph bereits für die (von ihm nicht so genannte) Midianiterthese ausgesprochen – sogar mit indirektem Verweis auf Benno Jacob!

Zweitausend Jahre lang verlangte die Brüderthese, dass die in Gen 37,28 störend dazwischentretenden Midianiter wieder aus dem Text entfernt werden. Lange geschah das durch ihre Identifikation mit den Ismaelitern, dann durch die Annahme einer gemischten Handelskarawane, zuletzt durch Quellenscheidung in den Jahwisten („Brüderthese“) und den Elohisten („Midianiterthese“).

Paul Volz und Wilhelm Rudolph haben an den postulierten Elohisten aber nie geglaubt. Rudolph schreibt 1933:

Die Bedenken gegen die WELLHAUSENSCHE Quellenkritik, die sich mir je länger je mehr aufdrängen, richten sich nicht gegen die Quellenscheidung überhaupt. ... Vielmehr ist es die *Art*¹ der Quellenscheidung, die mir immer weniger zugänglich erscheint, jene Methode, die in einem Abschnitt Vers für Vers sortiert und die einzelnen Verse oder gar Halb- und Viertelse den verschiedenen Quellenschriften zuweist. Und da dieser Zerstückelungsmethode in erster Linie der sogenannte Elohist (E) sein Dasein verdankt, ist mir die Existenz dieses E äußerst verdächtig.²

¹ Im Original gesperrt.

² W. Rudolph, Die Josefsgeschichte, in: P. Volz/W. Rudolph, Der Elohist als Erzähler – ein Irrweg der Pentateuchkritik?, Gießen 1933, 143–183, 145.

Rudolph verweist sodann auf Wellhausen, der selbst zugegeben habe,

daß der Text der Josefsgeschichte selbst keine Quellenscheidung herausforderte, um verständlich zu sein, und daß diese nur deshalb für notwendig erachtet wurde, weil sie sich in den vorhergehenden Abschnitten der Genesis bewährt zu haben schien.³

Auch Gunkel, von Eissfeldt heftig dafür kritisiert, und auf Gunkels Spuren Gressmann, halten bei der Josefsgeschichte eine Scheidung von Quellen nicht für hilfreich. Rudolph schreibt: „Beide Forscher lehnen trotzdem die Quellenscheidung nicht ab, aber was hilft sie, wenn sie das Verständnis des Textes nicht fördert?“⁴

In dem 1933 mit Paul Volz zusammen herausgegebenen Buch über den Elohisten als Irrweg der Pentateuchkritik übernahm Wilhelm Rudolph die Aufgabe, die Josefsgeschichte zu untersuchen, näherhin all jene Stellen, an denen ein elohistischer Quellenfaden postuliert wurde, als einheitlich zu erweisen und die Quellenscheidung als unnötig darzutun. Nun war die Szene vom Verkauf Josefs nach Ägypten immer die klassische Perikope, in der die Auftrennung von Fäden bis in die Gegenwart als unabweisbar behauptet wurde. Die „Dubletten“ Ruben–Juda, Ismaeliter–Midianiter luden Freunde der Quellenkritik geradezu zum chirurgischen Eingriff ein. Rudolph kommentiert nun eben dagegen:

Der Rat Rubens (v. 21f.) ist nicht parallel dem Rate Judas (v. 26f.), sondern beide sind nur nacheinander verständlich. Zunächst wollen die Brüder Josef töten und dann in die Grube werfen (v. 20); da legt sich Ruben ins Mittel, ohne die Brüder merken zu lassen, daß er Josef retten will ... erst der Gedanke an Gewinn bringt sie von der Tötungsabsicht ab, der Anblick der Ismaeliter läßt den Verkaufsplan entstehen. Verteilt man hier auf zwei Quellen, so bleibt J wenigstens bei GUNKEL (v. 21. 23. 25) und bei EISSFELDT (v. 21. 25aß) unverständlich, denn hier fehlt zu dem negativen Vorschlag, Josef nicht zu töten, ein positiver Gegenvorschlag. ... Zudem haben wir kein Recht, einen Text zu zerreißen, der einheitlich einen guten Sinn ergibt.⁵

Insbesondere die angebliche Dublette der beiden Handelskarawanen der Ismaeliter und Midianiter erklärt Rudolph 1933 bereits so, wie sie Benno Jacob in seinem Genesiskommentar 1934 deuten wird und christlicherseits erst wieder Ina Willi-Plein und Jürgen Ebach:

Der Angelpunkt für die Ismaeliter-Midianiter-Frage ist v. 28, wonach Midianiter den Josef heraufzogen und ihn an die Ismaeliter verkauften, die ihn dann nach Ägypten brachten (in v. 28b muß natürlich Subjektswechsel eintreten).⁶

Rudolph verweist an dieser Stelle in einer Anmerkung auf „die Artikellosigkeit von ‚midianitische Männer‘ v. 28“, die die Midianiter als bisher noch nicht eingeführte Größe erkennen lässt und verbietet, sie mit den schon vorgestellten Ismaelitern zu identifizieren. Genau dieser Punkt wird sich ja dann in der Septuaginta ändern.⁷ Rudolph fährt dann fort:

Der Plan der Brüder kam also nicht zur Ausführung, weil ihnen die Midianiter zuvor gekommen waren: sie hatten inzwischen den Josef heraufgeholt, um ihn nachher an die nach Ägypten ziehenden Ismaeliter zu verkaufen. Damit das geschehen konnte, mußte der Essensplatz der Brüder abseits von der Grube liegen. Das geht aus v. 29 deutlich hervor.⁸

³ Rudolph, Josefsgeschichte, 146.

⁴ Ebd.

⁵ Rudolph, Josefsgeschichte, 153.

⁶ Rudolph, Josefsgeschichte, 154.

⁷ Vgl. D. Böbler, Wer verkaufte Josef? Zur Exegese von Gen 37,25–30, in: ThPh 91 (2016) 161–195, 171 f.

⁸ Rudolph, Josefsgeschichte, 154.

Zur doppelten Verkaufsnotiz in Gen 37,36, wonach die Midianiter, und 39,1, wonach die Ismaeliter Josef nach Ägypten verkauften, schreibt Rudolph:

Mit dieser Auffassung von 37²⁸ stimmt nicht nur 39¹ (Potifar kauft den Josef von den Ismaelitern), sondern auch 37³⁶, wo es ja nicht heißt, dass die Midianiter ihn nach Ägypten *gebracht*; sondern *verkauft*⁹ haben, natürlich durch die Ismaeliter; in 45⁴, wo die gleiche Ausdrucksweise vorliegt, bestreitet niemand, dass es sich um ein Verkaufen durch Vermittlung handelt.¹⁰

Die erzählungsinternen Rückblicke auf den Verkaufsvorgang (Gen 40,15 und 45,4-5) interpretiert Rudolph im Prinzip so, wie Raschbam im Mittelalter und später Benno Jacob es auch tun:

Mit dieser Erklärung von Kp. 37 deckt sich die spätere Aussage Josefs: ‚gestohlen wurde ich aus dem Lande der Hebräer‘ (40¹⁵); wie aber steht es mit dem Worte Josefs an seine Brüder: ‚ich bin Josef, den ihr nach Ägypten verkauft habt‘ (45⁴)? Ist hier nicht ein Widerspruch? Nein, es liegt nur abgekürzte Redeweise vor statt: ‚durch eure Schuld wurde ich verkauft‘, eine Redeweise, die umso erklärlicher ist, als die Brüder ja tatsächlich selbst die Absicht des Verkaufs gehabt hatten.¹¹

Raschbam hatte sich für seine Interpretation des Verkaufsvorgangs denselben Einwand aus 45,4-5 gemacht und ihn ebenso wie später Rudolph entkräftet. Von Raschbams Auslegung scheint Rudolph keine Kenntnis gehabt zu haben. Benno Jacob wird ein Jahr später denselben Einwand vorbringen, ihn wie Raschbam und Rudolph entkräften, zusätzlich aber noch den sehr modernen Gesichtspunkt einführen, dass ja Josefs Aussage in Gen 45,4-5 als Figurenrede im Unterschied zur untrüglichen Darstellung des Erzählers in 37,25-30 perspektivisch, ja irrtumsanfällig sein kann.

Benno Jacobs Genesiskommentar von 1934 kann Rudolph 1933 natürlich noch nicht gekannt haben. Dennoch stützt er sich bei seinen Auslegungen der Verkaufsszene indirekt auf Benno Jacob, den er durch Horovitz kennt. Im Literaturverzeichnis zu seinem Buchbeitrag¹² führt Rudolph JAKOB HOROVITZ, Die Josephserzählung, 1921, auf, und B. JACOB, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, 1916. In dieser gut hundertseitigen Studie¹³ nimmt Benno Jacob 18 Jahre vor seinem Genesiskommentar seine Auslegung der Verkaufsszene (und der ganzen Josefserzählung) vorweg, die er dann im Kommentar breiter entfalten wird. Die kleine Studie will – wie später Wilhelm Rudolph – die Quellenscheidung in der Josefserzählung als unsinnig erweisen, da sich ihr Text, so wie er da steht, sinnvoll verstehen lässt.

Der ohne Zweifel auffallendste und die Quellenscheidung am stärksten begünstigende anscheinende Widerspruch ist folgender: bald sind es Ismaeliter (v. 28, 39¹), bald Midjaniter (מדינים oder מדינים v. 28, 36), an die Joseph verkauft wird. Ferner: 40¹⁵ sagt Joseph selbst, er sei aus dem Lande der Hebräer gestohlen worden, aber 45^{4,5} erinnert er die Brüder, sie hätten ihn verkauft. Hierbei hat die Quellenscheidung angesetzt.¹⁴

Benno Jacob erinnert im Weiteren daran, dass auch jüdische Ausleger mit der Doppelung Ismaeliter/Midianiter ihre Probleme hatten:

[D]er erste Anstoß wurde schon frühzeitig von den jüdischen Auslegern gefühlt, und es sind die mannigfachsten Versuche gemacht worden, ihn fortzuräumen. Joseph sei mehrmals, vier- und selbst fünfmal verkauft worden (Bereschit rabba 84²², Sefer ha-jaschar; Raschi, Chiskuni) – Ismaeliter und Midjaniter seien dasselbe (Ibn Esra, Philippson u. a., auch Abranel) – es seien Ismaeliter in (wie sich beim Näherkommen

⁹ Im Original gesperrt: *gebracht, verkauft*.

¹⁰ Rudolph, Josefsgeschichte, 154.

¹¹ Rudolph, Josefsgeschichte, 154 f.

¹² Rudolph, Josefsgeschichte, 184.

¹³ B. Jacob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch, Leipzig 1916.

¹⁴ Jacob, Quellenscheidung, 6.

herausstellte) Begleitung von Midjanitern gewesen (Nachmanides, Seforno). der erste, der den klaren Blick und den Mut hatte, mit einer falschen Tradition zu brechen, war Samuel ben Meir, der Enkel Raschis.¹⁵

Raschbam schreibt den Verkauf den Midjanitern zu, die ohne Wissen der Brüder Josef aus der Zisterne ziehen und ihn an die Ismaeliter verkaufen. Der Verkaufsplan der Brüder wird damit vereitelt.

Diese Auslegung hat mit Recht großen Beifall gefunden, so bei Bechai, Chiskuni, baal ha-turim, in neuerer Zeit von Mendelssohn, Heidenheim, Malbim, Hirsch, besonders ist sie aufgenommen und ausgeführt worden von Samuel Chajjim Lolli.¹⁶

Auf Raschbam und die genannten Autoren gestützt entfaltet B. Jacob dann im Weiteren die „Midianiterthese“, die er dann auch im Genesiskommentar von 1934 vertreten wird. Die ganze bei den jüdischen Auslegern schon länger laufende Diskussion ist von den christlichen Exegeten weitgehend ignoriert worden – bis auf Wilhelm Rudolph.

Wilhelm Rudolph hat nicht Benno Jacobs Studie von 1916 direkt vor Augen, sondern das oben genannte Buch von Horowitz, der seinerseits Jacobs Büchlein benutzt und sich darauf stützt. Rudolph bezieht sich also indirekt auf Jacobs Buch von 1916. Auf Horowitz verweist Rudolph auf S. 146, Anm. 2, und dann vor allem für die Auslegung der Verkaufsszene. Er nennt Horowitz immer mit Seitenangaben, verweist also direkt auf das genannte Werk.¹⁷ Anders bei B. Jacob! Ihn nennt Rudolph mehrfach, aber nie mit Seitenzahlen, sondern er bezieht sich auf ihn durch Horowitz vermittelt.¹⁸ Rudolph kennt also Horowitz (und Rubin) direkt, Benno Jacob aber über diese, da sie sich mit ihm auseinandersetzen und weitgehend auf ihn stützen.

Es geht Wilhelm Rudolph nicht darum, eine tendenziell von jüdischen Auslegern favorisierte Interpretation der Szene vom Verkauf Josefs zu verfechten. Er will lediglich die Existenz des Elohisten in der Josefserzählung widerlegen. Mit Benno Jacob verbindet ihn also nicht zunächst eine Inhaltsfrage, sondern eine Methodenfrage. Es ist jedoch bemerkenswert, dass Rudolph als protestantischer Exeget sich dabei 1933 nicht scheut, auf jüdische Kommentatoren zu verweisen, deren Ansichten er mehrfach teilt. Meine im oben erwähnten Artikel über die Auslegungsgeschichte der Szene vom Verkauf Josefs in ThPh 91/2 (2016) 188 getane Äußerung „B. Jacobs Genesiskommentar wurde von der christlichen Exegese vor 1945 überhaupt nicht beachtet, erfreut sich aber in den letzten Jahrzehnten hoher Aufmerksamkeit und Achtung“, bleibt zwar wohl zutreffend, da Rudolph 1933 Jacobs Kommentar von 1934 nicht kennen konnte, aber es muss zu Rudolphs Ehre und zur Vervollständigung der Darstellung der Auslegungsgeschichte von Gen 37 gesagt werden, dass Rudolph sich schon 1933 auf Benno Jacob (und andere jüdische Autoren) berufen hat und dabei die von Raschbam im Mittelalter bereits vortragene und von B. Jacob in „Quellenscheidung und Exegese“ (1916) und später im Genesiskommentar von 1934 nachdrücklich vor allem gegen die christlichen Ausleger verfochtene „Midianiterthese“ fast 50 Jahre vor Ina Willi-Plein und über 70 Jahre vor Jürgen Ebach zu eigen gemacht hat.¹⁹

¹⁵ Jacob, Quellenscheidung, 7.

¹⁶ Jacob, Quellenscheidung, 7 f.

¹⁷ S. 152, Anm. 3; S. 153, Anm. 3; S. 154, Anm. 1 und 5; S. 155, Anm. 1.

¹⁸ S. 146, Anm. 2: „HOROVITZ 6 (nach JACOB)“; S. 153, Anm. 3: „HOROVITZ S. 10f. nach JACOB“; S. 154, Anm. 4: „RUBIN 22 gegen JACOB“; S. 154, Anm. 5: „RUBIN 26f. und KÖNIG 643f. gegen HOROVITZ 13ff. und JACOB“; S. 155, Anm. 1: „HOROVITZ 19 nach JACOB“.

¹⁹ I. Willi-Plein, Das Buch Genesis, Kapitel 12–50, Stuttgart 2011, verweist bei ihrer Diskussion der Verkaufsgeschichte auf S. 252 auf verschiedene Autoren, nicht aber auf W. Rudolph, der ihre These gestützt hätte. Allerdings führt sie in ihrem Literaturverzeichnis P. Volz/W. Rudolph, Der Elohist als Irrweg, auf. Ebach geht auf seinen „Vorgänger“ Rudolph überhaupt nicht ein, führt auch das Buch von Volz und Rudolph nicht auf. Überhaupt wird Rudolphs Auslegung von Gen 37, wenn ich recht sehe, in den Kommentaren des 20. Jhdts. nicht rezipiert.

Summary

In my essay “Wer verkaufte Josef? Zur Exegese-geschichte von Gen 25–30” in ThPh 91/2 (2016) I outlined the interpretation history of the scene of Joseph’s sale in Judaism, Christianity and Islam. While Christianity, based on the LXX, ascribed the vending to the brothers, the Koran and increasingly also Jewish exegetes held the thesis that passing Midianites drew Joseph out of the cistern and sold him without the brothers’ knowing. It was Benno Jacob in his 1934 commentary on Genesis who advocated this thesis with fervor. I was of the opinion that this “Midianites’ thesis” had not been adopted by Christian interpreters before 1979. But now I have to add that, without for decades ever being followed, Wilhelm Rudolph, even referring to Benno Jacob, had embraced it as early as 1933.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

Buchbesprechungen

1. Philosophie / Philosophiegeschichte

GOTTESBEWEISE ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE MODERNE VERNUNFT. Herausgegeben von *Thomas Buchheim* [u. a.] (Collegium Metaphysicum; 4). Tübingen: Mohr Siebeck 2012 / Studienausgabe 2013. IX/631 S., ISBN 978–3–16–152664–0.

Karl Jaspers (Der philosophische Glaube, München 1963, 34 f.): „Es gibt die Gottesbeweise. Seit Kant steht für das redliche Denken fest, daß solche Beweise unmöglich sind, wenn sie für den Verstand erzwingen wollen, wie ich ihn zur Einsicht zwingen kann, daß sich die Erde um die Sonne dreht und der Mond eine Rückseite hat. Aber die Gottesbeweise sind als Gedanken nicht hinfällig, weil sie ihren Beweischarakter verloren haben. Sie bedeuten eine Vergewisserung des Glaubens in Gedankengängen, die, wo sie ursprünglich auftreten, den sie Denkenden durch Selbstüberzeugung wie das tiefste Ereignis des Lebens ergreifen und die, wo sie mit Verständnis nachgedacht werden, eine Wiederholung der Vergewisserung ermöglichen. Der Gedanke als solcher vollzieht im Menschen eine Verwandlung. [...] Die Steigerung des Seinsbewußtseins durch ihn wird zur Quelle des Ernstes.“ – Demgegenüber haben Joachim Bromand und Guido Kreis „Gottesbeweise von Anselm bis Gödel“ vorgelegt (Frankfurt am Main 2011). Ein (geglückter) Gottesbeweis ist für sie „eine Abfolge von Sätzen, bei der der letzte Satz lautet: ‚Ein göttliches Wesen existiert‘, und zwar so, dass dieser letzte Satz nicht falsch sein kann, wenn die anderen Sätze wahr sind, und so, dass diese Sätze auch tatsächlich wahr sind“. – Ihnen zufolge ist Gödels Beweis bis heute gültig.

Ein kontinentaler Metaphysiker darf sich darüber wundern, dass man pur mathematisch-logisch aus der Logik in die Realität sollte gelangen können. Eine *déformation professionnelle* von Logi-/Mathematikern? Zur Verdeutlichung die „morgige Schlacht von Salamis“ (Georg. Magazin der Hochschule Sankt Georgen, 2012, 1, 6.) Wisse Gott bereits deren Verlauf, dann wäre ein Satz darüber wahr, und es „steht fest, dass Kratylos dem Menon das Leben retten wird, und es ist nicht möglich, dass Kratylos sich anders entscheidet. Dann aber ist Kratylos' mutige Tat nicht frei“ (Valentina Perin). – Der Kern meiner Gegenthese (Georg 2013, 1, 56): Was ich sage/tue, sage/tue ich nicht, weil Gott es weiß, sondern Gott – in seiner Ewigkeit und Allwissenheit – weiß ich es, weil ich es – frei – sage/tue (dächte ich plötzlich anders, wüsste er selbstverständlich seit je eben dies). – Gottes Wissen und eines Menschen Wissen davon wären demnach ein Erkenntnis-Grund bzgl. meines Handelns („Feuer, weil Rauch!“), nicht der Seinsgrund (Rauch, weil Feuer). Ich werde also tatsächlich tun, was Gott weiß, aber frei, nicht genötigt. Mathematisch/logisch indes sind Summe wie Produkt von 2 und 2 nicht bloß faktisch 4, sondern mit Notwendigkeit, weil in diesem Reich die Unterschiede zwischen Sollen, Sein und Müssen methodisch entfallen (auch in der Modal-Logik waltet Notwendigkeit).

Um das „ontologische“ Argument nun geht es überwiegend auch in dem jetzt zu besprechenden Band, Dokumentation einer Tübinger Tagung im März 2011, 20 Vorträge in vier Gruppen.

I. Gottesgedanke und Gottesbeweis. – *R. Spaemann* fragt nach dem Was/Wesen Gottes. In einem Doppelsinn von „wesentlich“: einmal als „kleinster gemeinsamer Nenner“ (37 – suchen die Mathematiker nicht den größten [und das kleinste gemeinsame Vielfache]?): Allmacht (zu der Allwissenheit gehört), sodann als Wichtigstes/Tiefstes: Liebe. Jener antwortet Unterwerfung. Diese, in der Einheit von Macht und Güte, von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, in einer disharmonischen Welt nicht harmonisch möglich, zeigt sich, jenseits der Philosophie, nur dem Glauben. – Bei *R. Schönberger*: „Si Deus non est, nihil est“, geht es bereits, in beeindruckender Differenziertheit, um das ontologische Argument (wie auch in den Folgebeiträgen): in einem knappen (und nicht beachteten) Text bei Meister Eckhart. Gott ist das Sein, das Sein Gott. „Es handelt sich nicht um die unter Beweis gestellte Erforderlichkeit eines noch zu vollziehenden Schrittes, sondern um die vergegenwärtigte Unumgänglichkeit eines immer schon vollzogenen Schrittes

der Bejahung“ (83). – Ebenso bei *J. Halfwassen*: „Jenseits von Sein und Nichtsein“, der untersucht, wie man für Transzendenz argumentiert. Kein Beweis des Absoluten (97). Im „wissenden Nichtwissen des Absoluten“ weiß das Denken „um seinen eigenen Transzendenzbezug“ (98). – *M. Gabriel* fragt mit Leibniz nach der Konsistenz von Anselms Gottesbegriff. Rechtens sieht er Kants Schwäche in dessen empirischer Sicht von Existenz (112); aber er selbst fasst Unendlichkeit mathematisch, also als endlos (116 f.). Was Wunder, dass man dann Gott nicht mit einem absoluten Maximum identifizieren kann. – Dass im eigentlich philosophischen Feld Argumente nicht zwingend beweisen (wie in der Mathematik und den *sciences*), sollte sich verstehen. *Th. Buchheim* befasst sich mit „Schellings Umrundungsversuche[n]“. Das Kernproblem, das immer wieder im Buch begegnet, ist der Begriff des „notwendigen Wesens“. Buchstäblich besagt das Adjektiv: eine Not (ab)wendend; verstanden wird es meist gerade gegenteilig, nämlich: als ge- und ernötigt. Auf sich beruhen lassen kann man trotz aller Kritik die Gottesfrage nicht. 1. Welches anderes Erklärungsprinzip ergäbe sich als Gott? 2. Die Begriffe unserer Annäherung an das Prinzip lassen sich explizieren und rechtfertigen. 3. „Wir haben einigen Grund zu der Annahme, dass das menschliche Bewusstsein ein älteres, schon vor die Vernunftphilosophie zurückreichendes ‚reales‘ Verhältnis zu Gott besitzt“ (146). – *A. Hutter* geht dem „kritischen Sinn des Gottesbegriffs“ nach: moderner Kritik am Gottesbegriff sowie dem Gottesbegriff als Kritik (an der Moderne). („Ich bin [m]ein Leib“, gegenüber „ich habe einen Körper“ [151] – verworren?) 155 wird der berühmte Schlusssatz 7 des *Tractatus* zitiert, ohne Wittgensteins Selbstkorrektur drei Jahre später: „Rede nur Unsinn“ (in der Ethik). Schön dann zum Anthropomorphismus (171): „Nicht der Mensch ist das negative Maß Gottes, sondern Gott das positive Maß des Menschen ...“

II. Das ontologische Argument. *G. Hindrichs* beginnt mit dem Zwangscharakter der Gottesbeweise (und der Rechthaberei der Gläubigen). Anselm nun will Gottes Sein erweisen und zugleich seine Transzendenz bewahren. In negativer Theologie, die auch das Gebet prägt. „Gott zu denken vermag auf sein Gelingen zu verzichten und erfüllt sich in solchem Verzicht“ (221). – Auf drei Versionen des Arguments geht *P. v. Inwagen* ein: Meinong, Descartes und das modale Argument analytischer Zeitgenossen. Meinongs Seins-Konzept verwirft er; das Conceptual-Argument beantwortet er so [235]: „[A] non existent supremely perfect being is a contradiction in terms, but the non-existence of a supremely perfect being is not a contradiction in terms“. Das modale Argument liefert keinen Grund für einen Gottes-Glauben, doch hat es vielleicht ein epistemologisches Interesse. – Gegenüber solchen (idealistisch gesprochen) Verstandes-Beschäftigungen folgt nun – in der Mitte der Sammlung, räumlich wie für den Rez. sachlich – der Beitrag von *M. Enders*: „Ontologischer Gottesbegriff und ontologischer Gottesbeweis. Der Vernunft-Charakter des ontologischen Gottesbegriffs und dessen Entfaltung im ontologischen Gottesbeweis.“ Nach (neu)platonischen Vorstufen legt Anselm die Vollform dieses Begriffs vor, der das Sein und das seinstranzendente Eine verbindet. Für die Gesamtheit aller seiner vollkommenen Eigenschaften steht jetzt das Q, zunächst also theologisch bejahend. Zugleich aber kommt (schon in der sprachlichen Form. „Worüber nichts Größeres/Besseres ...“) Gottes Transzendenz über unser Begreifen hinaus zur Sprache: seine Erhabenheit über jeden Begriff. Q. ist die Denkregel der Unübertrefflichkeit. Womit zugleich Gottes Einzigkeit feststeht. Und Q ist das „unum argumentum“ für den Beweis. Ist der gültig? Enders (= E) stellt sich den Einwänden, zunächst dem (D. Henrich) „logischen“, der auch zu Anfang dieser Seiten formuliert worden ist: Die nur begrifflich vorgestellte Existenz werde mit dem wirklichen Dasein verwechselt, in illegitimen Übergang von einem bloßen Begriff „auf die Ebene der realen Existenz“ (250–255: Existenzurteile sind nie analytisch). Dagegen zitiert E. F. Hermanni: „Wenn Gott nur als existierend gedacht werden kann, dann kann nicht zugleich gedacht werden, dass er möglicherweise nicht existiert“ (251). Aber (B. Goebel) käme das nicht schlicht einer Ignoranz des ontologischen Gottesbegriffs gleich? Hier, einzig hier, ist es nämlich anders. Zudem wäre dann zugleich wahr wie falsch, dass wir Gott als seiend denken (müssen). Damit aber stürzt das „das gesamte System des begrifflichen Denkens“ zusammen (257). Eine *reductio ad absurdum*. Auch gegen den Aquinaten, S.th. I, 2, 1, ad 2 (259). Ein zweiter Einwand: Ist Q, weder in *genus* noch *species* belegend, mehr als ein Wortlaut? (Was wäre – Gaunilo – mit der größten Insel?) Anselm antwortet mit einer

hierarchischen Stufenleiter; die Forderung zum Sein gilt nur auf der obersten Stufe. Und Thomas' Argument, uns sei das Wesen Gottes nicht offen, „überzeugt nicht“ (261). Wir brauchen keine Wesenseinsicht, sondern nur die, dass er nicht als (sei's auch nur möglicherweise) nicht-seiend gedacht werden könnte. Grundsätzlich indes gilt, dass die Neuzeit von Anselm nur die positive Lesart seines Begriffs („vollkommenes Wesen“), nicht die negative übernimmt. – Schließlich Kants Einwand, Sein sei kein reales Prädikat. Die Tradition des Beweises eint die Überzeugung, dass Sein bzw. Existenz besser ist als Nicht-Existenz (277). – Dann aber begegnen Überlegungen, denen der Rez. nicht folgen kann: „Leibniz begründet die Wirklichkeit des Wirklichen [...] mit einer Tendenz des Möglichen, zur Existenz zu gelangen“ (280)? Und schließlich vertritt E die Unbeweisbarkeit von Gottes Existenz: „Denn dann würde sich die endliche Vernunft zumindest im Existenz-Urteil über den Unübertrefflichen erheben können, was Anselm grundsätzlich als *valde absurdum* [...] ausschließt.“ (283). Indes formuliert Anselm das nicht bzgl. des Beweises, sondern für den Fall, dass *aliqua mens posset cogitare aliquid melius te* (Proslog. III). Für den Beweis kommt Augustinus zu Wort, wonach „derjenige, der über etwas urteilt, zumindest in dieser einen Hinsicht besser ist als dasjenige, worüber er ein Urteil fällt“ (ebd.). Was hier schlicht bestritten sei. Abschließend besteht Hermanni auf dem Vernunftbeweis Anselms gegen K. Barth (300). Kant widerlegt nach ihm das sachhaltige Seins-Verständnis von Anselm und Descartes (310). Er greift auf Leibniz' Tendenz des Möglichen zur Wirklichkeit zurück, ergänzt durch Empirie: im Vorlauf des kosmologischen Arguments: „Das Notwendige ist wirklich, wenn es möglich ist“ (314).

III. Das kosmologische Argument. R. *Swinburne* wendet sich gegen Humes falsche Erklärung des Kausalgedankens aus der regular succession und verweist gegenüber Kants beschränkter Sicht auf C. S. Lewis' *Narnia stories* (328). – A. *Kreiner* (Glanz und Elend des kosmologischen Arguments) meint, B. Russell habe den springenden Punkt getroffen. „Möglicherweise kann es etwas geben, das keine Ursache hat oder keines Grundes bedarf. Das könnte aber, ebenso gut die Welt (oder etwas Innerweltliches) wie Gott sein.“ (348) – S. *Andersens* Überlegungen zu Kant und Løgstrup laufen auf die Frage Gottes an sich selbst zu: „Aber woher bin ich denn?“ (366) – A. F. *Koch* problematisiert kausale Fundiertheit. „Es sollen, bei alledem, keine starken Thesen zum kosmologischen Argument und seiner wesentlichen Prämisse, dem SZG, vertreten, sondern nur einige theoretische Optionen sondiert und auf ihre doktrinalen Kosten hin geprüft werden“ (369). – F. *Schick*, Zureichende Gründe und das notwendige Wesen. Die Leibniz-Clarke-Version scheitert aufschlussweise an der Voraussetzung, dass Existierendes sich in genau zwei Klassen teilen lässt: Dinge, die den Grund ihrer Existenz in sich haben, und solche, die ihn außer sich haben (409). – J. *Leslie*; A Proof of God's Reality. Er führt den Leser zu Platons Staat, Buch 6: „The Good, a reality, beyond existence“, „Goodness as a cause is prior to being“ (418). „Though not myself religious“, „My position is heavily Spinozistic“.

IV: Das empirikotheologische Argument. – Chr. *Illies*, Blinde Evolution und Gottes Intention. „Aus dem methodischen Naturalismus der Naturwissenschaften und der Evolutionstheorie folgt erstens keine naturalistische Ontologie, in der ein übernatürliches Wesen wie Gott von vornherein keinen Platz fände. Und zweitens ist eine natürliche Selektion kein Mechanismus, der grundsätzlich ausschließt, dass sich Gott seiner als Zweirursache bediente. Auch der evolutionär gewordene Mensch kann sich als gottgewollten Fluchtpunkt der Schöpfung verstehen“ (458). – Chr. *Schwöbel*, Sein oder Design – das ist hier die Frage. *Creatio ex nihilo, continuata*, Christus als *mysterium creationis* (dafür erscheint das Sein hier leider nur als *brutum factum* statt der tradierten, analogen Fülle [517]). – F. *Ricken*: Was ist praktische Vernunft? Liefert Newman einen Gottesbeweis aus dem Gewissen? Nein, weil keine „Forderung auf der Ebene von Aussagen und Begriffen“, sondern vom Phänomen ausgehend (525 – und bei den *quinque viae*?). 530: „Der moralische Gottesbeweis führt nicht zu einem Wissen, d. h. zu einem sowohl subjektiv wie objektiv zureichenden Fürwahrhalten, sondern lediglich zu einem Glauben [...] nur subjektiv zureichend. – In einem schönen Schlussbeitrag erinnert M. *Lutz-Bachmann* an H. Krings' Versuch, Gott zu denken. Es geht um die Autonomie des freien Menschen. Der Freiheit geht es um die Freiheit, doch nicht um sich, die eigene, sondern um die des anderen, im Vor- und Ausgriff auf erfüllte Freiheit, was dem biblischen Gott näher kommt als der Gott der Metaphysik.

Es folgt eine große Bibliographie in fünf Abteilungen: deutsche Aufsätze, englische Aufsätze, deutsche Bücher, englische Bücher, anderssprachige Literatur (547–623), schließlich ein Personenregister. J. SPLETT

SPAEMANN, ROBERT, *Der letzte Gottesbeweis*. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger. München: Pattloch 2007. 128 S., ISBN 978–3–629–02178–6.

Der hier unter dem Titel „Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott“ veröffentlichte Aufsatz Spaemanns (9–32) geht auf einen Vortrag zurück, den er (= Sp.) 2006 vor der Katholischen Akademie München gehalten hat. Dieser Vortrag hatte auch in der Presse ein beachtliches Echo gefunden. Nach dem Klappentext wagt es Sp., einen neuen, „nietzsche-festen“ (vgl. 31: „nietzsche-resistent“) Gottesbeweis vorzulegen. Auf der Umschlagrückseite steht als Zitat aus einer Rezension von Mathias Schreiber in DER SPIEGEL: „Streng philosophisch genommen, gibt es nur ein wichtiges neues Buch zur Gottesfrage: Der letzte Gottesbeweis von Robert Spaemann.“

Es handelt sich um einen „Gottesbeweis aus der Grammatik“, genauer gesagt, aus dem *Futurum exactum* (31), wonach nämlich die Tatsache eines Geschehens in alle Ewigkeit nicht rückgängig gemacht werden kann. Unser Präsens wird in Zukunft gewesen sein und ist dann absolut unveränderlich. Aber worin ist dies begründet, wenn alle Erinnerung vergänglicher Wesen einmal aufgehört haben wird? Der Beweis, der auf diese Frage antworten soll, steht auf der letzten Seite des Aufsatzes: „Von welcher Art ist diese Wirklichkeit des Vergangenen, das ewige Wahrsein jeder Wahrheit? Die einzige Antwort kann lauten: Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. [...] Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das *Futurum exactum* unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes.“ (32)

Der Aufsatz ist in wohltuend klarer und schöner Sprache geschrieben und gibt wichtige Gesichtspunkte zu bedenken: Schöpfung ist kein Ereignis, auf das man jemals beim Studium der Geschichte des Kosmos stoßen kann (10). Das Unbedingte, also Gott, kann nicht in einer innerweltlichen Bedingungsforschung vorkommen (12). Im Glauben an Gott geht es darum, die Unbedingtheit des Faktischen und die Unbedingtheit des Guten als identisch anzusehen (14). „Wer also glaubt, dass das Gute und das Sein letzten Endes und im Grunde eins sind, der glaubt nicht gegen alle Vernunft, aber gegen den Augenschein, er glaubt an den verborgenen Gott.“ (16) „Wovon Gott will, dass es geschieht, das wissen wir erst, wenn es geschehen ist. Wovon er will, dass wir es wollen, das wissen wir jederzeit.“ (17) „Wenn Gott ist, dann ist das das Wichtigste, wichtigere, als dass wir sind.“ (20) „Gott wirkt ebenso durch Zufall wie durch Naturgesetze.“ (31)

Wie versteht Sp. das Wort „Gott“? „Wir wissen, was wir meinen, wenn wir ‚Gott‘ sagen: ein Unbedingtes, das seinen Grund in sich selbst hat, weil es das Schlechthin Sinnvolle, sich selbst Genügende ist.“ (19) Er sieht die Trinitätslehre als Vollendung dieses Begriffs Gottes an, dass nämlich Gott wesentlich in sich selbst Liebe ist, die keiner Welt und keines Menschen bedarf, um ihr Wesen zu verwirklichen. Sonst wäre nämlich Gott nur ein Teil der Wirklichkeit, weniger also als Gott und Welt zusammen, so als würde das Spiegelbild einer Kerze im Raum dem Licht der Kerze an Helligkeit etwas hinzufügen (ebd.).

Letzteres könnte man als eine sehr gelungene und hilfreiche Erläuterung des anselmschen Verständnisses von Gott als dem, „*quo nihil maius cogitari possit*“ (Proslogion 15) ansehen. Aber es handelt sich wohl bei Anselm nicht, wie man gewöhnlich meint und auch Sp. sagt (21), um einen Gottesbegriff, aus dem er dann die Existenz Gottes ableiten will, sondern *in recto* um eine Aussage über die Welt: Sie könne zu Gott nicht addieren, sondern gehe völlig darin auf, ohne ihn nicht sein zu können. Denn Anselm bestreitet gerade jede Möglichkeit, Gott unter einen Begriff zu fassen: Gott sei „*maius quam cogitari possit*“ (Proslogion 15). Sp. meint dann – fast hegelianisch –, die christlichen Glaubensmysterien seien die „ungeahnte Einlösung dessen, was im Begriff Gottes von der Vernunft antizipiert wird“ (19).

Mir bleibt die Frage, ob man nicht statt von einem Gottesbeweis besser nur von einem Geschöpflichkeitsbeweis sprechen sollte. Tatsächlich sagt Sp. selbst: „Wahrheitsfähigkeit

lässt sich verstehen nur als Schöpfung.“ (31) Es ist logisch durchaus nicht dasselbe, die Welt durch ihre Geschöpflichkeit zu erklären, wie, sie durch Gott erklären zu wollen. Ein Geschöpflichkeitsbeweis ermöglicht nur eine auf Gott hinweisende (= analoge) Rede, jedoch keinen Begriff, unter den Gott fällt.

Bedeutet dann nicht auch der Versuch, die ewige Wahrheit einmal geschehener Tatsachen mit Gott zu erklären, eine Außerachtlassung der Unbegreiflichkeit Gottes? Sp. erinnert an Argumentationen aus der Zeit des sogenannten Gnadenstreits, wonach es auch eine angeblich *denknotwendig* bereits im Vorhinein bestehende Wahrheit der *futuribilia* gebe. – Und sollte man nicht zwischen natürlicher Gotteserkenntnis durch die Vernunft aufgrund unserer Geschöpflichkeit und dem Glauben selber, in welchem es um unsere Gemeinschaft mit Gott geht, unterscheiden und nicht bereits die erste als „Glauben“ (9) bezeichnen?

Sp.s Schüler und Kommentator Rolf Schönberger erläutert in seinem ausführlichen Anhang (33–127) unter der Überschrift „Gott denken“ zunächst die Gottesbeweise von Anselm von Canterbury und die von Thomas von Aquin. Den anselmischen sogenannten ontologischen Gottesbeweis versteht er ebenfalls in dem Sinn, als habe Anselm aus dem Gottesbegriff die Existenz Gottes ableiten wollen (50–64). Er fasst Sp.s Gottesbeweis noch einmal in diesen drei Schritten zusammen: „I. Alle Tatsachenwahrheiten sind ewige Wahrheiten. II. Jede Gegenwart ist die Vergangenheit einer künftigen Gegenwart. III. Der ontologische Status dieser ewigen Wahrheiten besteht weder in einer Wirkung noch im Erinnerungwerden, sondern im Gewusstwerden. Es ist somit einem absoluten Bewusstsein, also Gott, gegenwärtig.“ (117)

P. KNAUER SJ

AUDI, ROBERT, *Reasons, Rights, and Values*. Cambridge: Cambridge University Press 2015. X/301 S., ISBN 978–1–107–09690–5.

Die elf bereits veröffentlichten Aufsätze dieses Bandes sind seit 1997 entstanden und in drei Gruppen geordnet. Teil I entwickelt eine Theorie der Handlungsgründe, Teil II Audis (= A.s) ethische Theorie, den „neuen Intuitionismus“ (vii), und in Teil III geht es um Rechte, Religion und Politik. Von jedem Teil sei eine Arbeit kurz vorgestellt. – Thema von Kap.4 „Practical reasons and the status of moral obligations“ (Teil I) ist der moralische Skeptizismus, der sich ausdrückt in der Frage ‚Warum moralisch sein?‘ Ist das eigene Interesse die letzte Quelle und Grundlage unserer Handlungsgründe, sodass Moralität keine eigenständige, sondern eine abgeleitete Vernunftform ist? Wie verhalten sich moralische Gründe zu praktischen Gründen im Allgemeinen? Sind sie die obersten praktischen Gründe? Hierbei unterscheidet A. zwei Gesichtspunkte. Haben sie Priorität, d. h. eine größere normative Kraft? Geben sie den Ausschlag, wenn die Gründe des Eigeninteresses und der Moral die gleiche normative Kraft haben? So scheint z. B. die moralische Verpflichtung ein besserer Grund zu sein, ein Versprechen zu halten, als Eigeninteresse, auch wenn beide gleichermaßen dafür sprechen. – In Kap. 5 „Intuitions, intuitionism, and moral judgement“ (Teil II) geht es um drei Fragen: Was ist eine Intuition? Wie unterscheiden sich intuitive von gefolgerten Erkenntnissen? Wie verhalten sich Intuition und moralisches Urteil zueinander? A. vergleicht seinen „neuen“ Intuitionismus mit dem von W. D. Ross: „The best elements of his view are preserved, but there are advances in (among other things) the epistemology of self-evidence, the conception of non-inferential justification, and the account of how to determine overall obligation given conflicting prima facie obligations“ (4 f.). Dem Intuitionismus werde oft vorgeworfen, er habe allenfalls schwache Mittel, um zu erklären, wie der Konflikt zwischen verschiedenen Prima-facie-Pflichten gelöst werden kann. W. D. Ross habe dafür auf die Phronesis des Aristoteles verwiesen; er habe behauptet, weder Kant noch der Utilitarismus böten eine adäquate Alternative. Dagegen bringt A. eine Interpretation der Formel Kants von der Menschheit als Zweck an sich selbst, die zeigen soll, dass dieses Urteil nicht uneingeschränkt zutrifft. Die negative und die positive Forderung der Selbstzweckformel charakterisieren Übel, gegen welche die Moral sich wendet, und Güter, die sie befördert. „This purposive role that the two parties represent is a significant unifying element for the Rossian obligations“ (152). – Die Naturwissenschaft ist der gemeinsame Boden einander entgegengesetzter politischer Kräfte, und das kann sie

nur sein, wenn sie selbst von politischen Einflüssen frei ist; der Staat hat deshalb die Aufgabe, die weltanschauliche Neutralität der Naturwissenschaft zu schützen. Das ist der Hintergrund von Kap.10 „Religion and the politics of science. Can evolutionary biology be religiously neutral?“ (Teil III). Wenn es um den Unterricht in der Zeit vor dem College geht, besteht ein Konflikt zwischen dem Wert dieser Neutralität und der Religionsfreiheit der Eltern, die wünschen, dass ihre Kinder (zumindest auch) in der biblischen Lehre von der Schöpfung unterrichtet werden. Die Diskussion in den USA wirft die Frage auf, worin Neutralität gegenüber der Religion besteht. A. schlägt folgende Lösung vor. Die Naturwissenschaft vertritt einen methodologischen Naturalismus, der als solcher neutral gegenüber dem Theismus ist. Kreationismus und Intelligent design gehören zum Theismus; wer sie lehrt, bekennt sich zum Theismus. Der Theismus eignet sich nicht für eine Diskussion im Unterricht im Rahmen des naturwissenschaftlichen Curriculums. Im naturwissenschaftlichen Unterricht in der Zeit vor dem College sollte eine Sensibilität für die Methode der Naturwissenschaft geweckt werden, aber ebenso für die Existenz nicht naturwissenschaftlicher Disziplinen „that are genuine fields of inquiry“ (276), und die Naturwissenschaft sollte in einer Atmosphäre betrieben werden, die deutlich werden lässt, dass sie gegenüber der Religion neutral und nicht feindlich ist. „The appropriate neutrality toward religion, both in science education and in politics, is entirely compatible with a sense of the historical importance of religion and of its position in contemporary culture“ (277).
F. RICKEN SJ

LÖSCHKE, JÖRG, *Solidarität als moralische Arbeitsteilung* (ethica; 30). Münster: mentis 2015. 221 S., ISBN 978-3-95743-002-1.

Wenn wir jemanden als solidarisch loben oder als unsolidarisch kritisieren, dann fällen wir, so der Ausgangspunkt dieser Bonner Dissertation, ein moralisches Urteil. Ein Blick in das politische Tagesgeschehen, etwa auf die Forderung der Solidarität mit den Armen dieser Welt, zeigt, dass der Solidaritätsbegriff ein wichtiger Teil unserer moralischen Praxis ist. Dennoch ist er, etwa im Unterschied zum Begriff der Gerechtigkeit, nur in geringem Maß Gegenstand der ethischen Theoriebildung geworden. Die Arbeit will zeigen, „dass Solidarität einen wohlbestimmten moralphilosophischen Begriff darstellt, der aus guten Gründen Teil unseres moralphilosophischen Vokabulars ist“ (13). Löschke (L.) unterscheidet mit Rawls zwischen Konzept und Konzeption; das Konzept eines Begriffs enthält die Elemente, die allen seinen verschiedenen Interpretationen (den Konzeptionen) gemeinsam sind. Die Explikation des Solidaritätsbegriffs geht aus von drei Konzeptionen (Habermas, Rorty, Honneth) und fragt nach deren Konzept. Solidarität ist „als moralisches Konzept dadurch gekennzeichnet, dass es positive Pflichten impliziert, gruppenbezogen ist, einen Identitätsbezug aufweist und normativ abhängig ist, sich also auf moralisch qualifizierte Ziele richtet“. Solidarität ist den positiven oder „Hilfspflichten“ zuzurechnen; sie unterscheidet sich von anderen Hilfspflichten dadurch, dass ihre Forderungen nur innerhalb eines Kreises von Personen erhoben werden können, die „in einer besonderen, identitätsrelevanten Beziehung zueinander stehen. Solidarische Hilfe richtet sich auf die Beseitigung von moralischen Missständen, die die Identität von Personen betreffen: Wenn Arbeiter beispielsweise streiken, sind sie *als Arbeiter* von einem moralischen Missstand betroffen, und Solidarität dient dem Zweck, diesen moralischen Missstand zu beseitigen“ (76 f.). Diese Argumentation ist jedoch dem Einwand ausgesetzt, dass Solidarität ein redundanter Begriff ist. „Solidaritätsforderungen könnten also ohne Verlust in allgemeine Hilfeforderungen übersetzt werden.“ Dieses Problem der „potentiellen Redundanz“ soll durch „Argumente der moralischen Arbeitsteilung“ gelöst werden (153). In der moralischen Arbeitsteilung werden positive Pflichten so aufgeteilt, dass nur bestimmten Akteuren bestimmte Pflichten zukommen. „Ein Akteur hat dann die Pflicht, seinen Teil der moralischen Arbeit zu erfüllen, und dies bedeutet, nur bestimmten Personen gegenüber Hilfspflichten zu erfüllen“ (154). L. geht aus von der Gefahr der moralischen Überforderung. Sie kann sich auf zweifache Weise ergeben. Erstens in der Form einer praktischen Überforderung: Personen verfügen nur über begrenzte Ressourcen und haben Anspruch auf eine autonome Lebensgestaltung, der nicht erfüllt werden könnte, wenn sie nur Mittel zur moralischen Pflichterfüllung wäre.

Zweitens in der Form der kognitiven Überforderung: Personen sind nicht in der Lage, „alle moralischen, Hilfspflichten generierenden Missstände [...] zu erkennen“ (194). Wenn die zu erfüllenden Hilfspflichten zwischen Personen aufgeteilt werden, ist das Problem der praktischen Überforderung entschärft. Mitglieder von Solidaritätsgruppen können moralische Missstände besser erkennen; dadurch wird die kognitive Überforderung entschärft. Solidarität als moralisches Konzept liefert ein Kriterium für die Aufteilung des Teils der positiven Pflichten, die auf identitätskonstitutive Rollen bezogen sind; andere Hilfspflichten werden von dieser Aufteilung nicht berührt. F. RICKEN SJ

WYNN, MARK, *Renewing the Senses. A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*. Oxford: Oxford University Press 2013. XII/206 S., ISBN 978-0-19-966998-1.

Seit einigen Jahren wird innerhalb der sogenannten analytischen Religionsphilosophie neben dem kognitiven auch zunehmend der phänomenale-spirituelle Aspekt von Religion thematisiert. Mark Wynn (= W.), der seine akademischen Wurzeln in der analytischen Tradition hat, behandelt nach Publikationen zur Bedeutung von Orten und von emotionalen Erfahrungen für religiösen Glauben in dem vorliegenden Buch die Phänomenologie religiösen Glaubens und des geistlichen Lebens. In sieben Kapiteln untersucht er die Beziehung zwischen spiritueller Entwicklung und der Wahrnehmung der sinnlichen Welt und entwickelt die These, dass geistliches Leben sich wesentlich in einer veränderten Wahrnehmungsbeziehung zur sinnlichen Welt verwirklicht (3). Dies ist auch seine Antwort auf den Vorwurf, dass theistisch-christliche Formen des geistlichen Lebens auf Grund ihres (neu)platonischen Erbes eine Zwei-Welten-Konzeption voraussetzen, die notwendig mit einer Abwertung der konkreten, sinnlichen Welt einhergehe.

Im ersten Kapitel formuliert W. den für das ganze Buch wesentlichen Grundsatz, dass christliche Lehren unsere sinnliche Wahrnehmung prägen und zu einer neuen Wertschätzung der sinnlichen Welt führen können. Daher sei die Teilnahme an einer religiösen Praxis, wie der des Christentums, durchaus mit Aufmerksamkeit für die sinnliche Welt und deren Hochschätzung vereinbar. Im Anschluss daran untersucht W. den Einfluss von Gefühlen auf die Wahrnehmung der sinnlichen Welt. Dabei handele es sich nicht um nachträgliche, von außen an die Wahrnehmung herangetragene Interpretationen, sondern die Erscheinungen selbst seien durch Gefühle geprägt. Daher könne eine Änderung der emotionalen Verfassung zur Veränderung der Erscheinung der sinnlichen Welt führen (23). Da religiöse Faktoren (religiöse Lehren, körperliche Frömmigkeitspraktiken und der religiöse soziale Kontext) tief greifende emotionale Veränderungen auslösen könnten, würden sie (indirekt) auch wesentlich zur Veränderung der Wahrnehmung der sinnlichen Welt beitragen. So gingen etwa die von William James angeführten Fälle religiöser Bekehrungserlebnisse mit einer dramatischen Änderung in der Wahrnehmung der Außenwelt einher, die den Bekehrten als farbiger, lebendiger und bedeutsamer erscheine als vorher. Die Erfahrungsgegenstände erhielten nicht nur eine neue Plastizität und Tönung, sondern auch eine neue normative Bedeutung. Diese Veränderungen beschränkten sich nicht auf einzelne Gegenstände der sinnlichen Welt, sondern beträfen auch die Wahrnehmung derselben als Ganze. – Im dritten Kapitel geht W. dem Einfluss speziell religiöser Begriffe auf die Erscheinungsweise der sinnlichen Welt nach. Am Beispiel der Wahrnehmung einer gotischen Kathedrale im Horizont der Vorstellung der himmlischen Stadt Jerusalem zeigt er, wie religiöse Ideen durch ihre Verbindung mit unserer Wahrnehmung der sinnlichen Welt vertieft und besser verstanden werden können und zugleich die Wirklichkeit, aus einer bestimmten religiösen Perspektive betrachtet, ihre Erscheinung verändert. Traditionen der geistlichen *Formatio* dienen gerade dazu, den Gläubigen spezifisch theologisch-religiöse Wahrnehmungsmodi der sinnlichen Wirklichkeit einzuprägen, ermöglichen religiöse Gestaltformen der Erscheinung der sinnlich wahrnehmbaren Welt und führten damit (wie sich in Kapitel 4 zeigt) zu einem veränderten praktischen Verhältnis zur Welt. – Das vierte Kapitel entwickelt auf dieser Basis ein pragmatisches Argument für religiösen Glauben und untersucht die Relevanz der aufgezeigten engen Verbindung von religiösem Glauben und der Erscheinungsweise der sinnlichen Welt für epistemische, d. h. wahrheitsorientierte Argumente für den religiösen Glauben. W.s pragmatisches Argu-

ment schließt von der Ermöglichung der Erfahrung von Bedeutsamkeit und ästhetischer Werthhaftigkeit der Welt durch religiöse Gestaltformen auf die Rationalität dieser Gestaltformen und der hinter ihnen stehenden Traditionen. Gegen verschiedene Einwände verteidigt W. u. a. im Rückgriff auf W. Alstons Begriff der (pragmatischen) Akzeptanz einer Proposition (im Gegensatz zur epistemischen Überzeugung von deren Wahrheit) diese Argumentation als religiös adäquat. Gegen den naheliegenden Einwand, dieses Argument beruhe nur auf einer Form der Projektion religiöser Begriffe auf die Wirklichkeit, wendet W. ein, dass religiöse Behauptungen, wie etwa die, dass die Welt als „Bild“ der göttlichen Natur geschaffen wurde, eine phänomenologische Überprüfung derart erlauben, dass die religiöse Position sich als die beste Erklärung der Erfahrung bestimmter Phänomene in der Welt erweise, die eine kohärente Deutung der Welt gestatte. In den beiden nächsten Kapiteln konzentriert sich der Verf. auf die Anwendung des bis dahin entwickelten theoretischen Apparats auf die Phänomenologie des spirituellen Lebens. Dabei werden einige Begriffe weiter differenziert und geklärt, die bis dahin schon eine wichtige Rolle gespielt haben. So unterscheidet etwa W. im Anschluss an Erazim Kohák unterschiedliche Arten der Gestalt, die jeweils für eine naturwissenschaftliche, eine spirituelle und eine existenziell-metaphysische Sichtweise auf die Welt charakteristisch sind, wobei die erste in der zweiten und die zweite in der dritten Gestaltform enthalten ist. Von besonderer Bedeutung ist die dritte Art der Gestalt, in der es zur Epiphanie der Dimension der Ewigkeit und eines absoluten Wertes in der sinnlichen Welt und damit zu einer (zeitweisen) Befreiung des Subjekts aus seiner egozentrisch-zweckrationalen Sichtweise auf diese kommt. Religiöse Begriffe spielten gerade in solchen epiphanischen Wahrnehmungsgestalten eine wichtige positive Rolle. – Während im fünften Kapitel Autoren behandelt werden, für die der doktrinale Gehalt von Spiritualität bzw. Religion eine untergeordnete Rolle spielt, werden im sechsten Kapitel neben Thomas von Aquins Sakramentenlehre und seiner Lehre der *co-naturalitas* (nach der das kreatürliche Handeln durch das göttliche Handeln nicht aufgehoben, sondern erweiternd verwandelt wird) Johannes' vom Kreuz Rede von der dunklen Nacht und dem Aufstieg der Seele als Kronzeugen dafür ins Feld geführt, dass auch ausformulierte religiöse Lehren eine wichtige (positive) Rolle für die Gestalt der sinnlichen Erscheinungen spielen können. – Im abschließenden siebten Kapitel zieht W. Bilanz und kommt zu dem Schluss, dass die Erscheinung der sinnlichen Welt mit spirituellen und religiösen Einsichten gesättigt sein kann, sodass der Umgang mit der sinnlichen Welt keine Ablenkung von „eigentlichen“ spirituell-religiösen Zielen darstellen muss, sondern gerade eine Weise der Anerkennung und Verfolgung dieser Ziele sein kann (194). So wird eine religiös-spirituelle Rechtfertigung des Werts der sinnlichen Welt möglich; denn die sinnlichen Wahrnehmungen lassen sich vor dem Hintergrund von W.s Ausführungen als Teilnahme an der religiösen Wertschätzung der Wirklichkeit als solcher deuten.

W. gelingt es, eine Phänomenologie spirituell-religiöser Gegebenheiten zu formulieren, die seiner Verteidigung einer Spiritualität, die ein transzendentes Wesen als das Wichtigste überhaupt anerkennt, ohne zur Abwertung der empirischen Wirklichkeit zu führen, große Überzeugungskraft gibt. Seinem Plädoyer für eine theistisch begründete Wertschätzung der sinnlichen Wirklichkeit ist voll und ganz zuzustimmen. W.s Rechtfertigung seines pragmatischen Arguments gegen Projektionsvorwürfe im vierten Kapitel könnte allerdings detaillierter sein und stärker intersubjektive Kriterien berücksichtigen. Er selbst legt zwar das Fundament für eine solche Verteidigung mit dem Hinweis auf die kohärenzermöglichende Leistung religiöser Überzeugungen und Gestaltformen der Erfahrung, führt diese Argumentation aber nicht aus. Auch die Frage, ob, und wenn ja, wie sich der Zusammenhang der transzendenten Wirklichkeit des theistischen Gottes mit der empirischen Wirklichkeit prinzipiell denken lässt, hätte mehr Aufmerksamkeit verdient. Aber trotz dieser kleinen Desiderate handelt es sich um ein sehr empfehlenswertes Buch. In einer klaren Sprache und mit einem reichen Schatz an Beispielen aus unterschiedlichen Disziplinen legt W. seine Thesen verständlich und überzeugend dar. Es zeigt sich, dass spirituell fruchtbare und dem religiösen Phänomen adäquate philosophische Reflexionen nicht eine unklare Sprache und überkomplizierte Gedanken erfordern und dass „analytische“ Tugenden wie klare Argumentation nicht notwendig religiöse Sensibilität und Sinn für die phänomenale Seite religiösen Glaubens ausschließen. O. J. WIERTZ

BRANDT, ULRIKE, *Kommentar zu Epiktets „Encheiridion“*. Heidelberg: Winter 2015. 411 S., ISBN 978–3–8253–6477–9.

Die Tradition der Erläuterungen zu Epiktets „Handbüchlein der Moral“ reicht zurück bis zum Kommentar des Neuplatonikers Simplicios im 6. Jhd. Ziel der vorliegenden von Kurt Sier betreuten Leipziger philologischen Dissertation ist es zu zeigen, dass Epiktets *Encheiridion* ein „Übungsbuch zur charakterlichen Selbstbildung“ (13) ist. Vor dem Kommentar zu den einzelnen Kapiteln steht eine ausführliche Einleitung. Das *Encheiridion* wurde nach 107 n.Chr. von Lucius Flavius Arrianus verfasst, der dazu Epiktets bereits vorliegende *Diatribai* (Unterredungen) benutzte. Auf Simplicios geht die bis heute vorherrschende Einschätzung zurück, „das *Encheiridion* sei zweitrangiges Exzerpt und bloße Zusammenfassung der *Unterredungen*“ (16). Dagegen fragt Brandt (= B.) nach dessen „eigenständige[r] Bedeutung“. Titel und Gattung zeigen, dass es sich um einen Text handelt, der eine bestimmte Technik oder Lehre in handlicher Form vermitteln will. Es geht darum, Epiktets philosophische Grundsätze immer als Vorsätze zur Hand zu haben, „um sich in der Kunst gelingender Lebensbewältigung zu vervollkommen“ (20); das *Encheiridion* ist also „ein Lehrbuch zur charakterlichen, seelischen Übung“ und nicht ein „Nachschlagewerk“ (27). Paul Rabbow (1954) hat seiner Betrachtung der Texte „das Schema der Exerzitien des Ignatius von Loyola“ zu Grunde gelegt (28); Pierre Hadot (2002) spricht von „exercices spirituel“. Dagegen betont B., dass die Auffassung von Askese der christlichen Exerzitien sich wesentlich von stoischer *askêsis* unterscheidet. Epiktet greift Sokrates' ethisch-politisches Konzept der Sorge der Seele um sich selbst auf und modifiziert es. Das Selbst ist hier Subjekt und Objekt; die „Diatriben, die schulende Unterredung mit einem Lehrer, weicht einem Übungsprogramm von Selbstappellen und -ermahnungen“ (29). Das *Encheiridion* „hilft dem bereits theoretisch gebildeten Schüler, sich selbst zu richtiger Praxis anzuleiten“ (30). Ein „sich kontinuierlich Weiterbildender richtet die Aufforderungen an noch nicht vernünftig in Gebrauch genommene eigene seelische Funktionen“ (33). Die Einleitung schließt mit dem Abschnitt „Überlieferung und Rezeption“: Überlieferung des Textes, Übersetzungen, Rezeption von der Patristik bis zum 21. Jhd.

Aufbau und Methode des Kommentars seien dargestellt am Beispiel der Kommentierung von Ench. 1, das zusammen mit Ench. 53 „einen Rahmen“ bildet; beide Kapitel „stellen jeweils die grundlegende Übung vor“ (21). Am Anfang steht eine „Übersicht“, in der die Thesen des Kapitels formuliert und nummeriert werden. Der den einzelnen Thesen entsprechende griechische Text ist Satz für Satz abgedruckt und wird Satz für Satz kommentiert. Die erste der fünf Thesen von Ench. 1 lautet: „1. Allen charakterlichen Übungen liegt die Unterscheidung, ob etwas in die eigene Macht (*eph' hêmin*) gegeben ist oder nicht [...], zugrunde.“ Epiktet nehme hier, auch wenn er es nicht so nennt, eine „Dihairesis“ (45) vor. Für dieses Verfahren wird auf Platons Dialektik verwiesen. Die Ausführungen über den Unterschied zwischen Epiktet und Platon sind in diesem Zusammenhang wenig hilfreich, denn bei Epiktet geht es nicht um ein System der Begriffe oder Ideen, sondern lediglich um die Zweiteilung einer Relation: der Beziehung des Menschen zu den Seienden. Fragwürdig ist auch der Hinweis, hier werde eine physikalische These der Stoa auf das menschliche Leben übertragen. Für *eph' hêmin* wird auf die Ethik des Aristoteles und auf Chrysipp verwiesen. „Im Gegensatz zu Aristoteles und Chrysipp [...] hält Epiktet *praxeis* nicht für allein vom Menschen abhängig“ (47; Hinweis auf Diss. III 9,2 und IV 1,73). *ta eph' hêmin* wird durch Beispiele konkretisiert; an erster Stelle stehen *hypolêpsis*, *hormê* und *orexis*. Diese dreigliedrige Unterscheidung „ist nicht für frühere Stoiker belegt [...]. Möglicherweise ist Aristoteles [De motu an. 701a33-36] das Vorbild für das Zusammenwirken von Annahme, Handlungsimpuls und Streben vor einer Aktivität“ (48). Nicht klar wird das Verhältnis von *hormê* und *orexis*. Einmal ist vom „zeitlichen Nacheinander“ der drei seelischen Bewegungen die Rede; danach folgt die *orexis* auf die *hormê*. Dann aber heißt es: Anders als Chrysipp hält er die *orexis* „für eine seelische Hauptaktivität, die jeder *hormê* oder *aphormê* vorausgeht, indem sie ihr das Ziel, ein Gut oder Übel, vorgibt“ (49 f.). – Die dritte These von Ench.1 lautet: „3. Die erste Vergegenwärtigungsübung prägt ein, dass allein richtige *dihairesis* zu Leidenschafts- und Leidlosigkeit führt.“ B. betont die Bedeutung des ersten Imperativs in

Ench. 1 „*memnêso*“, „erinnere dich“. „Etwas richtig zu erinnern und zu vergegenwärtigen, zählt zu den wichtigsten Übungen im *Encheiridion* [...] Denn, so sind die Stoiker überzeugt, wer sich das Einprägen und Wiederaufrufen wahrer, das heißt logisch korrekter Sätze einschärft, wird einen vernünftigen Charakter ausprägen“ (53). Ist ein logisch korrekter Satz, so ist hier zu fragen, auch schon ein wahrer Satz? F. RICKEN SJ

HANDBUCH NIKOLAUS VON KUES. Leben und Werk. Herausgegeben von *Marco Brösch* [u. a.]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2014. 448 S., ISBN 978–3–534–26365–3.

Zum 550. Todestag des Kardinals (= NC) hat das Institut für Cusanus-Forschung „eine Lücke innerhalb der Cusanus-Literatur geschlossen [. Es] werden in allgemeinverständlicher Sprache wesentliche Informationen über das Leben und Wirken des Nikolaus von Kues im Kontext seiner Epoche und über sein Erbe nördlich und südlich der Alpen geboten, außerdem werden sein gesamtes Schrifttum und die Wirkungsgeschichte seines Denkens auf dem aktuellen Stand der Forschung vorgestellt“ (9). Zur Bewältigung der Stofffülle, in vier Teile gegliedert, schließen sich den vier Herausgebern in internationaler Streuung fünfzehn Beitragende an.

I. NC in seiner Zeit. – Eine kurze Einführung in die Zeit (13–30: *A. Geissler*). Auf engem Raum ein Überblick über die Entwicklungen im Römisch-Deutschen Reich wie in anderen Ländern Europas, das Abendländische Schisma und die folgenden Konzile (zu kurz? Oder wäre das dynastische Hin-und-Her noch zu kürzen?). – NCs Biographie (31–103: *W. A. Euler*). – Nachleben und Erbe (105–128: *M. Brösch*): Sein Testament, das römische Erbe (Andreas-Hospiz, S. Pietro in Vincoli, Grabdenkmal); Stiftungen nördlich der Alpen (Bursa Cusana in Deventer, Nikolaus-Hospital in Kues, NCs Bibliothek).

II. Werke in chronologischer Reihenfolge. – a) Hauptschriften. Fünfundzwanzig Beiträge, von „*De concordantia catholica*“ bis „*De apice theoriae*“, wobei auch zusammengehörende kürzere Texte als ein Haupt-Opus behandelt werden („*De Deo abscondito*“, „*De quaerendo deum*“, „*De filiatione dei*“, „*De dato patris luminum*“; die drei *Idiota*-Schriften; die theologischen und mathematischen *Complementa*). Die Präsentation folgt jeweils mehr minder einem vorgegebenen Schema: Entstehungskontext, Werkstruktur und Inhalt, Analyse und Deutung, Forschungsstand, Wirkungsgeschichte. In unterschiedlicher Länge, von 3,5 Seiten (zu den *Complementa*) bis gut 12 (*Idiota*-Dialoge). – b) Kleinere Schriften in Sammel Darstellungen. Fünf Beiträge: theologische, mathematische Schriften, *Basilienasia*, *Opuscula Bohemica* und, zu Recht besonders umfangreich (306–352), die *Sermones*.

III. Quellen und Rezeption. Hier nur zwei Beiträge: Hinweise zu den Quellen in NCs Schriften (4 S.: *V. Ranff*); 11 S. zur Rezeption durch die Jahrhunderte (Hauptname: Giordano Bruno), während man früher von „Wiederentdeckung“ im 19. Jhd. sprach (*St. Meier-Oeser*). – IV. Anhang: Zeitleiste (375–390) zu Leben, Werk und Umfeld, gegliederte Bibliographie (NC 391–399; Quellen 399–401, Sekundärliteratur: 401–431), Namenregister, Abkürzungsverzeichnis, Vorstellung der Autoren.

„*Ubi amor, ibi oculus*“ (Richard v. St. Victor). „Es ist das Ziel des Handbuches, das Interesse für die Person des Cusanus und sein vielschichtiges literarisches Werk zu fördern, dessen Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte immer deutlicher ins Bewusstsein einer breiten Öffentlichkeit tritt“ (9). Die Herausgeber mit ihren Mitarbeitern und gewonnenen Gästen haben in der Tat eine hilfreiche Einführung in die Welt eines (auch den Rez. seit Schülertagen) faszinierenden Denkers vorgelegt. Vielleicht indes wären auch Rückfragen an den Lehrer (*J. Splett*, Bei Nikolaus Cusanus in der Schule, in: *LebZeug* 53 [1998], 219–227) nicht schon ein Zeichen von Undankbarkeit? J. SPLETT

RELIGION UND RELIGIONEN IM DEUTSCHEN IDEALISMUS. Schleiermacher–Hegel–Schelling. Herausgegeben von *Friedrich Hermann*, *Burkhard Nonnenmacher* und *Friedrike Schick* (Collegium Metaphysicum; Band 13). Tübingen: Mohr Siebeck 2015. IX/592 S., ISBN 978–3–16–154167–4.

Es mag, das gestehen auch die Herausgeber unumwunden ein, auf den ersten Blick überraschen, drei inhaltlich und methodisch derart unterschiedliche Religionstheorien

zum Thema eines gemeinsamen Sammelbandes zu machen. Zugleich wäre aber auch daran zu erinnern, dass Schleiermacher, Hegel und Schelling zu den Klassikern moderner Religionsphilosophie zählen, an deren Herausbildung als eigenständiger Disziplin sie maßgeblich beteiligt waren. Anders als die natürliche Theologie befasst sich die Religionsphilosophie mit konkreten historisch gewachsenen Religionen. Letztere können deshalb zu einem legitimen Gegenstand der philosophischen Reflexion werden, weil sie für das menschliche Bewusstsein konstitutiv sind. Sie lassen sich daher auch nicht – wie in gängigen soziologischen Religionstheorien – auf ihre primär funktionale Bedeutung reduzieren, ohne diese deshalb bestreiten zu müssen. Die geschichtliche Vielfalt der Religionen ist – darin sind die drei Meisterdenker durchaus modern – ein „intrinsischer Zug dessen, was Religion ihrem Wesen nach ist“ (6) und damit nicht einfach bloß äußerlich oder zufällig. Anders als pluralistische Religionstheorien ziehen sie sich dabei aber keineswegs auf einen neutralen Standpunkt zurück, sondern nehmen die Wahrheitsansprüche der Religionen ernst und unterziehen sie einer kritischen Würdigung. Damit ist einleitend (vgl. 1–9) nicht nur die Basis für alle weiterführenden Einzelstudien gelegt, sondern auch ein Diskussionsrahmen für aktuelle religionsphilosophische Fragestellungen abgesteckt. Eine ausführliche Bibliographie (vgl. 523–578) zu den drei Klassikern der Religionsphilosophie, die in einer eigenen Rubrik auch vergleichende und systematische Studien anführt, rundet den Band ab.

Die ersten drei Beiträge setzen sich mit Schleiermachers Religionstheorie in den *Reden* (1799; ²1821) auseinander. Ohne ihren apologetischen Charakter und ihre rhetorische Präzision zu verkennen, sieht R. Crouter (vgl. 13–36) in der Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit das prägende Grundmotiv (vgl. 18) der Reden, das entlang von vier dialektischen Gegensatzpaaren weiter entfaltet und vertieft werden kann: Individualität / menschliche Natur; Natur / Geschichte; Religion als Anschauung und Gefühl / Metaphysik und Moral bzw. Passivität / Aktivität der Vernunft sowie schließlich viertens ideale Religion / Religionen, deren Vielfalt darin gründet, dass Endliches das Unendliche – also Gott – nie vollständig erfassen oder gar umfassen kann. Im dynamischen Zusammenspiel der verschiedenen Argumentationsebenen lassen sich Grundlinien einer hochdifferenzierte Theorie religiöser Pluralität (vgl. 33) skizzieren, deren Erklärungskraft gerade mit Blick auf die komplexe Religionsgeschichte relativistischen Religionstheorien wie derjenigen von J. Hick überlegen ist. C. König (vgl. 37–64) entwirft in seinem Beitrag die Konturen zu einer inklusivistischen Religionstheologie, deren spezifischer Charakter sich einem gleichermaßen gemüts- wie bewusstseinstheoretisch fundierten kritischen Religionsbegriff (vgl. 35–47) verdankt. Aus letzterem leitet Schleiermacher nicht nur die notwendige Vielfalt positiver Religionen ab, sondern entwickelt mit seiner Hilfe auch Kriterien zu deren Einteilung in ein allgemeines religionstheologisches Schema zur „Beschreibung und Beurteilung der Religion aus einer explizit religiösen Perspektive“ (45). Die konkrete Darstellung der Dynamik und des Ziels der Religionsgeschichte ist dabei – anders als bei Hegel oder Schelling – weniger an einzelnen Entwicklungsschritten, sondern stärker an einer „adäquate[n] Beschreibung des *konkreten religiösen* Bewusstseins im Rahmen der *conditio humana*“ (62) interessiert. Als von Vertrauen und Offenheit getragene Haltung zur Welt (vgl. 66 f.) ist Religion nach W. Gräb (vgl. 65–84) immer individuell, erfahrungsbezogen und perspektivisch, ohne deshalb ihren Anspruch auf allgemeine Wahrheit aufzugeben (vgl. 68). Um eine „Verträglichkeit zwischen einem pluralismusoffenen und einem positionellen Verständnis von Religion“ (84) gewährleisten zu können, wären Philosophie und Religion im Gefolge Schleiermachers ebenso dialektisch aufeinander zu beziehen, wie Begriffsbestimmung und Erfahrungsurteil (vgl. 73) im Erkenntnisprozess nicht voneinander getrennt werden können. E. Herms (vgl. 85–106) weitet unseren Blick, indem er die Frage nach der geschichtlichen Konstitution des Wahrheitsbewusstseins im Gesamtwerk Schleiermachers aufgreift. Wie zentral, ja geradezu konstitutiv das religiöse Bewusstsein für alles menschliche Denken und Handeln insgesamt ist, lässt sich entlang der wechselseitigen dialektischen Verwiesenheit des transzendenten Grundes und der Idee der Welt (vgl. 98) aufweisen.

Der zweite Hauptteil setzt mit U. Schlössers (vgl. 109–129) Skizze zum „Begriff des Geistes zwischen Theorie der Interpersonalität und Philosophie der Religion“ (109) ein. In der komplexen Argumentationsdynamik der *Phänomenologie* (1807) zeichnen sich

dabei insbesondere zwei Übergänge – von der interpersonalen Versöhnung zur Religion sowie zweitens vom objektiven Inhalt der (christlichen) Religion zur Versöhnung zwischen selbstbewussten Akteuren als deren notwendigem Komplement – ab. Auf dieser Basis wird ein kontrolliertes Verhältnis zwischen einem sozialphilosophischen und einem theologischen Geistverständnis (vgl. 110) entworfen. Ohne näher auf den rationalen Kern der religiösen Beziehung zur Welt und ihre Bedeutung für die Erfassung von Wirklichkeit (vgl. 111; 114–123) oder auf das Christentum als konkrete historische Gestalt interpersonalen Versöhnung (vgl. 112; 123–128) und deren kritisch-aufklärerische Aspekte einzugehen, lässt sich Anerkennung ebenso moralisch als Respekt vor dem anderen wie als „Gegenstand einer ontologisch-kategorialen Theorie“ (128) fassen – wobei nur von der zweiten auf die erste Ebene zurückgegangen werden kann. In Auseinandersetzung mit dem Begriff des Absoluten, der Religion und der Vielfalt der Religionen entfaltet *B. Nonnenmacher* (vgl. 131–153) Hegels Kernargument gegen jegliche abstrakte Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem, aus dem zugleich folgt, „dass letztlich keine bestimmte Religion aus dem Begriff des Absoluten ausgeschlossen werden kann“ (132). In seinem Beitrag zur Evolution des religiösen Bewusstseins bei Hegel rekonstruiert *F. Hermann* (vgl. 155–183) den Zusammenhang des Begriffs der Religion bzw. seiner drei Momente – absoluter Geist, Vorstellung und Kult – mit der *bestimmten* Religion, bevor er auf einzelne Formen der Religion zu sprechen kommen kann. Eine für seine Zeit profunde Kenntnis anderer Religionen hat Hegels Sensibilität für die begriffliche ebenso wie für die historisch-hermeneutische Dimension der Religionsphilosophie geschärft und erlaubt ihm, „die positiven Religionen auf den Religionsbegriff zu beziehen, das gedankliche Verhältnis zwischen den Religionen zu bestimmen und sie den allgemeinen Formen von Religion fallgerecht zuzuordnen“ (180). Anhand einer detailreichen Rekonstruktion des Hegelschen Religionspluralismus versucht *M. Wendte* (vgl. 185–209) die „Entwicklungsgeschichte des absoluten Geistes als Durchführung des letztbegründeten kritischen Inklusivismus“ (188) gegen naturalistische ebenso wie gegen exklusivistische Theorien zu profilieren und zu positionieren. Allerdings kann seine grundsätzlich positive Bewertung der Hegelschen Religionstheorie im Kontext aktueller Debatten die grundlegende Kritik, der zufolge „die Anwendungsbedingungen von Logik selbst nicht mehr durch Logik zu sichern sind“ (187), nicht ausräumen. Die Identität von Denken und Sein bleibt trotz aller Vermittlungsversuche letztlich unergründlich bzw. opak (vgl. 187; 202–206) – worauf auch Schelling oder neuerdings A. F. Koch in ihrer Kritik an Hegel hingewiesen haben. Dass und inwiefern Hegels Versöhnung von Philosophie und Religion für den spekulativen Philosophen ebenso wie für den fromm Glaubenden zur Herausforderung werden kann, zeigt der abschließende Beitrag von *St. Houllgate* (vgl. 253–272) entlang einer kritischen Diskussion der drei Begriffe Glaube, Liebe und Verzeihung auf.

Mit einer Skizze der Debatten um den Realismusbegriff in der nachkantischen Religionsphilosophie leitet *P. Ziche* (vgl. 275–291) zu Schellings Religionsphilosophie über. Auf dieser Basis diskutiert *J. Rohls* (vgl. 293–327) Schellings Kritik an der Religionstheorie der Reden, die nicht zuletzt auch für den objektiven Realismus Hegels wegweisend wird, und Schleiermachers Reaktion auf das Konzept der intellektuellen Anschauung (vgl. 298 f.) sowie die damit einhergehende scharfe Abgrenzung der Vernunftreligion gegenüber einem „Absinken der Religion in die reine Subjektivität“ (303). Gerade anhand der drängenden Frage, ob das Absolute im Sinne einer absoluten Indifferenz zum Gegenstand einer realen Wissenschaft werden könne (vgl. 304) und wie in weiterer Folge das Verhältnis Glauben / Wissen näher zu bestimmen sei, entwickelt sich ein fruchtbarer Dialog, der sich in der zweiten Auflage der *Reden* (1821) ebenso widerspiegelt wie in Schellings Entfaltung der dynamischen Beziehung zwischen Kunst und Religion (vgl. 315). Auch wenn nach *W. G. Jacobs* (vgl. 329–349) aus dem theogonischen Prozess kein Beweis für die Existenz Gottes erbracht werden kann, eröffnet er über eine Entfaltung der komplexen Zusammenhänge zwischen Mensch, Welt und Gott doch eine Perspektive, die das Vertrauen auf einen etwaigen Selbsterweis Gottes vor der Vernunft rechtfertigen würde (vgl. 349). *St. Gerlach* (vgl. 351–381) skizziert Schellings anspruchsvolle Theorie des religiösen Bewusstseins hinsichtlich Inhalt, Form und Status, die einander „als Bedingungen des menschlichen Selbstbewusstseins mit hoher innerer Notwendigkeit wechselseitig“ (378) begründen. Während *J. Halfwassen* (vgl. 383–396) dem rationalen Kern

des Mythos nachgeht und ihn anhand der ägyptischen Religion expliziert, untersucht A. Krawitz (vgl. 397–423) die Gründe für die Abschwächung der Verbindung zwischen Judentum und Christentum (vgl. 398 f.; 420–423). Ausgehend von Schellings Feststellung, dass die positive Religion nicht existiere, formuliert Th. Buchheim (vgl. 425–445) acht Thesen zu Schellings unvollendetem System. Auf deren Basis lässt sich ein dynamisches Modell religiöser Pluralität entwickeln, dem es gelingt, die Vereinbarkeit vieler Religionen unter Wahrung ihres jeweiligen Geltungsanspruch auf konsistente Weise miteinander zu vermitteln oder, anders gesagt, „in einer rational kontrollierten Form alle drei bekannten Modelle“ (443) – i. e. Exklusivismus, Pluralismus und Inklusivismus – samt ihrer berechtigten Anliegen miteinander zu kombinieren.

Selbst in ihren wechselseitigen Abgrenzungen bleiben die drei religionsphilosophischen Modelle noch eng miteinander verwoben und wirken bis in aktuelle Debatten hinein fort. Wenn, worauf F. Schick (vgl. 477–499) in ihrem Beitrag zu Recht hinweist, Philosophie der Religion und natürliche Theologie nicht nur hinsichtlich ihres jeweiligen Gegenstands, sondern auch mit Blick auf die Wahrheitsfrage klar gegeneinander abzugrenzen sind (vgl. 478 f.), so könnte sich auf den ersten Blick eine pluralistische Religionstheorie mit ihrer Unterscheidung von Wesen und Erscheinung (vgl. 480) als vermittelnde Position anbieten. Allerdings erweist sich bei genauerer Prüfung der epistemologischen Prämissen und des Erfahrungsbefundes (vgl. 481) die von J. Hick vorgeschlagene Unterscheidung als ebenso widersprüchlich (vgl. 482 f.; 487 f.), wie der Begriff des *ens realissimum* als unbestimmt bzw. leer (vgl. 495) – womit sich eine pluralistische Religionstheorie und eine natürliche Theologie paradoxerweise gerade am Punkt ihres Scheiterns treffen (vgl. 496). Wenn aber Religionen ein wahrer Kern nicht prinzipiell abgesprochen werden soll, wären gerade die metaphysischen Elemente der einzelnen Religionen zu identifizieren und in ihren Widersprüchen zu durchdenken. Schleiermacher, Hegel und Schelling werden jenseits einer metaphysikkritischen Instrumentalisierung von Religion oder ihrer metaphysischen bzw. analytischen Erstarrung zu Kronzeugen für die grundlegende Einsicht, „dass sich Religion von Philosophie spezifisch unterscheidet und eine Philosophie der Religion gerade auch diese spezifische Unterscheidung zu begreifen hat“ (498). Trotz ihrer spezifischen Schwierigkeiten und Gefährdungen sieht H. Tegtmeier (vgl. 501–520) in den drei Klassikern der Religionsphilosophie eindeutig bekenntnisunabhängige philosophische Entwürfe, deren Faszination gerade darin besteht, der religiösen Vielfalt ebenso wie den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen kritisch Rechnung tragen zu wollen (vgl. 518 f.) und im Rahmen der eigenen theoretischen Prämissen auch zu können.

Der Band ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die Leistungsfähigkeit und Fruchtbarkeit klassischer Religionsphilosophie, die der Vielfalt der Religionen ebenso wie ihren Unterschieden und ihrer Geschichte gerecht zu werden versucht. Das damit verfolgte Programm ist höchst anspruchsvoll, aber gerade in seiner Komplexität den Anforderungen einer pluralistischen und zudem weithin säkularen Weltgesellschaft angemessen. Die tragende Rolle, die Schleiermacher, Hegel und Schelling bei allen Unterschieden in der konkreten Ausgestaltung dem Subjekt und der Geschichte zuweisen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich der epistemologischen ebenso wie der logischen Anforderungen einer rational verantwortbaren Theorie der Religionen – wie sie neuerdings auch im Umfeld der analytischen Religionsphilosophie entworfen werden – durchaus bewusst sind. Gerade angesichts der in intellektuellen Milieus weitverbreiteten agnostischen Grundhaltung und radikaler Strömungen eines naturalistischen *New-Atheism* wären analytische und klassische Ansätze über alle Differenzen hinweg daraufhin zu befragen, wie sie einander konstruktiv ergänzen könnten: eine anspruchsvolle Aufgabe, die noch einzulösen bleibt.

P. SCHROFFNER SJ

LAUTERBACH, M. JOHANNA, „*Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes*“. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2014. 684 S., ISBN 978-3-495-48696-2.

Die Verf.in (= L.) will auf die neuere Position von Habermas in Bezug auf die Religion „aus einer religionsphänomenologischen Sicht mit Hermann Schmitz antworten“ (23). Als erstes schildert L. die „klassische religionsphänomenologische Tradition“ (44), in der

ihre Untersuchung stehe. Sie beginnt mit Schleiermachers Reden über die Religion, erörtert James (*The Varieties of Religious Experience*) und Otto (*Das Heilige*), um sodann das „Profil der klassischen Religionsphilosophie“ (91) in sieben Thesen zusammenzufassen. Anschließend werden kritische Positionen behandelt, wobei vor allem Martin Riesebrodt in aller Ausführlichkeit erörtert wird. Dabei wird auch die Frage nach der Definition der Religion diskutiert. Weiter geht es dann mit Clifford Geertz, Jacob van Belzen und Hans Joas. Den Abschluss bildet noch ein knapper Blick auf Reiner Wimmer. Dabei sind noch gar nicht die verschiedenen Exkurse genannt, die die Autorin in ihre Auseinandersetzungen eingestreut hat. Ab S. 288 folgt „Der systematische Ertrag des ersten Hauptteils“. Hier will die Verf.in zeigen, dass sich die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz „durchaus auf der Höhe des sprachphilosophischen Reflexionsniveaus“ bewege (294). So muss der Leser also fast 300 Seiten lesen, bevor er überhaupt zum ersten Autor kommt, um den es laut dem Untertitel des Buches geht, nämlich zu Habermas (297).

Erst seit 2001 scheine Habermas die Religion in den Blick zu nehmen. Mindestens seit 1991 sehe er die religiöse Erfahrung „als intrinsischen Bestandteil des innerreligiösen Diskurses“ an (312). Es folgt die Entwicklung der Weltbilder, wie sie Habermas sieht. Anschließend diskutiert L. die Ersetzung der Funktionen der Religion, die Habermas in der Moderne sieht. Dass ihre kognitive welterschließende Funktion „durch überlegene moderne Äquivalente“ geschehe, sei plausibler als die „Ersetzung der *sozialintegrativen* Funktionen der Autorität des Heiligen und des Ritus“ (328) durch rationale Bindungskräfte. In neuerer Zeit knüpfe Habermas an Durkheims späte Religionssoziologie an (329), was zu einem religionstheoretischen Kognitivismus führe, den er jedoch anscheinend in jüngster Zeit relativiere. Die These von der Versprachlichung des Sakralen wird dann von der Verf.in von ihrer neophänomenologischen Position, also von der Philosophie von Hermann Schmitz her, kritisiert.

Sodann erörtert L. die neuere Position von Habermas, die sie als ein „komplementaristisches Selbstverständnis von moderner Vernunft und Religion“ (348) bezeichnet. Habermas will der Gefährdung des Humanum mit Hilfe der Religion entgegenwirken. Er sieht, dass die Vernunft ohne so etwas wie Transzendenz nicht auskommt, wenn sie ein humanes Zusammenleben garantieren soll. Zu diesen „Arten von Transzendenz“ gehören auch „die philosophisch unabgeholtenen, identitätsbildenden Gehalte der religiösen Tradition“ (363) Damit meine Habermas allerdings nur die Weltreligionen, sofern sie auf psychische und physische Gewalt verzichten. Damit die Religionen diese Funktion erfüllen können, bedarf es einer Übersetzung ihrer Gehalte in die säkulare Sprache. Andererseits dürfen religiös formulierte Äußerungen nicht aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen werden. Es ist ein Dialog zwischen Religion und säkularer Welt nötig, und das heißt auch, zwischen Religion und Philosophie.

Habermas verstehe sich selbst zwar als „religiös unmusikalisch“, gestehe der Religion aber „kognitive Gehalte sowie einen Wahrheitsanspruch eigener Art zu“ (392), was ihn positiv von Geertz oder Riesebrodt unterscheide. Neuerdings vertrete Habermas wieder eine funktionalistische Interpretation der Religion in Bezug auf rituelle Handlungen, denn er behaupte, dass hierbei die höhere Macht „eine fromme Selbsttäuschung im Dienst der rituellen Erzeugung einer für die Gesellschaft funktional notwendigen starken Normativität“ sei (401). Für Habermas gebe es ein ungeklärtes Verhältnis zwischen objektiver Welt und Lebenswelt. Die Verf.in möchte hier das „neophänomenologische Begriffssystem“ dazu nutzen, „die formalen Merkmale religiöser Erfahrung in einer säkularen Sprache transparent“ zu machen (414).

Als nächstes will L. das System von Hermann Schmitz darstellen, für den „das affektive Betroffensein und mit ihm vorsprachliche, präpersonale, pränumerische und in diesem Sinn ‚archaische‘ Dimensionen menschlicher Lebensvollzüge“ im Mittelpunkt stehen (415). Das Abendland habe nämlich „keine rechnenschafts- und diskursfähige Begrifflichkeit für begründbare Behauptungen über Erfahrungen der gespurten Leiblichkeit, der leiblichen Kommunikation, des Lebens in Situationen und unter Atmosphären ausgebildet“, sondern das Reden hierüber den Dichtern überlassen. Die neue Phänomenologie möchte diese Lücke ausfüllen und eröffne so „Möglichkeiten eines säkularphilosophischen Sprechens von Göttlichem“ (415). Dabei ist sich die Verf.in durchaus dessen bewusst, dass „Habermas mit seiner Gesinnung dem Christentum viel näher

steht als Schmitz“, der ein „vehementen Kritiker des Christentums“ sei und „es nicht für wesentlich hält, dass institutionalisierte Formen von Religion fortbestehen“ (416).

Schmitz verteidigt eine Leibphilosophie und eine Konzentrierung auf Sachverhalte und Tatsachen. Wahrheitskriterium soll letzten Endes „nicht wieder eine Evidenz sein, sondern nur die Hinnahme einer subjektiven Tatsache in der Weise eines verbindlich auferlegten Gehorsams einer Norm gegenüber“ (435). (Was ist dies anderes als Evidenz?) Im weiteren Verlauf ihrer Darlegungen will L. zeigen, dass Schmitz durchaus intersubjektive Argumentation anstrebt. Der Leib sei „universaler Resonanzboden menschlichen Betroffenseins“ (483). Schmitz entwickelt hierfür eine eigene Terminologie, die von Ausleibung und Einleibung sowie von Halbdingen und Volldingen spricht. Ferner wird in ausführlicher Weise der Raum ausdifferenziert. Dann kommt die Rede auf die Gefühle, die „keinesfalls Seelenzustände [...], sondern räumlich ausgedehnte Atmosphären“ seien (507).

Endlich kommen wir nun zum Thema, nämlich zur religiösen Erfahrung. Sie ist nach Meinung der Verf.in ein „[a]ffektiv-leibliches Betroffensein vom Göttlichen [...], [ein] rituelles Verhalten als Reaktion [hierauf] [...], das den Impuls in sich trägt, eine Gemeinschaft zu stiften [...]“ (516). In ihren weiteren Ausführungen will L. den Heiligen Geist als „göttliche Atmosphäre“ (520) interpretieren. Dies führt dann zur „ontologische[n] Deutung des Göttlichen als räumlich ausgedehnte Gefühlsatmosphären und Halbdinge“ (531). In den weiteren Ausführungen will die Autorin zeigen, dass die von ihr genannten Charakteristika der religiösen Erfahrung dem entsprechen, was die Klassiker der Religionsphänomenologie dargelegt haben. Schließlich wird von der Mystik her die Verbindung zu den von Schmitz genannten „Gefühlen mit der Autorität des unbedingten Ernstes“ (541) hergestellt. Die Autorität wird mit dem Göttlichen identifiziert.

Nach einem Seitenblick auf Habermas wird dann noch Schmitz' These erörtert, Götter seien „Plakate göttlicher Gefühlsatmosphären“ (567). Dies führt zur Folgerung, es handle sich hier um eine „zugleich theozentrische und anthropozentrische Theorie des Göttlichen“ (584). In den weiteren Überlegungen wird dann nochmals die religiöse Erfahrung als „affektiv-leibliches Betroffensein vom Göttlichen“ (592) definiert, bevor L. auf den „Ritus und die Ritualgemeinschaft“ (595) zu sprechen kommt. Nach ihrer Meinung entspringt der Ritus „spontanen Gebärden aus Betroffensein vom Göttlichen und erstrebt [...] einen Übergang in die göttliche Atmosphäre oder eine Besänftigung des Aufruhrs im Gefühlsraum“ (601). Im (vor-)letzten Kap. wird noch die Frage nach der Wahrheit der Religion gestellt, auf die mit einem Verweis auf die Frage „des richtigen und gelungenen Lebens“ (617) geantwortet wird. Ausführliche Register schließen das Buch ab.

Diese Inhaltsübersicht zeigt zunächst einmal, dass Konzentration auf das Thema nicht die Stärke der Verf.in ist. Weniger wäre hier zweifellos mehr gewesen. Aber entscheidender sind die inhaltlichen Probleme, die diese Arbeit aufwirft. Anscheinend ist L. nicht bewusst, dass die religiöse Erfahrung erst in der nachkantischen Bewusstseinsphilosophie thematisiert wurde, weil man in ihr einen Ersatz für die metaphysischen Gottesbeweise suchte (vgl. Konrad Feiereis: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1965).

In seiner Glaubenslehre hat Schleiermacher die These vom Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit aufgestellt, wobei er Gefühl ausdrücklich als unmittelbares Bewusstsein und nicht etwa als affektive Betroffenheit definiert. Die Verf.in weiß, dass Schleiermacher hiermit die Kontingenzerfahrung meint und dass ähnliche Überlegungen später zur Lehre von der transzendentalen Erfahrung werden, aber sie ist nicht bereit, sich mit dieser Lehre ernsthaft auseinanderzusetzen, denn hier habe man es mit einer „spezifisch christlichen religiösen Erfahrung“ zu tun, was nicht ihr Thema sei (57). Aber schon in den Reden „Über die Religion“ meint Schleiermacher – im Gegensatz zur Meinung der Verf.in – natürlich nicht jede, sondern die christliche Religion. Da die Religionen in Konkurrenz zueinander stehen, können sie nicht alle wahr sein. Was will man dann aber mit einer unspezifischen religiösen Erfahrung, die nicht von allen gemacht wird, eigentlich beweisen?

Und warum fragen die Verfechter der „religiösen Erfahrung“ nie danach, wie die Religionen diese „Erfahrung“ denn selbst beurteilen? Sie würden dann nämlich feststellen, dass es den Religionen gar nicht auf diese „Erfahrung“ ankommt, da diese kein allgemeines Phänomen ist, sondern auf die religiöse (und allgemeine) Lebenspraxis ihrer

Anhänger. Das kann man natürlich auch „Erfahrung“ nennen, aber ist dies dann noch etwas anderes als jede echt gelebte Lebensüberzeugung? Wenn man dann noch wie L. zur religiösen Erfahrung hinzunimmt, dass sie zur rituellen Gemeinschaftsbildung anrege, dann ist dem Rez. keine derartige Religion bekannt. Denn die religiöse Gemeinschaft entsteht dadurch, dass Anhänger gewonnen werden, und das geschieht wie bei allen weltanschaulichen oder politischen Gruppierungen durch die Weitergabe der entsprechenden Botschaft.

Die Lehre vom Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit und der transzendentalen Erfahrung besagt hingegen, dass jeder Mensch im Grunde seines Bewusstseins um die Existenz Gottes weiß und nicht nur diejenigen, die mehr oder weniger zufällig eine religiöse Erfahrung gemacht haben. Dies ist dann tatsächlich – ähnlich wie der moralische Gottesbeweis – ein Äquivalent der klassischen metaphysischen Gottesbeweise und kann als Fundament für eine philosophische Gotteslehre dienen, was für nicht von jedermann gemachte religiöse Erfahrungen nicht zutrifft. Vermutlich haben dies auch die meisten Religionsphänomenologen nach James so gesehen, weswegen sie ihre Theorien als Psychologie oder Soziologie und nicht als Philosophie verstanden haben.

Zum ersten und zweiten Teil gibt es verschiedene kritische Punkte. Einer sei erwähnt: Warum wird Martin Riesebrodt so ausführlich erörtert? Seine Auffassung steht weder mit Habermas noch mit Schmitz in einem speziellen Zusammenhang.

Wichtiger ist die Haltung der Verf.in zur Philosophie von Hermann Schmitz. Zunächst realisiert man mit Verwunderung, dass der bekannteste Phänomenologe, der sich in aller Gründlichkeit mit dem Leib befasst hat, nämlich Merleau-Ponty, völlig ignoriert wird. Auch alle anderen Philosophen, die in der Neuzeit den Leib thematisiert haben, werden totgeschwiegen. Stattdessen wird der Eindruck erweckt, Leibphilosophie gäbe es nur bei Hermann Schmitz. Dabei findet man die Polemik für den Leib und gegen die Ratio bereits bei Nietzsche. Allerdings machen sich die Vertreter solcher Positionen nicht bewusst, dass sie mit ihrer Polemik einen performativen Widerspruch begehen, denn zum Widersprechen benötigt man die Ratio. Der Leib kann sich nämlich höchstens mit Gewalt widersetzen.

Schmitz' Definition religiöser Gefühle wird als Titel des ganzen Werkes genommen. Aber diese Definition ist in Wahrheit eine Reduktion der Religion auf Moral oder Angst. Aber auch, wenn es Religionen geben mag, bei denen die Angst eine große Rolle spielt, so geht es in der Religion doch immer um Trost, Heil und Rettung, und darum spielt immer auch die Freude eine wichtige Rolle. Außerdem hat es die Religion mit Gott oder dem Göttlichen zu tun, wovon in der genannten Definition aber überhaupt nicht die Rede ist.

Ferner ist die für religiös gehaltene Erfahrung ambivalent. Die großen Religionen wissen daher um die Notwendigkeit der kritischen Unterscheidung zwischen wahren und falschen Propheten. Denn alle Arten von Aberglauben, Hexenwahn, Esoterik usw. können sich auf vermeintliche religiöse Erfahrungen berufen. Dies zeigt, dass Leib und Gefühle allein nicht die Echtheit einer religiösen Erfahrung verbürgen können, sondern dass es hierzu eben auch der so sehr kritisierten Rationalität bedarf. Außerdem wissen wir doch, wie schnell Gefühle kippen können. Und wann hat je jemand seine Religiosität auf leibliche Gefühle zurückgeführt?

Die Verf.in möchte den Heiligen Geist als „göttliche Atmosphäre“ (520) interpretieren. Dies führt dann zur „ontologische[n] Deutung des Göttlichen als räumlich ausgedehnte Gefühlsatmosphären und Halbdinge“ (531). Später heißt es dann, dass „Schmitz mit seiner Lehre vom Göttlichen als Atmosphäre eines Gefühls mit der Autorität unbedingten Ernstes“ eine „ontologische Leerstelle zu füllen vermag“. Denn als „Halbding“ wird das göttliche Gefühl weder verdinglicht noch zum metaphysischen Objekt jenseits möglicher Erfahrung entrückt“ (612 f.). Statt dieser eigenartigen Mischung von Phänomenologie und Ontologie ist dann doch wohl ein klassischer metaphysischer Gottesbegriff vorzuziehen. Denn wenn Schmitz Gott oder das Göttliche als „Plakate“ bezeichnet (567), so wird dies bei den meisten religiösen Menschen Kopfschütteln hervorrufen, was auch immer Schmitz damit meinen mag. Dies führt zur weiteren Frage, ob es denn nicht trotz aller Verteidigungsversuche der Autorin höchst problematisch ist, einerseits zu sagen, man könne religiöse Erfahrungen nur aus der Perspektive der ersten Person beurteilen, dann aber andererseits einen Kritiker des Christentums und jeder institutionalisierten Religion (gibt es überhaupt nicht-institutionalisierte Religionen?) zum Gewährsmann zu wählen.

Das „neophänomenologische Begriffssystem“, so liest man, mache „die formalen Merkmale religiöser Erfahrung in einer säkularen Sprache transparent“ und ermögliche somit einen Dialog „zwischen Philosophie und Religion“ (414). Meint L. allen Ernstes, die Schmitz'sche Terminologie von Halbdingen und Volldingen, Ausleibung und Einleibung, Plakat(ier)ungen und dergleichen mehr stelle eine solche dialogfähige säkulare Sprache dar? Schmitz sagt selbst, dass seine „Erfahrungsbegriffe [...] trivial [...] oder esoterisch“ sein können. Wieso ausgerechnet solche Begriffe dazu führen sollen, „daß der Philosoph stets [...] verstanden werden kann“ (447), bleibt das Geheimnis der Neophänomenologie.

Insgesamt gesehen, hat sich die Verf.in gerade mit religionskritischen Positionen sehr gut auseinandergesetzt und deren Schwächen aufgezeigt. Doch die von L. stattdessen angepriesene neophänomenologische Alternative vermag nicht zu überzeugen.

H. SCHÖNDORF SJ

2. Biblische und Historische Theologie

MEHR ALS ZEHN WORTE? ZUR Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen. Herausgegeben von *Christian Frevel* (Quaestiones disputatae; Band 273). Freiburg i. Br.: Herder 2015. 430 S., ISBN 978-3-451-02273-9.

Unter dem programmatischen Titel versammelt *Christian Frevel* (= F.) 14 ganz unterschiedliche Beiträge, welche auf die Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer AlttestamentlerInnen im September 2014 zurückgehen. Dabei, so betont F. selbst im Vorwort, geht es weder um die „*seine* gemeinsame Perspektive“ auf alttestamentliche Ethik noch um eine „*Zusammenfassung* oder einen bündelnden systematisierenden Versuch mit ähnlichem Anspruch“ (7). Ziel des Tagungsbandes ist es vielmehr, die reiche methodische und thematische Vielfalt aufzuzeigen, mit welcher der Frage der ethischen Relevanz alttestamentlicher Texte nachgespürt werden kann.

Dieser Pluralität der Herangehensweisen widmet sich F. sogleich ausführlicher in seinem Eröffnungsbeitrag, indem er zu Beginn eine deskriptive Typologie der vorfindlichen ethisch orientierten Zugänge zur Bibel Israels vorlegt. Folgende Typen lassen sich nach F. dabei unterscheiden: 1) Ethik *des* Alten Testaments; 2) Ethik *im* Alten Testament; 3) Ethik *aus* dem Alten Testament und 4) Ethik *mit* dem Alten Testament. Während sich die ersten beiden Ansätze vorwiegend neutral-historisch den Texten annähern und dabei die Entwicklungslinien moralischer Vorstellungen *innerhalb* des Kanons der alttestamentlichen Schriften erforschen, „gehen die anderen von einer Gegenwartsbedeutung der Texte aus und orientieren sich an Fragen, die von *außen* an das Alte Testament herangetragen werden“ (17). Als gemeinsames Merkmal aller genannten Modelle ist für F. die Tendenz zur impliziten und/oder expliziten Selektion zu nennen, welche laut dem Bochumer Alttestamentler jedoch zugleich die zentrale Schwierigkeit in der ethischen Diskussion biblischer Inhalte darstellt: Eine wie auch immer geartete Auswahl einzelner Perikopen, Bücher oder kanonisch geformter Einheiten lässt sich bei der Vielgestaltigkeit und dem immensen Umfang des Alten Testaments zweifelsohne nicht vermeiden – die damit verbundenen Gefahren einer einseitigen Vereinnahmung und Hierarchisierung alttestamentlicher Narrative durch ethisch-moralische Anfragen allerdings ebenso wenig. Als wohl bekanntestes Beispiel für eine solche nur selten wertneutrale Schwerpunktsetzung im Gesamtkomplex der biblischen Texte lässt sich etwa die christliche Rezeption des Dekalogs anführen, welcher bei uns – anders als im jüdischen Verständnis – bis heute weithin als „Zentrum und Summe des alttestamentlichen Ethos“ (37) wahrgenommen wird. Mit dem Ziel, das Bewusstsein für diese immer wieder aufkeimende Problematik des selektiven Umgangs mit dem Alten Testament zu schärfen, beleuchtet F. daher in der zweiten Hälfte seines Beitrages u. a. ausführlich die verschiedenen Ausformungen desselben, bevor er seine Überlegungen abschließend in zehn Thesen verdichtet.

Ganz im Sinne der eingangs erwähnten Heterogenität innerhalb der Diskussion um eine Ethik des Alten Testaments ist der Sammelband nur grob in drei Bereiche gegliedert,

die inhaltlich und methodisch großen Spielraum lassen. Folgende Oberbegriffe bilden dabei das Gerüst der Auseinandersetzung: 1) Dimensionen alttestamentlicher Ethik; 2) Konkretionen alttestamentlicher Ethik sowie 3) Relevanz alttestamentlicher Ethik.

Als so wichtiger wie spannender Beitrag zu einer ganz aktuellen Thematik soll hier nun zunächst der Aufsatz von *Ilse Müllner* (Kassel) hervorgehoben werden, welcher sich unter der ersten großen Überschrift den „Konstruktionen von Geschlecht in regulativen Texten der Tora“ widmet. Differenziert und zugleich das Wesentliche im Blick, legt die Exegetin vorab die Grundlagen der Debatte um den Gender-Begriff dar, der nicht nur im kirchlichen Kontext „zum vieldiskutierten Reizwort geworden“ (115) ist. So kann die Vorstellung eines *sozialen* Geschlechts des Menschen, welches im Kern durch Gesellschaft und Kultur bedingt ist und damit das biologische Geschlecht (engl. „sex“) ergänzt, nicht länger aus den theologischen Diskursen ausgeschlossen werden, will man der Komplexität der menschlichen Lebensumstände Rechnung tragen: „Es gilt, die Bündelung von sozialen Verhältnissen und Machtkonstellationen wahrzunehmen, die neben Geschlecht auch Ethnizität, Religionszugehörigkeit, körperliche Verfasstheit u. a. umfasst.“ (119) Die offensichtlich androzentrische Prägung, die noch immer einen Großteil des kulturellen Raumes um uns herum durchwirkt, lässt sich dabei vorwiegend als „Überblendung von Mann und Mensch, einer meist impliziten Vergeschlechtlichung des Subjekts“ (115) identifizieren, welche häufig bereits in einer undifferenzierten sprachlichen Zuordnung anschaulich wird – man beachte beispielsweise die englische Bezeichnung „man“. Eine solch fehlende Unterscheidung hat demzufolge auch vor den biblischen Texten nicht Halt gemacht, wie Müllner mit ausgewählten Stellen etwa im Deuteronomium illustriert (vgl. Dtn 22,6–7.8; 23,25–26). In Weiterführung dessen plädiert die Exegetin daher für eine „alttestamentliche Ethik der Geschlechterdifferenz“ (143), welche sowohl die Geschlechteridentitäten innerhalb der biblischen Erzählungen selbst als auch die Rezeptionen von Geschlechterrollen wahr- und ernst nimmt; inwiefern die geschlechtliche Identität dabei schon im Umfeld des Alten Testaments mit dem sozialen Handlungsraum der Menschen verwoben war, belegt sie vor diesem Hintergrund eindrucklich am Beispiel von Lev 12.

Ebenfalls im ersten Abschnitt des Sammelbandes ist der Beitrag von *Ludger Schwienhorst-Schönberger* (Wien) zu finden, der sich mit der Frage der Verhältnisbestimmung der großen Kategorien „Recht“ und „Ethik“ innerhalb des alttestamentlichen Kanons beschäftigt. Dabei zeigt er u. a. in Auseinandersetzung mit zentralen Gesetzestexten wie dem Dekalog, dem Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) und dem Deuteronomium auf, dass sich beides in den Schriften der Bibel Israels keineswegs voreilig trennen lässt, und es vielmehr in der Verantwortung des Exegeten liegt, inhärente ethisch-moralische Aspekte der Rechtstexte für die Gegenwart immer wieder neu zugänglich zu machen. *Johannes Schnocks* (Münster) richtet seinen Blick im Anschluss daran auf die Entstehungsgeschichte eines distinkten Ethos in Israel und zeichnet dessen vielschichtige Entwicklung von einem „Kultur- und Identitätsmarker“ (108) der Israeliten hin zu einer Verallgemeinerung der ethischen Imperative „vor dem Hintergrund einer universalen Gottesidee“ (111) nach. Konkret mit einem ausgewählten Text beschäftigen sich in diesem ersten großen Themenbereich außerdem *Martin Mark* (Luzern) und *Thomas Hieke* (Mainz): Mark widmet sich der spannungsvollen Dialektik von partikulärer Adressierung und universalen Offenheit in der Exodussfassung des Dekalogs, welcher er nach einem kurzen Einblick in die jüdisch-christliche Rezeptionsgeschichte desselben v. a. mit dem linguistischen Instrumentarium der Sprechakttheorie nachgeht. Im Zentrum Hiekes steht das alttestamentliche Paradigma der „Heiligkeit Gottes als Ermöglichungs- und Beweggrund“ (204) für das ethisch-sittliche Verhalten des Menschen; anhand des Heiligkeitsgesetzes in Lev 19 macht er die innere Zusammengehörigkeit von Kult und Ethos deutlich, die letztlich auf die „Entwicklung einer inneren Grundhaltung“ (204) zielt.

Im zweiten Abschnitt des Sammelbandes liegt der Fokus daraufhin dezidiert auf einzelnen Beispielen alttestamentlicher Ethik, die dabei auch über den klassischen Rahmen des biblischen Kanons hinausgehen können, wie *Barbara Schlenke* (Freiburg i. Br.) anhand der sogenannten qumranischen Gemeindefrage zeigt. An dem darin enthaltenen Strafkatalog 1QS 6,24–7,25 weist sie allerdings u. a. auf, dass sich die hier präsentierten Normen implizit ebenfalls auf Lev 19 beziehen, wobei gleichsam als innere Mitte die „Hinordnung auf Heiligkeit“ (310) das gemeinsame Prinzip der beiden Texte darstellt.

Eine auch aus historischer Perspektive äußerst interessante Untersuchung bietet ferner *Maria Häußl* (Dresden), deren Beitrag den Komplex Tora, Normenbegründung und Identität in persischer Zeit behandelt. Mit einem differenzierten Verständnis von Tora zeigt sie am Buch Esra/Nehemia, welche Autorität ihr nicht nur als Begründungsressource in Konflikten, sondern auch als gemeinsinnstiftendes Konzept im nachexilischen Israel zukommt. Andere bedeutsame Impulse, die der Tagungsband einfängt, liefern die Aufsätze von *Michael Konkel* (Paderborn) und *Ruth Scoralick* (Tübingen): Während Konkel die Reflexion der existenziellen Frage einer Möglichkeit menschlicher Umkehr im Prophetenbuch Ezechiel nachzeichnet, versucht Scoralick in ihrer Interpretation des Textes Sir 4,1–10 eine weisheitliche Option für die Armen zu belegen.

Jenen zweifellos zutiefst aktuellen Appell des christlichen Einsatzes für die Armen und Außenstehenden hat sich parallel dazu der Alttestamentler *Dominik Markl* (Rom/Pretoria) vorgenommen. Unter der Überschrift „Israels Moral der Befreiten“ setzt er sich im dritten Teil des vorliegenden Sammelbandes mit dem biblischem Fundament eines solchen Einsatzes auseinander, welches er maßgebend in den konkreten Anfängen des Gottesvolkes verdichtet sieht. Eindringlich mahnt Markl vor diesem Hintergrund an: „Insofern Christen sich in Kontinuität mit dem Gottesvolk Israel wahrnehmen, müssen sie sich auch mit den Wurzeln seiner geschichtlichen Identität als Sklaven in Ägypten und als Fremde in der Zerstreuung identifizieren.“ (Seite?) Dennoch machen keineswegs alle alttestamentlichen Episoden einen nachvollziehbaren ethisch-moralischen Zugang so leicht – das bringt insbesondere *Ulrich Berges* (Bonn) in seinem Beitrag zu den „dunklen Text[e]n der Prophetie“ zur Sprache. Die Irritation und die Widersprüche, die etwa „Passagen des göttlichen Nicht-Erbarmens“ (362) beim Leser wecken, können mit Berges zugleich aber als unentbehrliche Herausforderung der Stellungnahme desselben betrachtet werden, welche dementsprechend einer vertieften Auseinandersetzung mit dem Ethos der alttestamentlichen Schriften bedarf. Denn: „An diesen Ambiguitäten schärft sich das sittliche Bewusstsein.“ (368) Einen völlig anderen Themenkomplex greift schließlich der evangelische Alttestamentler *Rainer Kessler* (Marburg/Bloemfontein) auf, indem er mit dem Beispiel der Wirtschaftsethik einen Bereich anführt, der aus biblischer Perspektive eher zurückhaltend behandelt wird. Am alttestamentlichen Zinsverbot (u. a. Dtn 23,20–21) zeigt er jedoch mit Nachdruck das Potenzial des israelitischen Gerechtigkeitsverständnisses auf, das in einem eklatanten Widerspruch zur modernen Logik der Ökonomie steht. Das letzte Wort wird anschließend dem Moraltheologen *Stephan Goertz* (Mainz) zuteil, der darin noch einen sehr guten Einblick in die verschiedenen Leseweisen des Alten Testaments in der gegenwärtigen Moraltheologie gibt; differenziert legt er die vorhandenen Schwierigkeiten sowie die Chancen eines solchen Umgangs mit der Bibel dar. *Dass* den Texten der Heiligen Schrift Israels allerdings auch noch heute und für uns als Christen dezidiert ethische Aussagekraft zukommt, ja, zukommen muss, ist für Goertz unbestritten: „Wenn das Freiheitsdenken eine biblische Wurzel hat, dann kann die christliche Ethik der Moderne standhalten. Wenn der biblische Gott ein Gott ist, der Freiheit will und sie unbedingt achtet, dann ist der Mensch in seiner Freiheit gerechtfertigt. [...] Wenn die Schrift auch von heutigen Menschen im Kontext ihrer ethischen Fragen als Heilige Schrift freie Anerkennung soll finden können, führt an ihnen kein Weg vorbei.“ (412 f.) Eine weitgehend positive und offen gestaltete Auseinandersetzung mit der nicht selten stiefmütterlich behandelten Debatte um eine ethisch-moralische Schriftauslegung ist der Arbeitsgemeinschaft der AlttestamentlerInnen nach dem Zeugnis der besprochenen Beiträge damit offenkundig gelungen.

V. MAIERHOFER

PELAGIUS, *Epistula ad Demetriadem. Brief an Demetrias*. Einleitung, Edition und Übersetzung von *Gisbert Greshake* (Fontes Christiani; 65). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. 191 S., ISBN 978–3–451–30975–5.

Der Tübinger Kirchenhistoriker Volker Henning Drecoll bezeichnete die „*Epistula ad Demetriadem*“, den Brief an Demetrias, jüngst in einem Artikel über Pelagius als dessen „wichtigstes erhaltenes Werk“ (ders., Art. Pelagius, in: *AugLex* 4,3 [2014] 624–666, hier 625), und ebenso betonte auch sein Heidelberger Kollege Winrich Löhr in einem wenig später erschienenen Beitrag für das „*Reallexikon in Antike und Christentum*“ die Be-

deutung des Schreibens und charakterisierte es als dessen (= des Pelagius) „asketisches Hauptwerk“ (ders., Art. Pelagius, in: RAC 27 [2015] 1–26, hier 4).

Für die Auseinandersetzung mit Pelagius, seiner Theologie und seiner Lehre über die christliche Askese ist die Epistula in der Tat zentral. Sie ist eine der wenigen überhaupt vollständig erhaltenen Stücke unter den Schriften des Pelagius (neben den „Expositiones in epistulas Pauli“ und dem „Libellus fidei“); auf Grund des spezifischen Entstehungskontextes ermöglicht sie zudem einen überaus erkenntnisreichen Einblick in die römische Sozial- und Mentalitätsgeschichte des 5. Jhdts.

Die jetzt in der Reihe „Fontes Christiani“ im Verlag Herder erschienene Neuedition und deutsche Übersetzung des Briefs ermöglichen einen neuen Zugang zu Person und Lehre des Pelagius. Mit dem ehemaligen Freiburger Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und ökumenische Theologie, Gisbert Greshake (= G.), stand einer der ausgewiesenen Kenner des Pelagius als Bearbeiter des Bandes zur Verfügung; G. selbst hat sich seit seiner 1972 erschienenen Habilitationsschrift (ders., Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius. Mainz 1972) intensiv mit Pelagius, dem Pelagianismus und den Auseinandersetzungen mit Augustinus befasst.

Die Neuedition des Briefs korrespondiert zudem mit einem gerade in der jüngeren Forschung zu beobachtenden gestiegenen Interesse an Pelagius. Zahlreiche Aufsätze, Beiträge in Sammelbänden und Monographien dokumentieren neue Fragestellungen und Interpretationsansätze (vgl. hierzu die Monographien K. Harper, *From shame to sin. The Christian transformation of sexual morality in Late Antiquity*. Berlin 2013; W. Löhr, *Pélagie et Pélagianisme*. Paris 2015; dort auch neuere Literaturangaben). Die Frage nach Pelagius hat, weit über die in der älteren Forschung intensiv behandelte pelagianische Gnadentheologie hinaus, Konjunktur, dem die Neuedition der Epistula entspricht: Entwicklungen der spätantiken Askese und des damit verbundenen Virginitätsideals, die Adaptation philosophischer Traditionen (Stoa) und auch gattungstheoretische Aspekte (Paränese) sind lohnende Forschungsansätze, die das Bild von Pelagius um sozial- und frömmigkeits- bzw. spiritualitätsgeschichtliche Aspekte entscheidend bereichern.

Das von G. herausgegebene Werk ist folgendermaßen aufgebaut: Eine detaillierte „Einleitung“ bietet zunächst eine zeitgeschichtliche Verortung der Epistula und benennt ihre zentralen Themen. Der philologischen Einordnung dient ein Überblick über erhaltene Handschriften, Editionen und philologische Grundsätze, denen der Herausgeber bei seiner Rekonstruktion gefolgt ist (7–51). Der lateinische Text und die deutsche Übersetzung stehen sodann im Mittelpunkt des Bandes (54–173), den ein Anhang mit Abkürzungsverzeichnis (175–178), eine Bibliographie (179–185) und ein Register (187–191) beschließen.

Zum Einzelnen: In der gut geschriebenen und äußerst flüssig zu lesenden „Einleitung“ gibt G. Informationen über Demetrias, Pelagius und Augustinus, die wesentlichen Akteure, die im Mittelpunkt bzw. Hintergrund des Schreibens stehen. Die zu Beginn des 5. Jhdts. geborene Demetrias erscheint als beispielhafte Vertreterin des christlichen Jungfräulichkeitsideals, die sich, aus vermögendem Hause stammend, für eine enthaltene Lebensweise entscheidet (vgl. zu den Motiven und zur sozialen Dimension der Entscheidung auch G. Schöllgen, Art. Jungfräulichkeit, in: RAC 19 [2001] 523–592). Ihre Konversion war ein vielbeachtetes Ereignis, wie G. durch die Hinzuziehung weiterer zeitgenössischer Quellen (u. a. von Hieronymus) verdeutlichen kann (9). Wichtig ist der Hinweis, dass die Epistula nicht losgelöst von den theologischen Positionen des Pelagius zu interpretieren ist, sondern geradezu als ihr Ausdruck zu gelten hat: „Der Brief zeigt, wie die Theologie des Pelagius ganz und gar vom Ziel bestimmt ist, zu einer verschiedenen christlichen Lebenspraxis herauszufordern“ (21). Auch Augustinus setzt sich deshalb mit der Epistula in einem eigenen Schreiben an die Mutter der Demetrias, Juliana, auseinander (ep. 188 [CSEL 57, 119–130, Goldbacher]) (25–29), erkennt er doch die Dimension des Dokuments, in dem sich Pelagius' Theologie in der Paränese an die junge Asketin niederschlägt.

G.s „Einleitung“ macht zudem auf Aspekte aufmerksam, die für weiterführende Interpretationsansätze des Schreibens besonders lohnenswert erscheinen: So wertet G. den Brief vollkommen zu Recht als ein Dokument der Spiritualitätsgeschichte, mit dem Pelagius versucht, Demetrias zu einem asketischen Leben anzuleiten. Hierbei geht es um Rat und Gebot, weniger um Zwang und heftiges Drängen (31–35). Die „Epistula ad

Demetriadem“ wird derart im Kontext des monastisch-asketischen Diskurses zu Beginn des 5. Jhdts. situiert. Interessant wäre es hier, der spezifischen Verhältnisbestimmung unterschiedlicher Lebensformen u. a. bei Pelagius nachzugehen (Ehe, Mönchtum, Klerus) – eine Aufgabe, die den Rahmen einer Einleitung freilich gesprengt hätte (vgl. hierzu etwa die Auseinandersetzungen um Jovinian [D. G. Hunter, *Marriage, celibacy and heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist controversy*. Oxford 2007, bes. 81–83 {zu Demetrias}, 243–284]; sowie zur Konstruktion weiblicher Rollen auch K. Cooper, *The virgin and the bride. Idealized womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, MA/London 1996).

In einem weiteren Abschnitt der „Einleitung“ informiert G. über die editorischen Grundsätze seiner Neuedition (37–51). In einer Übersicht führt er verfügbare und konsultierte Handschriften sowie frühere Editionen an und zeigt deren Korrelationen auf (G. geht dabei wesentlich von zwei Überlieferungssträngen der *Epistula* aus und betont, dass ab dem 10. Jhd. eine Verhältnisbestimmung der Handschriften auf Grund einer offenen Überlieferung überhaupt unmöglich werde [46]). Das Ziel seiner Edition bestimmt er folgendermaßen: „Absicht dieser Edition war es von Anfang an, einen Pelagius-Text kritisch zu rekonstruieren, der zuverlässig ist und nach Möglichkeit dem ursprünglichen Text näher kommt als der bisher vorgelegte und benutzte, nämlich der auf den Editionen von Vallarsi und den Maurinern basierende Migne-Text“ (38).

Die Angabe der editorischen Grundsätze, denen G. gefolgt ist, leiten zur Edition und Übersetzung über (54–173). Der von G. rekonstruierte Text weicht hinsichtlich Wortstellung und Formulierung häufig vom Migne-Text ab. Im Rahmen dieser Edition konnten hierfür natürlich nur Stichproben erhoben werden; sie bleiben auf das erste Kapitel beschränkt: *ep. Demetr.* 1 (54): (scil. virgo) *quibusdam vinculis irretita* gegenüber PL 30, 15: (scil. virgo) *quibusdam irretita vinculis* (Wortstellung); *ep. Demetr.* 1 (54): *quodam fidei gladio a voluptate succiderit* gegenüber (dem schwer verständlichen, gleichwohl überlieferten) PL 30, 15: *quodam fidei gladio, id est voluntate succiderit*; *ep. Demetr.* 1 (56): *est autem hoc difficillimum* (nach Hs. I) gegenüber PL 30, 16: *est autem difficillimum*; *ep. Demetr.* 1 (56): *in eius persona facere* gegenüber PL 30, 16: *cum eius persona verceret* und *ep. Demetr.* 1 (58): *petente immo iubente sancta matre eius* gegenüber dem überlieferten PL 30, 16: *petente sancta matre eius, immo iubente*, eine nicht unbedingt notwendige Umstellung.

G.s Übersetzung ist um Zielsprachenorientierung bemüht und grundsätzlich gelungen. Dass es in Einzelfällen zu Freiheiten gegenüber der lateinischen Vorlage kommt, die zudem bisweilen diskutabel sind, ist unmittelbar einsichtig und beeinträchtigt den insgesamt überaus positiven Eindruck nicht, der sich bei der Lektüre der Übertragung einstellt. Im Folgenden sollen daher nur wenige Beobachtungen aufgelistet werden, z. B.: *ep. Demetr.* 1 (56): *rebus* bleibt ebenso unübersetzt wie *ep. Demetr.* 5 (72): *tota*; *ep. Demetr.* 1 (58): *miro cum animi desiderio* wird etwas frei mit „nachdrücklich“ ins Deutsche übertragen; *ep. Demetr.* 28 (164): *elevandum est et ... mutandum* wird nicht als Gerundivkonstruktion(en) wiedergegeben; *ep. Demetr.* 29 (166): *qui tumore potestatis elati*, „welche sich stolz aufgebläht haben“, lässt die *potestas* in der deutschen Übertragung vermissen.

Abschließend lässt sich Folgendes festhalten: G. legt mit seiner Neuedition und Übersetzung der „*Epistula ad Demetriadem*“ in der Reihe „*Fontes Christiani*“ einen überaus gelungenen Band vor, der von der großen Sympathie des Verf.s für Theologie und Werk des Pelagius geprägt ist. Für die Arbeit an und mit Pelagius bzw. der *Epistula* ist er zu empfehlen und sollte einen Platz in den Bibliotheksregalen finden. Für die weitere Auseinandersetzung mit Pelagius scheinen besonders die bisher in der Forschung allzu schnell übersehenen Aspekte der pelagianischen Askese- und Spiritualitätslehre von Interesse. G. hat dafür (auch mit seiner jüngsten Arbeit) eine wichtige Vorarbeit geleistet und ein sehr verdienstvolles Werk vorgelegt.

CH. HORNING

BREMER, THOMAS, „*Verehrt wird er in seinem Bilde ...*“ Quellenbuch zur Geschichte der Ikontheologie (SOPHIA – Quellen östlicher Theologie; Band 37). Trier: Paulinus Verlag 2014. 322 S., ISBN 978–3–7902–1461–1).

Ein Buch über die Theologie der ostkirchlichen Ikone mag wie ein auf Rückschau ausgerichtetes Präsentationskonzept erscheinen, als wenn die Botschaft der Ikone der Vergangenheit und der ausklingenden Brauchtumpflege angehören würde; so verbliebe man im

Respekt vor deren hohem Alter und ihrer künstlerischen Qualität, aber letztlich bedeutungs- und wirkungslos für die Gegenwart. In der Tat, für die abendländische Volksfrömmigkeit wie die theologische Ausdeutung des Glaubens verloren die Ikonen – wie auch die Bilder überhaupt – zunehmend an Bedeutung. Die „Entikonisierung des Westens“ (A. Dupront) weist dem Bild seinen Ort schließlich *extra chorum* zu (Museum etc.). Schon als sich das Kruzifix von San Damiano an Franziskus wandte, wurde das Bild nur noch als Anlass und Ort einer „Stimme“ erfahren, ohne deren Quelle zu sein: Der Sprechende ist wahrhaft der Prototyp des Bildes, nicht dieses selbst. Das Wort (beziehungsweise der Begriff) scheint endgültig über das Bild gesiegt zu haben, und spätestens seit dem 15. Jhd. spielt das Bild eine immer geringere Rolle in der westlichen Philosophie und Theologie. So wird es gerade vonnöten sein, sich erneut diesem Prozess der „Entikonisierung“ zuzuwenden und die Quellen zur Geschichte der Ikontheologie zu studieren.

Im vorliegenden „Ikonenbuch ohne Ikonen“ geht es speziell um die „Theologie der Ikonen“, wie sie seit dem Bilderstreit im 8. und 9. Jhd. entfaltet wurde (vgl. bes. 67 ff. und 78 ff.). Das von Thomas Bremer und zahlreichen Mitarbeitern besorgte Quellenbuch hält die entscheidenden Texte zur Theologie der Ikone aus der Zeit des Bilderstreits bis in unsere Gegenwart vor. – Im ersten Teil finden sich grundlegende Erörterungen zum Verständnis der Ikone und ihrer Theologie (19–112). Das erste Kap. entfaltet den geschichtlichen Ablauf des Bilderstreits im 8. und 9. Jhd., weist auf die entscheidenden politischen und kirchlichen Ereignisse im Byzantinischen Reich und erläutert kenntnisreich die unterschiedlichen theologischen Positionen, die schließlich zu einer zunehmenden Entfremdung zwischen Ost- und Westkirche führten. Das zweite Kap. untersucht die theologischen Argumente im Bilderstreit, woraufhin im folgenden Kap. die Theologie der 2 Ikone erneut in ihrer dogmatischen Aussage vorgelegt wird. In einem weiteren Kap. geht es um die Aktualität der Ikone und den Umgang mit ihr (Verehrung, Ikonostase, Liturgie, Frömmigkeit, „Kunst“). – Der zweite Teil des Bandes enthält die entsprechenden Quellentexte (113–306), beginnend bei Germanos von Konstantinopel und weiterführend bis zu Anastasios Kallis, einem griechisch-orthodoxen Theologen der Gegenwart. In einem dritten Teil sind als Anhang das Glossar, die Zeittafeln und die erforderlichen Literaturhinweise angeführt. – Die Lektüre wird dadurch erleichtert, dass die jeweiligen Fachtermini hinter dem entsprechenden deutschen Wort angeführt und zahlreiche Texte neu ins Deutsche übersetzt wurden; die bibliographischen Angaben erleichtern die Suche nach dem griechischen, lateinischen oder arabischen Original. Zudem findet der Leser zahlreiche erläuternde Zusätze (in eckigen Klammern) und erhält zudem vor den jeweiligen Texten umfangreiche Ausführungen und hilfreiche Erläuterungen, sodass sich der Quellenband für wahr als ein Arbeitsbuch speziell für die Hochschule und die Erwachsenenbildung eignet. Allerdings wäre es für den Leser auch von besonderem Interesse gewesen, dass und wie gegenwärtig diese Theologie der Ikone weiterentfaltet und neu aufgestellt wird, wozu außer Florenskij auch andere aktuelle Positionen eigens zu bedenken wären, welche im Literaturverzeichnis wohl teils angeführt, aber inhaltlich nicht weiter vorgestellt werden (zum Beispiel P. Evdokimov, K. Onasch, L. Oupensky, E. Sendler, A. Zenon). Auf jeden Fall bedeutet das vorgelegte Quellenbuch eine einzigartige Hilfe für all jene, die sich grundlegend mit der Theologie der Ikone beschäftigen möchten.

M. SCHNEIDER SJ

TROMP, SEBASTIAN, *Konzilstagebuch* mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission für Glauben und Sitten; II. Vatikanisches Konzil, herausgegeben von *Alexandra von Teuffenbach*; Bände III,1 und III,2 (1963–1964). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2014. 1194 S., ISBN 978–3–88309–929–3.

Hiermit liegt der dritte Doppelband des monumentalen Konzilstagebuches des Sekretärs der Vorbereitenden Kommission und der Zentralkommission des Zweiten Vatikanischen Konzils vor; vgl. unsere Rez. zum zweiten Doppelband in dieser Zeitschrift 86 (2011) 609–612. Dieses Mal leitet die verdienstvolle Herausgeberin den Doppelband mit drei Texten ein: erstens mit dem Hinweis auf einige wichtige Themen, die in diesem Teil des Tagebuchs zur Sprache kommen, darunter die Diskussionen um *Lumen gentium* und darin über das *subsistit*, das „nach dem Konzil so viel Wirbel im deutschsprachigen Raum mit sich brachte“, wie die Herausgeberin bemerkt (6) – Wirbel, den nicht zuletzt ihre eigene

Dissertation zu diesem Thema hervorgerufen hat, darf man ergänzen. Von Teuffenbach weist in diesem Zusammenhang auf vorhandene Audioaufzeichnungen hin, die die Verlässlichkeit von Tromps Protokollierung dieser Diskussionen unter Beweis stellen. Die Herausgeberin erinnert daran, dass Tromp in dieser Konzilsphase „zusehen musste, wie seine mit großer Mühe vorbereitete Arbeit auf die Seite gelegt wurde und er mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt wurde, ohne deswegen mit der Arbeit aufhören zu können. Er gab sein Bestes, auch wenn er oft nicht einverstanden war, in seiner ehrlichen und auch harten Art. Nur einmal spricht er sein Unbehagen offen aus [...]“ (ebd.). Der erste Text schließt mit dem Dank der Herausgeberin an verschiedene Personen, die zum Gelingen ihrer Edition entscheidend beigetragen haben. Der zweite Text ist ein sehr persönlicher Nachruf auf den inzwischen verstorbenen Übersetzer des lateinischen Originals ins Deutsche, Pastor Bruno Wegener. Der dritte Text ist ein Interview, das Sebastian Tromp auf einer Schiffspilgerfahrt nach Bornhofen am Rhein am 25.08.1964 zu grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil gegeben hat. Dieser Text eignet sich ausgezeichnet, um die Konzilsidee des Jesuiten auf den Punkt zu bringen (vgl. hierzu unsere demnächst erscheinenden Aufsatz: „Der Einbruch der Konzilsidee in die monarchische Kirchenkonzeption des Sebastian Tromp SJ, einer Schlüsselfigur des zweiten Vatikanums, und ihre Bewältigung“, in: H.-J. Sieben, Konzils- und Papstidee. Untersuchungen zu ihrer Geschichte, Paderborn). Während III,1 Tromps Tagebuch selber (18–723) mit 27 Seiten Anmerkungen im Kleindruck enthält, bringt III,2 auf den Seiten 759–1111 „Relationen, Briefe, Protokolle und Dokumente“ (ohne deutsche Übersetzung) und ein nützliches „Namensverzeichnis mit Kurzbiographie“ (1113–1186). – Das „Tagebuch des Sekretärs“ reicht in diesem Doppelband vom 29. September 1963 bis zum 13. September 1964. Inhaltlich geht der Protokollant wieder auf die verschiedensten Aspekte ein. So erwähnt er den „schlimmen Einfluss Kungs“ in den USA (18), die miserable materielle Ausstattung des eigenen „kleinen Beratungssaales“ (36), Diskussionen über die Qualifikation der Konzilslehre (228), über das *subsistit in* (346), über das Problem der Kollegialität (470 usw.). Tromp notiert „Rufe und Spott vieler“ bei bestimmten Interventionen des „Sekretärs“ (486), und Stimmen, die meinen, es wäre besser gewesen, kein Konzil einzuberufen als ein solches wie das aktuelle (384), Klagen über die Missachtung des „Sekretärs“ (370), Gerüchte über Herabsetzungen des Papstes (387), über die Wirren in Holland (414), Klagen über die schädliche Eile der Beratungen (596); er erwähnt die Pausen zwischen den Sitzungen, in denen „Bier und Coca-Cola“ angeboten wird usw. – Dass bei einem Mammutunternehmen wie dem vorliegenden auch Fehler vorkommen, ist kaum zu vermeiden. Nennen wir einige zweifelhafte Übersetzungen: „oberflächige“ für *superficialis* (540), „Von Christus der Offenbarung“ für *de Xo.reve.* (620), „beruhigt sich“ für *acquiescit* (652) bzw. Druckfehler: „500“ auf der deutschen (650), „300“ auf der lateinischen Seite usw.

Sehr zu hoffen ist, dass auch der vierte und letzte Band nicht mehr allzu lange auf sich warten lässt.

H.-J. SIEBEN SJ

3. Systematische Theologie

FAGGIOLI, MASSIMO, *Sacrosanctum Concilium – Schlüssel zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Aus dem Englischen von Stefan Meetschen. Freiburg i. Br.: Herder 2015. 240 S., ISBN 978–3–451–31283–0.

Bereits im Jahr 1980 erinnerte Papst Johannes Paul II. an die „sehr enge und organische Verbindung zwischen der *Erneuerung der Liturgie und der Erneuerung des gesamten Lebens der Kirche*“ (DEL 3950; vgl. DEL 6266 die Bekräftigung im Jahr 1988 anlässlich des 25. Jahrestags der Verabschiedung der Liturgiekonstitution [= SC]). Auch wenn dieses Wort nicht zitiert wird, so kann man das Buch des in den USA lehrenden Historikers und Theologen Massimo Faggioli (= F.) wie einen intensiven Kommentar zu dieser Überzeugung des Papstes lesen. Dabei erscheint die Liturgiereform nicht nur als die sichtbarste Frucht des Konzils und insofern als integraler Bestandteil einer Kirchenreform nach den Weisungen des II. Vatikanums. Vielmehr möchte F. zeigen, dass die Liturgiereform

untrennbar mit der Theologie des Konzils im Allgemeinen und seiner Ekklesiologie im Besonderen verbunden ist: „Den theologischen Kern der Liturgiereform abzulehnen, bedeutet deshalb nichts weniger als die Ablehnung der Theologie des II. Vatikanums und der Chance, das Evangelium in verständlicher Weise in unserem Zeitalter zu verkünden.“ (209) Die Wiederzulassung der Liturgie in ihrer Gestalt von 1962 als außerordentliche Form des Römischen Ritus zeigte für F. „die ‚Verfügbarkeit‘ der Liturgiereform des II. Vatikanums in den Augen der Führung der Kirche“ (206), und wurde zu „einem erstaunlichen Beispiel von theologischem Relativismus“ (207).

Nun ist es keine neue Erkenntnis, dass SC in vielfältiger Weise mit den späteren Beschlüssen des Konzils verbunden ist und zahlreiche Anliegen, die in dessen nachfolgenden Dokumenten breiter entfaltet und theologisch vertieft werden sollten, in ihr bereits präliert wurden. Neu ist allerdings F.s „These, dass *Sacrosanctum Concilium* den hermeneutischen Schlüssel für das Konzil und sein Verständnis darstellt“ (Benedikt Kranemann im Vorwort: 11). Denn dieses Dokument sei „aufgrund seines inneren Gleichgewichts und Kernkonzepts das am gründlichsten durchdachte und von der neuesten päpstlichen Lehre unabhängige Dokument“ (46 f.). Anders als viele spätere Dokumente trage SC nicht „die Last des Eingriffs ‚durch eine höhere Autorität‘, also Pauls VI. und seines ‚roten Stiftes‘“ (43) und sei (deshalb?) „das am radikalsten ‚ausgestattete‘ und am deutlichsten antitraditionalistische Dokument des II. Vatikanums“ (43). Für F. „ist es klar, dass die Liturgiereform die Ekklesiologie des II. Vatikanums sichtbar ausdrückt, da die ekklesiologischen Ergebnisse – die *Ekklesiologien* im Plural – des II. Vatikanums mehrdeutig sind als die Liturgiereform“ (89). So sieht F. die „Notwendigkeit einer Interpretation des II. Vatikanums, die sich wieder auf *Sacrosanctum Concilium* zentriert“ (38).

F. entfaltet seine These, indem er die grundlegende Bedeutung von „Ressourcement“, (eucharistischer) Ekklesiologie und „Rapprochement“ für die Liturgiekonstitution und die von ihr angestoßene Liturgiereform herausstellt und darin auch die entscheidenden hermeneutischen Kriterien des II. Vatikanischen Konzils sieht. Mit dem auf Charles Peguy (45, Anm. 7) zurückgehenden Begriff „Ressourcement“ meint F. die Rückkehr zu den Quellen des Christentums, die zumindest in der Liturgiekonstitution auch eine „Rückkehr zur Liturgie als Quelle, als ‚Taufbecken‘“ (46) sei. Dabei gehe es nicht nur um biblische oder patristische Theologie, die neu aufgegriffen wurde, sondern – für F. als radikalstes Ressourcement in SC – auch um „die Option, zur Liturgie als *der* Sprache zurückzukehren, in welcher die Kirche sich ausdrückt und mit sich selbst und mit der Welt kommuniziert“ (66).

Insofern die Ekklesiologie in SC auf das Paschamysterium (118 ist hier „Geheimnis Christi“ zu korrigieren) bezogen ist, kann F. das Geheimnis der Kirche mit dem Geheimnis des Todes und der Auferstehung Christi identifizieren. „Dadurch kann es der Liturgiekonstitution gelingen, Sorgen um die institutionelle Beschreibung der Kirche und ihre kanonischen und soziologischen Definitionen zu vermeiden.“ (119) Die auf der eucharistischen Versammlung beruhende Gemeinschaftsekklesiologie führte auch zu einer Ekklesiologie der Ortskirche, die nach F. „in der ekklesiologischen Konstitution gezähmt und in der nachkonziliaren Kirche vernachlässigt wurde“ (120).

Den dritten für die Konzilshermeneutik bedeutsamen Gedanken sieht F. im *Rapprochement* (133: „Wiederannähern, Handausstrecken und Versöhnen“), das bereits durch SC „in einer versöhnten und vereinigenden Vision der Kirche, des christlichen Lebens, der existentiellen Lage der Gläubigen in der Welt und der Koexistenz von Kirche und Welt“ (133 f.) zum Ausdruck komme. Zwar weiß F., dass die Idee des *Rapprochement* „nicht in materieller Weise ein Teil des Korpus des II. Vatikanums geworden“ ist, doch ist er sich sicher, dass sie „vollständig zu den Zielen des II. Vatikanums“ (133) gehört.

Gerade wer für das Grundanliegen Sympathie hat, muss sich die Frage stellen, ob F. mit seiner Darstellung und Argumentation wirklich beweist, was er behauptet. Aus dem liturgischen Charakter des Konzils schließt er, dass es „wie jede liturgische Versammlung ein synodales Merkmal besaß, nämlich: offen für den ‚Geist der Reform‘ zu sein – für die persönliche und geistliche Bekehrung, aber auch bereit zur institutionellen Reform“ (168). Aber wo steht, dass die bleibend notwendige Umkehr immer die Bereitschaft zu institutioneller Reform implizieren muss? Werden hier nicht allzu schnell Konsequenzen behauptet, deren Berechtigung und Notwendigkeit erst im Einzelfall zu begründen wären?

Vor allem aber ist die hermeneutische Grundthese alles andere als überzeugend. Wenn man bedenkt, dass die Mehrheit der liturgischen Anliegen der Konzilsväter eher Detailfragen betrafen und sicher nicht nur der Altmeister der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft, Josef Andreas Jungmann, bei der Vorbereitung des Konzils dem einleitenden Kapitel der Liturgiekonstitution wenig Bedeutung beimaß, darf man sich zwar über die darin zum Ausdruck kommende theologische Offenheit und den ekklesiologischen Mut freuen, aber wohl kaum den Konzilsvätern unterstellen, dass sie dort genau wussten, was sie wollten, während sie anschließend um des Konsenses willen zu eher faulen Kompromissen genötigt waren. SC konnte in der Tat von einer ekklesiologischen Grundidee ausgehen und kanonistische und juristische Dimensionen weitgehend zurückstellen. Dass dagegen bei der Ausarbeitung von *Lumen gentium* die damit zusammenhängenden Fragen nicht vermieden werden konnten, ist kein Verrat an SC und am eigentlichen Willen des Konzils, sondern die notwendige Konsequenz aus der Aufgabenstellung der Kirchenkonstitution.

Offensichtlich sind es nur Scheinlösungen, wenn im Streit um die richtige Hermeneutik des Konzils wechselnde archimedische Punkte benannt werden, von denen das Ganze und alle Einzelheiten her zu beurteilen sind. Während einige einen solchen hermeneutischen Schlüssel in *Gaudium et spes* sehen, halten andere eine Hermeneutik der Evangelisierung für sachgerecht. Nun stellt F. diesen und ähnlichen Vorschlägen seine These an die Seite, die der Liturgiekonstitution eine hermeneutische Schlüsselstellung zuweist. Aber alle diese Entwürfe können für sich nicht in Anspruch nehmen, das verbindliche Kriterium des Konzils gefunden zu haben, sondern erweisen sich als Versuche, eine Kriteriologie im Rahmen der Konzilsrezeption zu entwickeln. Die damit erreichte interpretatorische Eindeutigkeit kann allerdings die Spannungen innerhalb der Konzilsbeschlüsse nicht aufheben.

Die Schwierigkeiten der von F. vorgetragenen Argumentationen sind nicht zu übersehen. So ist es eine kühne These, wenn die Annäherung der Kirche an das Judentum schon als Frucht der Liturgiekonstitution angesehen wird. Aus dem neuen Zugang zur Bibel und der Betonung der tätigen Teilnahme folgt für F. „zwangsläufig auch eine neue Betonung der Notwendigkeit, die Schrift durch die Linse der historisch-kritischen Methode zu lesen. Daher beinhaltet die Liturgiereform ein Überdenken der Beziehung zwischen der Kirche und den Juden in der Liturgie und durch die Liturgie.“ (156) Mit solchen Kausalketten kann man fast alles auf alles zurückführen. Aber die Behauptung, dass dies „zwangsläufig“ sei und logisch so geschehen musste, nimmt nicht ernst, dass jede Rezeption von Auseinandersetzungen und Entscheidungen geprägt ist und deshalb auch prinzipiell andere Rezeptionsprozesse möglich und nicht von vornherein illegitim gewesen wären.

An manchen Stellen weiß man nicht, ob es F. oder der Übersetzung anzurechnen ist, wenn Formulierungen ungenau sind. Ärgerlich ist auf jeden Fall, dass mehrfach wirkliche Fehler im Text zu finden sind. Manches Zitat hätte präziser sein können, wenn die Übersetzung auf die deutschen Originaltitel zurückgegriffen hätte. Mehrfach begegnet in der Formel „Es ist an der Zeit“ (zweimal: 39, weiterhin 48, 160 und 217) eine geradezu messianische Semantik. Der Ausdruck eines „gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen“ (64) findet sich erst im II. Vatikanum und geht nicht auf Martin Luther zurück, der vom „allgemeinen Priestertum“ sprach und damit jedes Amtspriestertum ablehnte. Mit der Aussage, dass die tridentinische Ekklesiologie die Autorität der Kirche mit der Autorität des Papstes gleichsetze (109), sieht F. das Konzil von Trient allein durch die Brille des 19. Jhdts. und des I. Vatikanums. Zumindest unscharf ist es, von der „Liturgie des II. Vatikanums“ (169 u. ö.) zu sprechen und damit auszublenden, dass die Liturgiereform vom Konzil angestoßen wurde, aber dennoch ein eigenständiger Rezeptionsprozess war und auch bleibt. Ist es darüber hinaus logisch, die Geschichte der Liturgiereform als Beweis dafür zu nehmen, wofür sich die Konzilsväter entschieden haben (167)?

Unbeschadet dieser Einwände und Bedenken enthält das Buch aber eine Fülle von anregenden Gedanken, die des Nachdenkens wert sind, auch wenn man aus logischen und theologischen Gründen der Grundthese des Buches mit Skepsis begegnet. F. benennt etwa das Problem, dass viele aktuelle Versuche, die Liturgiereform „zu untergraben, [...] die Frucht einer Faszination von der Welt sind, die es nicht mehr gibt [...]. Die Sehnsucht nach dem alten Ritus verwirft normalerweise die Globalisierung des Katholizismus als

eine theologisch irrelevante Tatsache, als Fehler oder als etwas, das erst nach 1965 passierte, und nicht als ein konstitutives Element des Christentums und des Katholizismus in ihrer Beziehung zur Kultur seit ihren Ursprüngen“ (216). Zumindest mit Blick auf die Basis in den Gemeinden stimmt wohl auch seine These, „dass ohne die Liturgiereform *Dei Verbum* weitgehend ein toter Buchstabe wäre“ (217).

Dass in einer Zeitschrift (vgl. Gottesdienst 49 [2015] 152–154 und 182) gleich zwei ausführliche Rezensionen zum Buch von F. erschienen sind, lässt bereits erkennen, dass nicht alle Leser in gleicher Weise der These des Autors folgen. Dafür die Gründe nur in den Vorentscheidungen der Rez. zu suchen, dürfte zu wenig sein. Denn bei aller Sympathie für die (implizite) Ekklesiologie der Liturgiekonstitution kann die hermeneutische These nicht überzeugen, dass das Anliegen des II. Vatikanischen Konzils in seinem ersten Dokument am deutlichsten zu erkennen sei und deshalb alle übrigen Dokumente in seinem Licht zu lesen seien. Das Konzil endete eben nicht schon am 4. Dezember 1963. Auch die Auseinandersetzungen der folgenden Zeit bis zum 8. Dezember 1965 gehören zum authentischen Prozess des Konzils und damit zum Konzil als Ereignis. Die kompromisshaften Ergebnisse mag mancher inhaltlich bedauern. Aber sie sind Ergebnisse dieses Konzils. Das Ringen um das Erbe des II. Vatikanums und um seine angemessene Rezeption ist deshalb ein halbes Jahrhundert danach weiterhin notwendig und legitim. F. legt ein engagiertes Plädoyer dafür vor, welche Rezeption ihm wünschenswert erscheint. Diese Form der Rezeption kann sich zwar auf gewichtige Anliegen und Aussagen des Konzils berufen, wird aber aus nachvollziehbaren Gründen niemanden überzeugen, der eine andere Option hat.

W. HAUNERLAND

ÖKUMENE IM 21. JAHRHUNDERT. Bedingungen – theologische Grundlegungen – Perspektiven (EKD-Texte 124). Hannover: EKD Kirchenamt 2015. 92 S., ISBN 978–3–87843–039–1.

Die „Kammer für Weltweite Ökumene“, die von der „Kammer für Theologie“ zu unterscheiden ist, hat jüngst – d. h. im Herbst 2015 – im Auftrag des Rates der EKD zwei Texte zum Jahresthema „Reformation und die Eine Welt“ erarbeitet und veröffentlicht. Der EKD-Text 124: „Ökumene im 21. Jahrhundert. Bedingungen-theologische Grundlegungen – Perspektiven“ nimmt Chancen und Herausforderungen gegenwärtiger und zukünftiger ökumenischer Arbeit aus evangelischer Sicht in den Blick. Der EKD-Text 125: „Kirche sein in einer globalisierten Welt. Zur Weggemeinschaft in Mission und Entwicklung“ gibt einen Orientierungsrahmen für die Kooperation der Akteure kirchlicher Mission und Entwicklungszusammenarbeit.

Der Text „Ökumene im 21. Jahrhundert“ trägt der Tatsache Rechnung, dass der ökumenische Auftrag, wie die evangelische Kirche ihn versteht und vollzieht, schon im Ansatz auf die weltweiten und in der mannigfaltigen Welt der Konfessionen und Religionen möglichen und fälligen Bezeugungen des Evangeliums ausgerichtet ist. Das katholisch-evangelische Mit- und oft auch Nebeneinander, wie es uns in unseren Regionen zu immer neuer Gestalt aufgegeben ist, ist nur ein begrenzter Teilbereich der Sendung, wie sie evangelischerseits verstanden wird.

In eindrucksvoller Weise wirft das Dokument ein Licht auf die aktuelle Welt, in die hinein das missionarische und ökumenische Handeln der Kirche sich zu bewähren hat. Dabei kommt grundsätzlich zum Tragen, dass sich dieser Auftrag nicht darin erschöpft, den Anliegen, die in der Sprache des ÖRK unter der Überschrift „Faith and Order“ laufen, zu entsprechen. Einen ebenso hohen Rang haben diejenigen Aufgaben, die dort als „Life and Work“-Aufgaben verstanden werden und seit einiger Zeit in ökumenischen Verlautbarungen unter den Programmworten „Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ zur Debatte stehen. Dies alles ist aus katholischer Sicht ganz und gar nachvollziehbar und ist unter ökumenischen Gesichtspunkten nahtlos konsensfähig.

Dasselbe gilt für die breit ausgeführten Darlegungen, die einer Analyse der gesellschaftlichen Bedingungen gelten, unter denen alles kirchliche und folglich auch ökumenische Handeln der Kirchen sich in unseren Breiten zu entfalten hat. Sie haben sich in der jüngeren Vergangenheit mit wachsendem Tempo verändert und fordern oft ganz neue Formen der Evangelisierung.

In durchaus ausführlicher Form kommen im vorliegenden Dokument auch die evangelischerseits zu vertretenden Auffassungen zur Sprache, die die Einheit unter den christlichen Kirchen betreffen. An dieser Stelle wird eine eindeutige und folgenreiche Konzeption vorgetragen. Sie lautet: Die christlichen Kirchen können und sollen ihre „Einheit in versöhnter Gemeinschaft“ leben. Diese Formulierung meint eine Verstärkung der seit Jahren bekannten Formel: „Versöhnte Verschiedenheit“. Im Hintergrund steht das Konzept der „Leuenberger Konkordie“ von 1973, die allen damaligen Unterzeichnerkirchen die Aufnahme der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft eröffnet. Dieses Konzept ist der Sache nach eine Entfaltung des Art. 7 des „Augsburger Bekenntnisses“, demzufolge die Kirche die „congregatio fidelium“ ist, in der das Evangelium recht verkündigt wird und die Sakramente recht ausgespendet werden. Alles andere, so sagt dieser Artikel, sei der Gestaltungsvollmacht der Kirche anheimgestellt; denn es gehöre nicht zu dem, was die Kirche *iure divino* kennzeichne. Damit ist eine Vielfalt der Kirchen grundsätzlich legitimiert, die dann auch miteinander kommunizieren, sprich: auch Gottesdienstgemeinschaft praktizieren können.

Dieses Konzept der ökumenisch hoch relevanten Ekklesiologie wird in diesem Dokument biblisch und theologisch ausführlich in einem eigenen Kapitel „3. Universalität und Partikularität im Heilshandeln Gottes: Biblische Einsichten“ (30–37) begründet. Erfreulich ist, dass hier eine Sicht dargelegt wird, die der neutestamentlichen Inkarnationstheologie eine alttestamentliche Theologie der Schöpfung vorschaltet (30 f.). Und doch bleibt das, was hier ausgeführt ist, hinter dem zurück, was – aus katholischer Sicht – in der Bibel des Alten und den Neuen Bundes angelegt ist. Diese lässt nämlich bei der Kirche an Gottes neues Volk aus Juden und Heiden, das im Kreuz und in der Auferweckung Jesu gründet, denken. Dies aufgreifend, vertritt die katholische Theologie das Konzept einer sakramental verfassten Kirche. Und sie beharrt darauf, dass diese so verstandene Kirche in der einen, sichtbaren, apostolischen, katholischen Kirche zur Erscheinung kommt. Sie geht davon aus, dass die geglaubte, aus Gottes dreieinem Wirken hervorgehende und im Mysterium paschale verankerte Kirche in ihr sichtbar zur Erscheinung kommt. In der Konzilskonstitution „Lumen gentium“ Abschn. 8 und dann auch Abschn. 9 ist davon die Rede. Das mit alldem gegebene Konzept der sichtbarlich einen und freilich innerlich dann alle Vielfalt zulassenden, ja begrüßenden Kirche ist in katholischer Sicht unaufgebbar, weil konstitutiv. Aber gerade dieses Konzept gilt der evangelischen Sicht der Dinge als nicht akzeptabel. Sie hält, wenngleich in vorsichtiger, ja nachdenklicher Weise fest, dass es einen Abstand zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren, nur dem Glauben zugänglichen Kirche gibt. Der springende Punkt ist das Ja oder das Nein zur sakramentalen Verfasstheit der Kirche. Dass dies in aller Klarheit im Dokument „Ökumene im 21. Jahrhundert“ gesehen und gesagt wird, ist zu begrüßen, auch wenn es in den Konsequenzen zu den einstweilen bleibenden und auch schmerzlichen Trennungen zwischen der katholischen und der evangelischen Welt führt, die wir kennen. Hilfreich ist auf jeden Fall, dass der entscheidende und dann freilich folgenreiche Punkt der Differenz zwischen dem katholischen und dem evangelischen Kirchenkonzept so deutlich benannt ist. Dies bedeutet, dass genau an dieser Stelle das Gespräch vertieft fällig ist, damit es gerade auch hier zu einem neuen Brückenbau kommen kann.

Der entscheidende Abschnitt aus dem Dokument „Ökumene im 21. Jahrhundert“, der die angedeuteten Sachverhalte thematisiert, sei hier noch wegen seiner Relevanz zitiert:

„Nach reformatorischem Verständnis gehört die Konfession zum Bereich der ‚sichtbaren Kirche‘, die wiederum eingebettet gedacht wird in die Versammlung der durch den Heiligen Geist zum Glauben Gekommenen. Diese sogenannte ‚unsichtbare‘, ‚geglaubte‘ Kirche ist dem analysierenden ‚weltlichen‘ Blick ‚verborgen‘, jedoch mit der sichtbaren ‚erfahrenen‘ Kirche/Konfession verbunden, aber nicht einfach verrechenbar gedacht. Diese vorsichtige Unterscheidung will der Gefahr einer Bemächtigung Gottes durch die erfahrbare Kirche wehren. Zugleich wirkt sie sich in einer Zurückhaltung gegenüber dem Ideal einer ‚sichtbaren‘ Einheit der Kirchen aus.“

Allerdings muss man sagen, dass diese Sicht eine vornehmlich protestantische Perspektive darstellt, denn sowohl die Orthodoxie als auch die römisch-katholische Kirche würden sich selbst kaum als Konfessionskirchen sehen, weil sie im Bewusstsein Kirche sind, bereits in sich selbst das Ganze der ‚Einen, Heiligen, Apostolischen und katholischen

Kirche' zu repräsentieren. Die Differenzierung von sichtbarer und verborgener Kirche ist diesem Gedanken eher fremd. In einem protestantischen Kirchenverständnis hingegen ist das anders: Hier ‚fühlt‘ sich die geschichtliche partikuläre Ausprägung von Christentümern auch unterschiedlicher Gestalt nicht schon per se negativ und ‚un-wahr‘ an. Im Gegenteil: Sie gehört in den Bereich der sichtbaren, erfahrenen Kirche. Man hat sie in der Geschichte seit der Reformation sogar für unvermeidlich zu halten gelernt, weil nämlich schon in der Bibel die Heilsbotschaft Jesu in ‚variabler Konkretisierung‘, also in einer Vielfalt von Perspektiven zeige. Somit steht schließlich die Realität von Konfessionen bzw. Konfessionskirchen geradezu für konkrete Lebendigkeit christlicher Kirchen schlechthin ...“ [38 f.].

Dem Text „Ökumene im 21. Jahrhundert“ ist gleichwohl im Ganzen beizupflichten; denn er lässt in erhellender Weise erkennen, unter welchen Bedingungen sich das kirchliche und dann auch ökumenisch gerichtete Bemühen der Kirchen um eine Evangelisierung der aktuellen Welt abspielt – oder besser gesagt: abmüht. W. LÖSER SJ

STOCK, ALEX, *Poetische Dogmatik*. Ekklesiologie: 1. Raum. Paderborn: Schöningh 2014. 334 S./Ill., ISBN 978-3-506-77999-1.

Mit dem ersten, kirchengelben Teilband der Ekklesiologie findet die Poetische Dogmatik des kürzlich im Alter von 79 Jahren verstorbenen Kölner Dogmatikers Alex Stock (= St.) ihre Fortsetzung. Wie vielleicht kein anderer Band vorher eignet sich die Ekklesiologie für seinen Ansatz, vom Kirchengebäude, seinem Interieur, der Liturgie und der Atmosphäre als heiliger Raum Analogien zur Theologie der Kirche zu entwickeln. Bei St. kommt noch der Aspekt „Visitationen“ hinzu, seine Interpretation von malenden und dichtenden Künstlern, die ihre Ansichten von Kirche(n) zu Papier oder auf Leinwand brachten. Dementsprechend weit ist das assoziative Gefüge, das St. seinen Lesern vorstellt, wenn er etwa anhand des Liedes „Ein Haus voll Glorie schauet“ oder der Kirchweihliturgie die Veränderung des Selbstbildnisses von Kirche analysiert, aber auch Künstler wie C. D. Friedrich oder Peter Handke sprechen lässt. In diesem Kontext möchte der Rez. am vorliegenden Band auch die Schwarz-Weiß-Abbildungen monieren: Mit der Atmosphäre lichter Räume kann nur der argumentieren, der Le Corbusiers Notre-Dame-du-Haut oder die Pariser Sainte-Chapelle auch in der Materialität ihrer Lichtheit zeigt.

In seiner Ekklesiologie sucht St. erneut nicht nach einer in sich geschlossenen Theologie, sondern bezeichnet selbst die einzelnen Kapitel als Gewebe, an dem die offenen Fäden hängen, „an denen weiter zu weben wäre“ (301). Doch erscheint dies dem Rez. weder möglich noch eigentlich vom Autor gewollt – zu sehr gleicht sein Werk einer neuzeitlichen „Wunderkammer“ – und dies im positiven Sinne: St. versammelt Fundstücke im Raum seines Werkes und stellt dem Leser dieses assoziative, anregende Gefüge vor Augen. Sein Ziel: nicht die Zitation Stockscher Gedanken, sondern die eigenständige Suche nach und Reflexion über eigene/n Fundstücke/n. In diesem Sinne kommt wohl gerade dieser Band weniger als Lehr- denn als anregendes Lesebuch daher, das gewiss noch auf viele Jahre das bedeutsame Vermächtnis des Kölner Theologen sein wird.

A. MATENA

SCHEELE, PAUL-WERNER, *Unsere Mutter*. Eine kleine Marienkunde. Würzburg: Echter 2015. 295 S., ISBN 978-3-429-03907-3.

Der Verf. (= Sch.), lange Jahre Lehrer der Theologie und dann Bischof in Würzburg, bezeichnet sein neues Buch als „eine kleine Marienkunde“. Was er tatsächlich bietet, geht weit über die Erwartungen hinaus, die diese Ankündigung weckt. Denn hier wird nicht weniger als eine gedrängte, in der Person und dem Auftrag Marias, der Mutter Jesu und „unserer Mutter“, gespiegelte Entfaltung des Ganzen der christlichen Glaubenslehre geboten. Was Sch. in diesem Buch vorlegt, ist die Frucht eines eindringlichen Reflektierens und Meditierens. Er lädt die Leser ein, die Wege, die er dabei beschritten hat, auch selbst zu betreten. Sie führen in die Weite und in die Tiefe der großen, in der Bibel und dann im Bedenken und Bekennen der Kirche zur Sprache gekommenen Glaubensmysterien.

In eindrucksvoller Weise hat Tilman Riemenschneider in der in Volkach zu bewundernden Madonna das in der Kirche überlieferte Marienbild dargestellt. Er hat es ver-

mocht, Maria in ihren biblischen und auch kosmischen Bezügen ins Bild zu setzen. Der Verf. setzt im Vorwort seines Buches mit einer erinnernden Deutung dieses Werkes ein und lässt so erkennbar werden, dass er seine Ausführungen als Entfaltungen des dort sichtbar werdenden Glaubens der Kirche verstanden wissen möchte.

In unseren Breitengraden hat die Marienverehrung und letztlich auch das theologische Nachdenken über Maria, die Mutter Jesu, heutzutage keine Hochkonjunktur. Wenn Maria gleichwohl eine einzigartige und unentbehrliche Stelle in der Welt des Glaubens innehat, ist es umso wichtiger, den Sinn einer Marienkunde in der Verkündigung der Kirche und im Panorama der auch heute zu bearbeitenden theologischen Themen zu bedenken. Dieser Aufgabe widmet Sch. ein ausführliches Kapitel – „Marienkunde heute“ (17–96). Dabei geht der Verf. unter anderem auf zwei Fragenbereiche ausführlich ein. Der eine betrifft eine innerkatholische Aufgabenstellung. Dabei geht es um die Frage, ob die heilsgeschichtliche Rolle Marias eher im Rahmen der Christologie oder eher im Rahmen der Ekklesiologie zu erörtern ist. Diese Erschließungskontexte dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern müssen miteinander vermittelt werden, so, wie dies das II. Vatikanische Konzil in seinen Dokumenten verwirklicht hat. Der andere Fragenbereich ergibt sich aus dem auf Maria bezogenen Gespräch zwischen den christlichen Kirchen. Dabei zeigt sich schnell, dass die orientalischen und orthodoxen Kirchen über weite Strecken mit der römisch-katholischen Kirche einig sind. Das Gespräch mit den reformatorischen Kirchen ist hier spannungsreicher, wenngleich hierbei auch neue Bewegungen erkennbar sind.

Eine wichtige Station auf dem Weg des Maria betreffenden kirchlichen und lehramtlichen Nachdenkens und Verkündigens war das II. Vatikanische Konzil, das vor allem und mit Recht neu herausgestellt hat, dass Maria die Tochter Zion und das Urbild der Kirche ist. Zu früheren Zeiten wurde das „Fundamentalprinzip“ der Marienkunde anders bestimmt – zum Beispiel durch die Hinweise auf ihre „Gottesmutterschaft“ oder auf ihre Stellung als „Gehilfin Christi“. Der Autor. streicht heraus, dass diese unterschiedlichen Akzentsetzungen einander bedingen und beleuchten, wenn sie nur aus dem Hören auf Gottes in der Bibel uns geschenkten Wortes stammen.

Nach diesen weichenstellenden Reflexionen zur rechten Durchführung einer Marienkunde folgen die Kapitel, in denen das im Eingangskapitel angedeutete Programm umgesetzt wird. Dabei kommt deutlich zum Zuge, dass der Verf. die Mariologie in einem biblisch fundierten Miteinander von „Christotypik“ und „Ekklesiotypik“ konzipiert. Diesem Programm zu entsprechen gelingt Sch. nicht zuletzt darum, weil er Maria auch als „Tochter Zion“ sowie als Trägerin einer Sendung des dreifaltigen Gottes zur Sprache zu bringen vermag.

In Kapitel II – „Maria im Gottesvolk des Alten Bundes“ (97–128) – macht der Verf. deutlich, dass Maria nicht nur dem Volk des Alten Bundes entstammte, sondern auch die Haltungen gelebt hat, die Israel als Gottes erwähltes Volk gekennzeichnet haben. So verkörperte sie auf dem Weg ihres Lebens die messianische Hoffnung und Erwartung, die das von Gott erwählte Volk Israel bestimmt hat.

Das umfangreichste Kapitel (III) ist überschrieben „Maria im Mysterium Jesu Christi“ (129–237). Es wird eröffnet durch einen Hinweis darauf, dass Maria als die Mutter Jesu, des Messias, wie dieser und im Blick auf ihn „vor Grundlegung der Welt“ und „zusammen mit allen Berufenen“ erwählt wurde, – wie sich dies aus einer entsprechenden Deutung des Hymnus in Eph 1 ergibt. Sodann reflektiert und meditiert Sch. die neutestamentlichen Texte, in denen es um Marias Pilgerweg im Glauben geht: um den Beginn dieses Weges, der schon im Zeichen der Gnade stand, um ihr Ja zu der Berufung, die Mutter des Messiaskindes Jesus zu sein, um die jungfräuliche Empfängnis und die Geburt Jesu, schließlich um ihr Ausharren unter dem Kreuz, an dem ihr Sohn sein Leben hingab, und ihr Aufgenommen-Werden in den Himmel.

Im IV. Kapitel – Maria im Mysterium der Kirche“ (239–267) – befasst sich Sch. insofern mit Maria, als sie, die Mutter Jesu, auch die Mutter aller Gläubigen, ja aller Menschen ist und als sie, die Mutter auch der Kirche, „Mittlerin“ und Fürsprecherin ist. Das abschließende Kapitel – Kap. V: „Maria im Licht des dreieinen Gottes“ (269–295) – lässt erkennen, dass sich das Leben und Wirken Marias, wie es sich dem Glaubenden erschließt, als Dienst vor dem und für den dreieinen Gott entfaltet hat.

Der Verf. denkt und schreibt aus der Perspektive eines letztlich einfachen und gläubigen Ja zu dem, was die Kirche über Maria lehrt und feiert. Dieses Ja ist gleichzeitig ein durch gründliche Reflexion, eindringliche Meditation und weit gefächerte Erudition getragener Vollzug, an dem Sch. die Leser seines Buches teilhaben lassen möchte. Die „kleine Marienkunde“ erweist sich somit in alldem als eine „große Hinführung“ zu zentralen Mysterien des christlichen Glaubens. W. LÖSER SJ

4. Praktische Theologie und Theologie des geistlichen Lebens

MEIER, DOMINICUS M. / KANDLER-MAYR, ELISABETH / KANDLER, JOSEF (HGG.), 100 Begriffe aus dem Ordensrecht. St. Ottilien: EOS 2015. 531 S., ISBN 978-3-8306-7706-2.

Im Gesamtkonzept des Kirchenrechts nimmt das Ordensrecht zwar einen nicht geringen Raum ein (cc. 573–746), in der praktischen Umsetzung gehört es aber dennoch zu den weniger behandelten Fächern. Dieser Unkenntnis will das folgende Lexikon bzw. Handbuch, an dem 20 Autoren mitgewirkt haben, abhelfen. Der Rez. kann nicht alle Beiträge besprechen; er muss eine Auswahl treffen. Dabei hat er sich vor allem für solche Begriffe entschieden, die „den innerkirchlichen Raum überschreiten und zivilrechtliche Folgen nach sich ziehen“ (5). Dass dadurch das Verständnis der Rez. nicht unbedingt leichter wird, muss nicht eigens betont werden.

Das Lemma „Archiv“ (42–46; *D. M. Meier*) unterstreicht, dass die Archive kirchlicher Rechtsträger nicht nur den kirchlichen juristischen Personen und ihren Verwaltungen dienen, sondern auch der historischen Forschung. Träger kirchlicher Archive können öffentliche und private juristische Personen der Kirche sein, aber auch kirchliche Kollegien, eine Vereinigung ohne Rechtspersönlichkeit, eine private kirchliche Stiftung oder Anstalt. Eine allgemeine Pflicht zur Errichtung von Archiven enthält der CIC nicht ausdrücklich. Er setzt aber das Vorhandensein von Archiven in zahlreichen Bestimmungen voraus. Diese Bestimmungen sind von den Instituten des geweihten Lebens in Analogie anzuwenden. Unter dem Dach der Deutschen Ordensobernkonzferenz (DOK) haben sich die Archive der Ordensgemeinschaften und selbstständigen Einzelklöster im Jahr 1997 zu einer Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchive (AGOA) zusammengeschlossen. In Österreich besteht seit dem 11. Mai 2004 parallel die Arbeitsgemeinschaft der Ordensarchive Österreichs als Einrichtung der Superiorenkonferenz der männlichen Ordensgemeinschaften Österreichs, die in enger Zusammenarbeit mit der AGOA arbeitet.

Die „Aufsichtsbefugnisse kirchlicher Stellen“ (65–72; *D. M. Meier*) können intern oder extern sein. Die interne Aufsicht wird durch den zuständigen höheren Oberen wahrgenommen, die externe durch den Diözesanbischof und den Apostolischen Stuhl. Was den Umfang der Autonomie betrifft, reicht sie bei den klerikalen Instituten päpstlichen Rechts am weitesten, während sie bei den laikalen Instituten diözesanen Rechts und den rechtlich selbstständigen Klöstern nach c. 615 am wenigsten ausgeprägt ist. Unbeschadet ihrer jeweiligen Rechtsform fällt in die Zuständigkeit des Apostolischen Stuhls die Erteilung der Licentia bei vermögensrechtlichen Angelegenheiten oberhalb der Romgrenze. Eine Aufsichtskompetenz des Diözesanbischofs gegenüber den Instituten des päpstlichen Rechts ist im geltenden Kirchenrecht nicht verankert. – Aufgrund wirtschaftlicher Überlegungen haben in den letzten Jahren einzelne Ordensinstitute Vermögensanteile in eine Form des weltlichen Rechts ausgegliedert, z. B. in einen e. V., eine GmbH oder Stiftung. Diese Träger verkörpern *nicht* die kirchliche Person des Instituts als Ganze, sondern dienen ausschließlich bestimmten Zwecken der ausgegliederten kirchlichen juristischen Person, deren Erträge oftmals dem Unterhalt oder der Sicherung der kirchlichen juristischen Person dienen. Der CIC enthält keine Regelungen für solche Ausgliederung. Daher ist es angezeigt, Fragen der Aufsicht über die Vermögensgebarung des ausgegliederten Rechtsträgers in dessen Satzung zu regeln, sodass sie den Zielen der kirchenrechtlichen Aufsicht entspricht und diese nicht unterläuft. Dabei sind die rechtlichen Möglichkeiten des staatlichen und kirchlichen Rechts in Einklang zu bringen.

Unter „Baulast“ (85–93; *W. Rees*) im Allgemeinen sind die öffentlich-rechtliche Unterhaltungspflicht insbesondere für Straßen und Wege sowie die Pflicht zur Errichtung und zum Unterhalt näher bestimmter Objekte zu verstehen. Eine *Sonderform* stellt die Kirchenbaulast dar, d. h. die rechtliche Verpflichtung kirchlicher Rechtsträger, aber auch natürlicher oder juristischer Personen sowohl des privaten als auch des öffentlichen Rechts zur Errichtung und Instandhaltung kirchlicher Gebäude, wobei hierzu auch Veränderungen und Erweiterungen sowie ein Wiederaufbau bzw. Neubau zählen. Träger der Baulast können nicht nur kirchliche Rechtsträger sein, die Eigentums- und Nutzungsrechte an den Gebäuden besitzen, wie Kirchengemeinden, Kirchen- oder Pfründestiftungen, sondern auch der Staat, einzelne Kommunen, Stiftungen oder Patrone. Mit Blick auf die Baulast erlangten das vom germanischen Rechtsdenken geprägte Eigenkirchenwesen und die Einführung des Zehnten besondere Bedeutung, dessen Erträge neben dem Unterhalt von Bischöfen und Klerus sowie der Sorge um die Armen auch dem Bau bzw. der Erhaltung von Kirchen dienten. Das Eigenkirchenwesen wurde durch die Rechtsinstitute des „Patronats“ und der „Inkorporation“ abgelöst. Das Konzil von Trient (1545–1563) fasste das weithin unüberschaubar gewordene Baulastrecht zusammen. Die tridentinischen Vorschriften sind im Wesentlichen in den CIC/1917 eingeflossen. Der CIC/1983 enthält keine Bestimmungen zur Baulast. Es gelten daher die gewohnheits- bzw. partikularrechtlichen Regelungen sowie Konkordats- und Staatskirchenrecht.

Die „Beichtvollmacht“ (93–98; *P. Platen*) setzt neben der Weihevollmacht die Befugnis (*facultas*) voraus, die Weihevollmacht ausüben zu können. So bestimmt c. 966 § 1: „Ad validam peccatorum absolutionem requiritur ut minister, praeterquam potestate ordinis, facultate gaudeat eandem in fideles, quibus absolutionem impertitur, exercendi.“ Die Beichtvollmacht kann entweder von Rechts wegen gegeben sein oder durch Verleihung übertragen werden. Von Rechts wegen haben außer dem Papst die Kardinäle wie auch die Bischöfe eine weltweit wirksame Beichtvollmacht. Kraft Amtes besitzen Beichtvollmacht (jeweils für ihren Bereich) der Ortsordinarius, der Bußkanoniker sowie der Pfarrer und die ihm vom Recht Gleichgestellten. Nach c. 969 § 1 ist allein der Ortsordinarius zuständig, jeglichen Priestern die Beichtvollmacht für die Entgegennahme der Beichte jedweder Gläubigen durch besonderen Verwaltungsakt zu verleihen. Hinsichtlich der Reichweite der Beichtvollmacht von Presbyteri bestimmt c. 967 § 2, dass sie sich auf den gesamten Erdkreis erstreckt (*ubique*), sofern es sich um eine Beichtvollmacht kraft Amtes handelt oder um eine auf bestimmte oder unbestimmte Zeit durch den Inkardinations- oder Wohnsitzordinarius verliehene Beichtvollmacht. Weiter ist die Übertragung der Beichtvollmacht von Rechts wegen für bestimmte Fälle vorgesehen. So spricht gemäß c. 976 jeder gültig zum Priester Geweihte, selbst der strafweise aus dem Klerikerstand Entlassene, jedweden in *Todesgefahr* befindlichen Pönitenten gültig und erlaubt von allen Zensuren und Sünden los, selbst dann, wenn ein über Beichtvollmacht verfügender Priester zugegen wäre. „Quilibet sacerdos, licet ad confessiones expiciendas facultate careat, quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvit a quibusvis censuris et peccatis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus.“ – C. 975 sieht drei Fallgestaltungen vor, in denen es zum Erlöschen der Beichtvollmacht von Rechts wegen kommt: So erlischt eine Beichtvollmacht kraft Amtes *mit dem Amtsverlust*, eine durch den Inkardinationsordinarius verliehene Beichtvollmacht *durch die Exkardination* und eine durch den Wohnsitzordinarius verliehene Beichtvollmacht *durch Verlust des Wohnsitzes*. – Für den Fall eines allgemeinen Irrtums oder eines positiven und begründeten Zweifels über den Besitz der Beichtvollmacht wird diese Befugnis zudem von Rechts wegen durch Suppletion gemäß c. 144 § 2 ergänzt.

„Denkmalschutz“ (136–141; *E. Kandler-Mayr*). Viele der Objekte, die in den Instituten genutzt oder zumindest aufbewahrt werden, haben künstlerisch, historisch oder auf ihr Material bezogen einen besonderen Wert. Im Sinne staatlicher Gesetze qualifiziert sie das als Denkmal und als schützenswert, aus kirchlicher Sicht sind sie zunächst aber Gebäude oder Gegenstände, die einem bestimmten kirchlichen Zweck dienen oder dienten, z. B. für die Nutzung der Liturgie. Der kirchliche Gesetzgeber verzichtete im CIC/1983 darauf, ein eigenes Denkmalrecht zu erstellen, und beschränkte sich auf einige Verweise im Rahmen des Vermögensrechts, deren Ausrichtung auch als Schutz für Denkmäler zu verstehen ist. Generell ist jedoch für den Bereich Denkmalschutz und Denkmalpflege (auch

bezeichnet als Kulturgut und Kulturgüterschutz) auf die jeweils einschlägigen weltlichen Gesetze verwiesen, die im Sinne von c. 22 CIC/1983 mit denselben Wirkungen auch im innerkirchlichen Bereich einzuhalten sind, sofern nicht im kanonischen Recht anderes vorgesehen ist; so etwa in der Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus“ vom 28. Juni 1988. Dort wurde die päpstliche Kommission für die Erhaltung des künstlerischen und historischen Erbes eingerichtet, die speziell das Verständnis für die Erhaltung sakraler Kulturgüter wecken soll. In *Österreich* ist der Denkmalschutz Bundessache in Gesetzgebung und Vollziehung. In der *Bundesrepublik Deutschland* fällt Denkmalschutz gemäß Art. 70 GG in die gesetzgeberische Zuständigkeit und unter die Kulturhoheit der Länder.

Das kirchliche Recht bietet als Abschluss des Buches V des CIC (des Vermögensrechts der Kirche) Regelungen für „fromme Verfügungen und fromme Stiftungen“ (188–192; E. Kandler-Mayr), die eine Sonderform von Zuwendungen unter Lebenden oder von Todes wegen darstellen (vgl. cc. 1299–1310). Diese Form von Vermögensübertragung besteht in Schenkungen oder Nachlässen zu frommen Zwecken. In einer frommen Verfügung werden unter Lebenden oder durch Testament Vermögenswerte, die der kirchliche Gesetzgeber hier nicht näher bezeichnet, zu treuen Händen an einen bestimmten Empfänger übergeben. – Bei den frommen Stiftungen unterscheidet c. 1303 zwischen selbstständigen und unselbstständigen frommen Stiftungen. *Selbstständige* fromme Stiftungen sind Gesamtheiten von Sachen, die zu Werken der Frömmigkeit, des Apostolats oder der Caritas in geistlicher oder zeitlicher Hinsicht bestimmt wurden und von der zuständigen kirchlichen Autorität als juristische Person errichtet wurden (c. 1303 § 1, n. 1); *unselbstständige* fromme Stiftungen dagegen sind Vermögen, die einer öffentlichen juristischen Person übergeben wurden mit der Auflage, für längere Zeit aus den jährlichen Erträgen Messen zu feiern und andere bestimmte kirchliche Funktionen durchzuführen oder sonst einen der drei genannten Zwecke zu betreiben (c. 1303 § 1, n. 2).

„Haftung für Rechtsgeschäfte“ (209–214; H. Pree) setzt das Bestehen einer Leistungspflicht (= Schuld) voraus und kommt dann zum Tragen, wenn die Schuld nicht erfüllt wird. Die Konsequenzen reichen bis zur zwangsweisen Beitreibung des Geschuldeten (= Zwangsvollstreckung). – In Fragen der Haftung ist meistens auch das staatliche Recht berührt. Diesbezüglich ist zu unterscheiden, ob die Frage vor einer kirchlichen Instanz zu klären ist oder ob die Frage vor dem staatlichen Gericht entschieden wird. – Eventuelles Privatvermögen eines Ordensmitglieds ist nicht Ordensvermögen und folglich nicht Kirchengut (*bona ecclesiastica*) gemäß c. 1257 § 1. Es unterliegt daher nicht dem Vermögensrecht des CIC und auch nicht den Bestimmungen über die Verwaltung von Ordensvermögen. – Wird ein Rechtsgeschäft (betreffend das Vermögen) des Instituts durch ein rechtmäßig handelndes Organ oder durch einen rechtmäßig bestellten Vertreter im Rahmen seiner Vertretungsmacht abgeschlossen, so haftet die juristische Person selbst, nicht auch der Handelnde (Vertreter) und ebenfalls nicht eine andere kirchliche juristische Person. Auch im Bereich der Ordensverbände gilt der Grundsatz „Respondet quis contraxit“. Es haftet nur jene juristische Person, die das Geschäft abgeschlossen hat. Auch die bepruchsberechtigten Gremien und deren Mitglieder übernehmen durch Erteilung des *consensus* oder des *consilium* keine Haftung für das abgeschlossene Geschäft.

„Körperschaft öffentlichen Rechts – Körperschaftsstatus“ (261–274; S. J. Lederhiller). a) Deutschland. Kirchenrechtlich wird als Körperschaft eine vom Wechsel ihrer Mitglieder unabhängige Personenvereinigung verstanden, die zur Erfüllung von Gemeinschaftsaufgaben zu einer Einheit verbunden ist, die als öffentliche juristische Person Trägerin von Rechten und Pflichten ist, von Rechts wegen oder per Dekret von der zuständigen kirchlichen Autorität errichtet wurde, durch eigene Organe handelt und ihre Zielsetzungen und Aufgaben im Namen der Kirche erfüllt. Staatskirchenrechtlich wird (aufbauend auf dem in Deutschland und Österreich historisch gewachsenen Verhältnis zwischen Staat und Kirchen) den anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften (mit ihren Untergliederungen) auf Grund ihrer umfassenden, für das Gemeinwohl bedeutsamen gesellschaftlichen Funktion im Dienst der Menschen der Status von „Körperschaften öffentlichen Rechts“ zugestanden und damit eine eigene Rechtspersönlichkeit und Rechtsfähigkeit. Grundlage ist Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 5 WRV, wonach für alle zur Zeit der Weimarer Reichsverfassung (1919) bestehenden Religionsgesellschaften der öffentlich-rechtliche Körperschaftsstatus anerkannt wird und den übrigen

Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften die gleichen Rechte auf ihren Antrag hin zu gewähren sind, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten. Nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 6 WRV besteht die Berechtigung, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesgesetzlichen Regelungen Steuern zu erheben, wobei der Staat behilflich ist. Das Grundrecht der negativen Religions- und Vereinigungsfreiheit verlangt allerdings vom Staat, dass Angehörige öffentlich-rechtlicher Religionsgesellschaften ihre Mitgliedschaft mit allen Rechtswirkungen im staatlichen Bereich beenden können. – Grundsätzlich kann Kirchen und Religionsgesellschaften, denen der Körperschaftsstatus verliehen wurde, dieser bei Wegfall der Voraussetzungen auch wieder entzogen werden. In Bayern (vgl. 265) wurde 2005 (im Zusammenhang mit der Insolvenz des DO) eine eigene Regelung zur Verleihung und Entziehung des Körperschaftsstatus der Orden erlassen. – b) In Österreich wird den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften die Stellung von „privilegierten Corporationen des öffentlichen Rechts“ (270) eingeräumt. Mit der Anerkennung kommt den Kirchen und Religionsgesellschaften zugleich eine öffentlich-rechtliche Stellung *sui generis* zu, jetzt verstanden als Garantie autonomer Selbstverwaltung und spezieller Ausdruck der Religionsfreiheit. Auf Grund des öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus kommen den Kirchen und Religionsgesellschaften und ihren Einrichtungen abgabenrechtliche Begünstigungen zu. – Im Anschluss an die (römische) Erklärung des PCI hat die Österreichische Bischofskonferenz 2007 ein eigenes innerkirchliches Feststellungsverfahren darüber eingeführt, ob der staatlich vollzogene „Kirchenaustritt“ alle kirchenrechtlich geforderten formalen Kriterien eines Abfalls von der Kirche erfüllt.

Unter „Ordensaustritt“ (315–321; *D. M. Meier*) wird die Dispens bestehender zeitlicher oder ewiger Gelübde bzw. Bindungen verstanden, verbunden mit dem vollständigen und dauernden Austritt aus dem inkorporierenden Ordensinstitut. Somit stellt der Austritt bei Mitgliedern eines Instituts des geweihten Lebens einen Akt der Exkorporation und zugleich ein Ausscheiden aus dem kirchlichen Ordensstand dar. Das rechtmäßig gewährte und dem Mitglied zur Kenntnis gebrachte Säkularisationsindult bringt, sofern es nicht beim Akt der Mitteilung vom Mitglied selbst zurückgewiesen wurde, von Rechts wegen die Dispens von den Gelübden und von den anderen aus der Profess entstandenen Verpflichtungen mit sich.

„Rechtsstellung der Professoren im zivilen Recht“ (411–416; *N. Schöb/L. Westinger*). Die rechtliche Stellung der Ordensangehörigen muss im Spannungsfeld von kirchlichem und staatlichem Recht gesehen werden. Durch die Ablegung der Profess ergibt sich sowohl in kirchenrechtlicher wie in staatskirchenrechtlicher Hinsicht eine Veränderung in der jeweiligen Rechtsstellung, die ein Ordensangehöriger entsprechend der verschiedenen Stadien seiner Mitgliedschaft innehat. Diese unterschiedlichen Stadien in der Bindung haben Auswirkungen auf die Stellung und Beurteilung des Ordensangehörigen im staatlichen Sozialversicherungsrecht. Sein Versicherungsstatus ändert sich mit dem Grad der Bindung an die Gemeinschaft und der damit verbundenen versorgungsrechtlichen und finanziellen Absicherung. – *Keine* unmittelbare Auswirkung nach staatlichem Recht der Bundesrepublik Deutschland hat die (nach kanonischem Recht abgelegte) Profess bzw. Eingliederung in den klösterlichen Verband auf die öffentlich-rechtliche und privatrechtliche Stellung des einzelnen Ordensmitglieds. Beschränkungen hinsichtlich der Vermögens-, Erb-, Testier-, Partei- und Prozessfähigkeit und überhaupt der gesamten Rechts- und Handlungsfähigkeit sind nicht vorgesehen. Gemäß Art. 6 des Reichskonkordats haben Ordensleute das Recht, gegenüber Gerichten und staatlichen Behörden Auskünfte über ihnen im Rahmen der Seelsorge anvertraute Tatsachen zu verweigern und sind vom Amt des Schöffen, des Geschworenen sowie der Steuerausüsse oder der Finanzgerichte befreit. Ordensleute genießen ebenso wie Kleriker ein Zeugnisverweigerungsrecht über alles, was ihnen in ihrer Eigenschaft als Seelsorger bekannt wurde. – Das zunächst für einen Zeitraum von sieben Jahren erwirkte Reskript der Religiosenkongregation vom 8. Juli 1974, welches mehrmals verlängert wurde, stellt die Feierlich-Professen in Österreich tätiger Ordensgemeinschaften in Bezug auf die Rechtswirkungen des Armutsgelübdes den Professoren mit einfachen Gelübden gleich. Durch das am 1. Januar 2000 in Kraft getretene Erste Bundesrechtsbereinigungsgesetz sind die bisher auf Grund von Hofdekreten bestehenden Beschränkungen der Erwerbsfähigkeit des Feierlich-Professen, die auch die Erb- und

Testierfähigkeit betrafen, aufgehoben. Ordenspersonen sind nunmehr generell erbfähig. – Auch im schweizerischen Recht bleiben Professen erbfähig. Das Zivilrecht behandelt die Ordensperson genau so wie jede andere Person. Die Gelübde haben keine zivilrechtliche Wirkung. Nach Art. 13 der Militärorganisation der Schweizer Eidgenossenschaft sind Geistliche vom Wehrdienst befreit.

Soweit die Auswahl aus dem vorliegenden Opus. Ich habe das Buch mit großem Gewinn durchgearbeitet. Das Werk gehört zum Besten, was ich (in dieser Materie) in den letzten Jahren gelesen habe; m. a. W.: Es ist ein ganz hervorragendes Lexikon. Zum Schluss noch ein winziger Hinweis in eigener Sache. Die Abkürzung LKStKR (vgl. 23) löst sich folgendermaßen auf: „Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht“. R. SEBOTT SJ

HÄLBIG, KLAUS W., *Die Tür zur Gottesschau*. Einführung in Bildwelten des Glaubens – Michael Triegels Augustinus-Retabel in der Pfarrkirche von Dettelbach. Münster-schwarzach: Vier-Türme-Verlag 2015. 248 S./Ill. ISBN 978-3-89680-898-1.

Triegel (= T.) gehört zur jüngeren Generation der bekannten „Leipziger Schule“ (Hauptname: Werner Tübke, Schöpfer des Bauernkriegspanoramas in Bad Frankenhausen), über Insiderkreise hinaus bekannt geworden durch sein Benedikt-Porträt 2010. Ein Jahr zuvor hatte er den Auftrag für den Altar der renovierten Stadtpfarrkirche von Dettelbach, einem Ort im Landkreis Kitzingen, erhalten und begonnen, sich intensiv mit deren Patron Augustinus zu befassen. Die Schauwand über dem Altartisch ist dreiteilig. Werden die Seitenflügel zusammengeklappt, schaut man zu einer aus ursprünglich grünen Brettern zusammengenagelten Tür empor, auf einer Steinschwelle, in einer ramponierten Ziegelmauer mit bescheidenen Resten hellen Verputzes, im/am Wasser gebaut, das den Sockel spiegelt. Diese Ansicht (nicht im Aufblick) gestaltet auf den oberen zwei Dritteln den weißen Umschlag der Broschur (im Großformat 21 x 29,8 cm). Das geöffnete Retabel erscheint nach je zwei Seiten Inhaltsverzeichnis und theologischen Motti ganzseitig 9/10 (aufgrund der Bindung wie vierteilig – der Ternar zeigt sich, 11 cm breit, oben auf dem Rückumschlag).

Vorwort und Einführung machen klar, worum es Hälbig (= H.) zu tun ist (in Fortsetzung bisheriger Publikationen: um die Apokalypsis des heute meist unverständenen Kreuzesmysteriums, und dies vor allem mit der kabbalistischen Zahlenmethodik, in Berufung auf jüdische wie christliche Autoritäten, fraglos fußend auf dem niederländischen Meister Friedrich Weinreb. Zentral sind dabei die Verhältnisse a) 1 zu 2 samt der 3 (als Einung der 2 [2 = weiblich, 3 = männlich], 2 x 3: 6 [Schöpfungstag des Menschen], 3 + 2: 5 = Ehe) und (bei der 5) b) 1 zu 4 (Daumen zu Finger, Elemente – Quintessenz, Herz – Glieder, Kreuzmitte – – arme ...). – Seinen Kommentar gliedert H. in sieben Kapitel.

I. Liebe – Kontemplation – Bild. Der Sündenfall stürzt uns, unter Verlust der Kontemplation, in die Zweiheit. Die Zweiheit der Paradies-Bäume verweist auf die Zweiheit von Sonne und Mond, welcher hochmütig seine Sonnenabhängigkeit vergisst. So steht Begierde gegen die Liebe, und gegenüber dem Vorwurf Leibfeindlichkeit ist von der Erbsünde zu reden (ob man das aber auch für die „Verwiesenheit auf andere“ [49] als solche anführen sollte?). Von Weinreb übernimmt H. auch die sexuelle Deutung des Sündenfalls (50): „Der Mensch erzeugt die folgenden Generationen und nimmt damit den Tod auf sich.“ (?)

II. Augustinus – Meister des Wortes. H. skizziert Leben, Werk und Wirkungsgeschichte, geht dessen Zahlensymbolik nach und behandelt schließlich dessen Überlegungen zu „(Paradieses)Ehe und Sexualität“ (85–89). „Augustinus wollte das ‚Gut der Ehe‘ bejahen, aber die Triebhaftigkeit von ihr ausschließen“ (88). – Gegen die sich ausbreitende Verabschiedung der Erbsündenlehre vertritt H., dass die „Abwertung des Irdischen“ nicht bloß griechisch-(neu-)platonisch, sondern auch biblisch sei (93). „Auch der Buddhismus spricht von den drei ‚Geistesgiften‘: Ich-Wahn, Hass und Gier.“

III: Vom Gottsucher zum Kirchenmaler: T. als Meister des Bildes. Vor dem Hintergrund einer „Verfügbarmachung und ‚Entheiligung‘“ der Bibel (A. J. Heschel – 94) zitiert er aus der Ansprache des Malers bei der Altarweihe, dass Ausgangspunkt seiner Arbeit Augustins Frage nach dem Wesen der Zeit gewesen sei. „Auf der Rückseite der Mitteltafel steht das Augustinus-Wort: *Homo desiderium dei* – ‚der Mensch ist Sehnsucht

nach Gott' oder die ‚Sehnsucht Gottes‘“ (95). Der Glaube kann die Kunst erneuern. Ohne diese Dimension wird sie heute vor allem für den Markt produziert, ohne jede Transparenz (98). Beherrschung altmeisterlicher Technik und Provokationen gehören für ihn zusammen. H. zeichnet seinen Weg zu religiösen Themen nach, wobei klar wird: religiöse Kunst ist kein Ersatz für Religion (102). Er bespricht das Papstbild. „Gelehrte Kunst“ wird aus „Er-innerung“ geboren (108). So kniet auf der Mitteltafel Augustinus auf der Bibel.) „Kritische Wissenschaft und kreativ schauende Kunst stehen [...] in einem kontradiktorischen [?] Gegensatz“ (109). – „Kunst und männlich-weiblicher Körper“ (116 warum nicht: Leib?): T. malt, gegen das „Diktat der Moderne“, figürlich. – Nun endlich die Bilder:

IV. Außenbild: Die Tür der Taufe. H. geht vom Schreiben Benedikts XVI. zur Eröffnung des Glaubensjahrs (zum Jubiläum des Beginns von Vaticanum II): *Porta fidei*. Diese Tür ist die Taufe, über die H. meditiert. Etwas verwunderlich angesichts des Fehlens von Klinke und Schloss (oder stünde für dies das Astloch rechts?) Immerhin steckt in der Mitte so etwas wie ein goldenes Brett unter den grünen – oder fehlt hier eines von denen und Licht fällt durch die Lücke? Geburt heißt hebräisch Toled, rückwärts gelesen: Dalet (der 4. Buchstabe = Tür). Ambivalent sei die natürliche Geburt, weil sie zum Tod führt (121). Das ‚Tür‘-Sein Jesu führt zum ewigen Leben; H. spricht die Goldene Pforte an, wo sich Joachim und Anna begegnen: als Sinnbild der unbefleckten Empfängnis Mariens. Deren immerwährende Jungfräulichkeit versinnbildet „das verschlossene Tempelort im Osten der Ezechielvision“ (ebd.). Auf sechs Seiten werden Jungfrauengeburt und Taufgeburt ineinandergespiegelt. Nach Ausführungen zur Dialektik von Enthüllung und Verhüllung in Kunst und Offenbarung sowie zur Torheit und Weisheit des Kreuzes geht es um die Überwindung des bösen Triebs in der Nachfolge des Gekreuzigten. (Rez. läse gern eine deutlichere Distanzierung von der rabbinischen Tradition, der Mensch sei „partiell böse geschaffen“ [137]).

V. Rechter Altarflügel (Der blond gelockte Augustinus, weißgewandet, lehnt sich, über einem Buch nach links blickend, im Laubwerk an einen schmalen Stamm, der eine aufgeschlagene Bibel trägt, zu seinen Füßen Bücher mit leeren Seiten): Heilige Schrift: Hier wie auch zuvor greift H. immer wieder auf Ausführungen des Kirchenlehrers zurück: zum vierfachen Schriftsinn (*ad litteram* [154] meint nicht „wörtlich“, sondern „buchstäblich“), zur Einheit der beiden Bücher Bibel und Schöpfung, zum Empfang des Wortes als Wandlungsgeschehen. Gegen das reformatorische Prinzip „sola scriptura“ arbeitet H. die Einheit von Wort und Kirche heraus, gegen Flasch besteht er auf dem Gesamtsinn der Schrift, dessen wahre Ausleger (so Ratzinger) die vom Hl. Geiste erfüllten Heiligen sind.

VI. Linker Flügel. Ich versuche auch hier eine Beschreibung: Augustinus mit großer Tonsur, in Schwarz mit rotem Mantel vor einem sich öffnenden dunklen Vorhang über ihm; zu seinen Füßen ein Kind mit Schöpfmuschel weist nach oben hinter den Vorhang; zuoberst auf Wolken eine blau-rot gekleidete Gestalt (diagonal nach rechts oben). Ihr Haupt ist durch ein großes weißes Blatt mit Dreieck-Zeichnung verdeckt; darunter bedeckt sie, ein X mit ihr bildend, der entkleidete Lendentuch-Leib der Kreuzabnahme (Oberkörper und Kopf schimmern durch den Vorhang. Keine Taube, sondern vor Augustinus in Ellbogenhöhe ein nach links schwebender Fisch. Dazu H.: Die heilige Dreifaltigkeit. Es geht Augustinisch um Dreier-Strukturen, im menschlichen Geist, im AT (wobei er auch die Taube als Geistsymbol verteidigt). Astrologisch liegen Taube und Adler im Kampf mit Schlange und Skorpion; und erwartungsgemäß werden die drei Triaden des Sefirot-Baums behandelt. Schließlich der Name Jesu als Gottesname. Schöpfung besagt Halbierung (Die Bibel beginnt mit dem Beth) – zum Ziel der Einung.

VII. Mitteltafel. Links thront Maria auf einem antiken Steinmonument, auf dessen Sockel lateinisch die Inschrift: „UNSER LEBEN IST LIEBE. IST LEBEN LIEBE, IST TOD HASS“, und davor liegt Adams Schädel. Unter Mariens linkem Fuß ist der zertretene Kopf der Schlange zu sehen; hinter ihrem Haupt leuchtet golden-rot ein großer Glorienschein, und zu beiden Seiten führen hölzerne „Himmelsleitern“ in die Höhe hinaus. Auf ihrem Knie sitzt der nackte Jesusknabe und fasst, wie seine Mutter, den Betrachter frontal in den Blick. Mit beiden Händen hält er seitwärts einen Pfeil, der nach unten auf die rechte Seite zielt (parallel zu ihrem rechten Arm); auf den alten Augustinus mit weißem Rauschebart, der in Albe und Chormantel auf dem Boden kniet

(schräg nach links vorne, das rechte Knie auf einem geschlossenen Buch). Vor sich hält er in der ausgestreckten Rechten sein brennendes Herz, darüber in der Linken einen Pilgerstab. Mit großen Augen, aber abgewandten Kopfs, blickt er wie gebannt nach rechts oben aus dem Bild. In seinem Rücken (rechts) hält ein Mädchen (T.s Tochter) seine Mitra. Aus dem schwarzen Bildgrund der oberen rechten Bildhälfte nun blickt Jesus auf uns herab: doch nicht gleichermaßen frontal, sondern aus dem linken Augenwinkel. In schräger Daraufricht nämlich liegt er, zwar nur mit dem Lententuch bekleidet, doch auf dem glatten Vierkant-Holz eines sauber gefertigten Kreuzes; nur im Ausschnitt (von den Knien an aufwärts, sein linker Arm, wie der rechte des in aufsteigender Diagonale gezeigten Kreuzes, finden keinen Platz mehr). Er hebt den Kopf und auch den rechten Arm (mit Blutwunde, doch ohne Nagel, auch am Kreuz sieht man an dessen Stelle nur ein sauberes kleines Loch. (H. deutet das als Hinweis auf die Auferstehung.) – Zu lesen gibt es (durch Zitate anderer Autoren bereichert, Ausführungen über Maria als Tor und Mittlerin, als neue Eva und Braut-Schöpfung. Darauf folgen Gedanken zur Heilung der erblindeten Augen das Herzens und der Öffnung der Sinne, zum Kreuz als Symbol der Einheit von Gegensätzen, zur Schau auf den Durchbohrten (kosmisch nach Platon im von Himmelsäquator und Ekliptik gebildeten Chi [X])).

Schluss: Bundeslade – Tabernakel – Maria. Das letzte Wort (236) erhält Nikolaus von Kues (mit einem Gebet („De visione Dei“): „O guter Jesus, du bist der Baum des Lebens im Paradies alle[n] Entzückens ...“ – 237–247 beschließt ein alphabetisches Literaturverzeichnis (von Ammicht Quinn bis Zimmerling) den Band. Schon dessen Umfang zeugt von der Breite der Basis, auf die H. sich stützt und die das Referat nicht wiedergeben kann, ebenso die Breite der Auseinandersetzung mit Gegenpositionen: christentums- wie kirchenkritisch, in interkonfessionellem wie innerkirchlichem Disput.

Eigene Anfragen (einiges ist angeklungen) hat der Rez. zu Vorgängern des Buchs formuliert (Alphabet der Offenbarung: ThPh 88 [2013], 471–474; Krönung der Braut: 90 [2015], 471–474). Nur ein Punkt sei aufgenommen: H. verteidigt, wie eingangs berichtet, gegen zunehmende Abwehr die Erbsündenlehre (ohne die [Pascal] der Mensch noch unverständlicher würde). Im Blick auf die kulturübergreifend weltweite Abwertung der Frau jedoch, die sich auch hier wie selbstverständlich durchhält (Mann = 1 bzw. [einend] 3 – Frau = 2; Gold – Silber, Sonne – Mond), vermisse ich die Klärung, dass sie (Gen 3,16) keineswegs schöpferisch gegeben ist, sondern infralapsarisch: Sündenfolge [„Strafe“]. Dies dürfte auch und gerade bei den biblischen Traditionen (bis hin zum Dekalog (Ex 20,17; Dtn 5,21 – und ins Morgengebet [ברוך] nicht unberücksichtigt bleiben. – Jetzt indes anzusprechen ist der Verlag: im Blick auf die Arbeit des Lektors. Ein ganz makelloses Druckwerk bleibt uns hienieden vielleicht unerreichbar (und ob orientalische Weber in ihre Teppiche Fehler eigens einbauen müssen?). Außerdem passiert manches noch nach der Letzt-Korrektur in der Druckerei. Hier allerdings häufen sich die Corrigenda, von ausgefallenen oder zu tilgenden Buchstaben bis zu sprachlichen und grammatischen Fehlern (wie dem falschen Kasus in Appositionen). J. SPLETT

FLÜGGE, ERIK, *Der Jargon der Befindlichkeit*. Wie die Kirche an ihrer Sprache verreckt. München: Kösel 2016. 159 S., ISBN 978-3-466-37155-6.

Das Buch bekam ich von einem Begeisterten geschenkt: „Der schreibt genau das, was Sie immer sagen!“ Ich war skeptisch. Doch stimmt, so ähnlich habe ich das auch schon geäußert. Nur Flügge sagt es fluffiger, prägnanter, lesbarer, mitreißender. Das Buch liefert keine pastoraltheologische Analyse, sondern ein emotionales und selbstkritisches Plädoyer. So erreicht man die Leute. Respekt!

Erik Flügge, Jahrgang 1986, betreibt Strategieberatung und eine Webseite, auf der er auch über „Gott & die Welt“ bloggt. Mit diesem knapp 160-Seiten-Buch straft er all diejenigen Lügen, die behaupten, Menschen um die 30 würden sich nicht mehr für den Glauben interessieren. Flügge interessiert sich sehr wohl für seine Religion und Kirche, doch fühlt er sich von ihr weder wahrgenommen noch verstanden. Um dies zu verdeutlichen, verwebt er drei Erzählstränge, eher plakativ gegliedert als thematisch strukturiert: von Zorn über Schweigen zu Hoffnung.

Als rhetorisch geschulter Kommunikationsberater beschreibt er treffend den titelgebenden kirchentypischen „Jargon“. Die zum Teil bitterböse Kritik macht den größten Teil aus und das Buch lesenswert. Hier spricht ein Insider, aus der Mitte der gelebten Kirche, kein distanzierter Beobachter. Wer behauptet, bei den zahlreichen Beispielen keinen Wiedererkennungseffekt zu haben, ob nun vergnügt oder verärgert, der war nie in der deutschen Kirche aktiv.

Kürzer fallen die Analysen aus, mit denen Flüge die „kirchliche Sprachlosigkeit“ (92) verständlich zu machen sucht und weshalb sich das (deutsche) Kirchenmilieu nicht ändert (50–53), obwohl seine Beobachtungen von vielen geteilt werden. Flüge lässt nicht erkennen, ob er Foucault gelesen hat, einige Thesen (43 f.) könnten von diesem inspiriert sein.

Flüges bisheriger Lebensweg führte aus der schwäbischen Provinz nach Köln. Die autobiografische Skizze der spirituellen Konsequenzen dieses Wechsels bildet den dritten Erzählstrang. Flüge hat einen Milieuwechsel vollzogen und dabei seine kirchliche Heimat verloren (141). In der Medienstadt begegnet er einer ‚Per-Sie-Kirche‘, zu der er keinen Zugang findet (103), da sie sich in Stil und Inhalt von der ‚Per-Du-Kirche‘ seiner Backnanger Jugendzeit (147) unterscheidet. Ihr Fett weg bekommen jedoch beide.

Den Text könnte man auch als Ausdruck urbaner Melancholie (89) lesen, ‚auf der Suche nach der verlorenen Zeit‘ (153). Die hautnah erfahrene Differenz der Welten (18, 91, 119) bildet den Sitz im Leben, den hermeneutischen Schlüssel zu den kritischen Beobachtungen, mit denen Flüge der pastoralen Praxis landauf, landab zweifelsohne einen Dienst erweisen würde – wenn sie denn rezipiert würden. Dagegen spricht allerdings die Erfahrung; auch dazu bietet Flüge einige ‚systemische‘ Hypothesen (52 f., 131).

Flüge fragt, wie die Kirche „bessere Wirkung in der Kommunikation entfalten kann“ (28). Die üblichen und oft mit viel Herzblut konzipierten Familiengottesdienste bespöttelt er als „Kindergeburtstag“ (31), ebenso die konventionelle Eucharistie, bei der „immer nur die gleichen Omas“ (22) sich „möglichst weit voneinander entfernt in einer große Halle verteilen, ein paar Lieder krächzen, schweigen und immer wieder während der Stille husten“ (121). Ähnliches hat in anderem Format auch schon Carolin Kebekus kundgetan („Dunk dem Herrn!“). Und wie sie traut Flüge der Liturgie nur dann etwas zu, wenn er sie selbst neu inszeniert (91): „Wir besorgten guten badischen Wein und leckeres Brot. Verzichteten auf Stille und wagten etwas, was wir in der Kirche zu selten tun: Wir lachten.“ (148)

Der christliche Dienst am Nächsten kommt bei ihm bestenfalls als symbolische Aktion in den Blick, welche „der Pfarrer oder die Pfarrerin“ (25) an Weihnachten stellvertretend für ihn organisiert. So, wie er insgeheim von den kirchlichen Seelsorgern das zu erwarten scheint, was ihm selbst nicht recht gelingen will: in heutiger Zeit authentisch Christ zu sein. „Ich bin das verlorene Schaf“, posaunt er in gut jesuanischem Pathos, „ich bin kirchenfern, so fern, wie man nur sein kann, denn Kirche hat Menschen, die so leben wie ich, schon lange aufgegeben“ (19), „schlicht, weil ich nicht lebe wie vor hundert Jahren“ (27).

Fast schon rührend paradox sind daher die letztlich klerikalischen *Stabilitas-loci*-Erwartungen (142) an das pastorale Bindeglied der ‚flügge‘ gewordenen Kinder vom Lande. „Die jungen Menschen sind mobiler denn je“ (141), aber der Seelsorger möge „die Konstante auf dem Lebensweg“ bleiben, „selbst wenn Freunde verloren gehen, Familien auseinanderbrechen oder ein neuer Umzug ansteht.“ Er beschaffe bitte die „Angebote, die zur jeweiligen Lebenssituation der Gemeinschaftsmitglieder passen“, um über „Berufswahl, Abschlussängste, Familiengründung oder die Unterbringung der eigenen Eltern im Pflegeheim miteinander ins Gespräch zu kommen“. Aber möglichst nur „ein-, zweimal pro Jahr“ (143), denn „wir sind zu schnell, zu gehetzt, zu zielorientiert. Wir leben in der Mitte der Großstädte, ganz selbstbestimmt und weitestgehend entkoppelt von der alten Tradition.“ (19)

Diffuse Heimatsehnsucht mischt sich mit Serviceerwartung und – sorry, Erik – reichlich Hipsterdünkel. „Genauer gesagt, spricht man beim erfolgreichen Sprechen von Gott nicht von ihm, sondern von sich selbst.“ (132) Genau. Theologen seien jedoch „nicht auf der Erfolgsspur“, sondern „Teil eines ganz langsam sterbenden Kosmos“ (89). Sie lebten „meist auf dem Land oder in kleinen Städten“ oder falls doch in der Großstadt, „dann oftmals nicht sonderlich zentral“. Dem „kulturellen Cocoon“ (91) fehle es „an einer etablierten und gelebten Feedback-Kultur in der Seelsorge“ (88) und an „Diversität“ (135).

Von Flügge lernen heißt, polemisch zuspitzen lernen. Man könnte bilanzieren, dass Flügge mit der Leidenschaft des (ernüchterten, aber dennoch verbundenen) Katholiken für eine protestantische Wende (80) streitet, damit er Herz und Kopf wieder zusammenbekommt. Boshafter könnte man das Büchlein auch betiteln: ‚Der Jargon der Eigentlichkeit. Wie die KJG der Kirche die Jugendlichen entfremdet‘. Denn die warmherzig erinnerte ‚Per-Du-Kirche‘ aus seiner Zeit als kirchlicher Jugendarbeiter ist auch nur eines der vielen Biotope der weltweiten Kirche, einer der zahlreichen Seitenaltäre in der Kathedrale des Katholizismus. Flügges Kritik, Kirche sei „territorial und nicht mobil in ihren Beziehungen“ (141), übersieht schlicht die zahllosen, hochdifferenzierten, weltweit aktiven geistlichen Gemeinschaften, die exakt seinen Verbindlichkeitserwartungen jenseits territorial gefasster Pastoral entsprechen, die er offenbar nie kennengelernt hat. Seiner Kritik an der „Zusammenlegung von Kirchengemeinden“ (122) hingegen dürfte auch der bodenständigste süddeutsche Pfarrgemeinderat beipflichten. Den Widerspruch scheint er nicht zu bemerken.

Ihm geht es – und darin kann man ihm nur zustimmen – um den Zustand der kirchlichen Verkündigung, die er nicht nur ambitionierter (49), sondern als durchaus existenzielle ‚martyria‘ (38, 41, 59, 69, 111–113, 117) erleben will. Gut katholisch weiß er um die Gnade des Glauben-Könnens (77); ganz protestantisch (87) glaubt er dennoch an die Wirkmacht der Predigt (96). Möglicherweise deshalb, weil er Erfahrung darin hat, wie man als „Werbefuzzi“ (19) und „charismatischer Sprecher“ (126) „jemanden zum Handeln bewegen kann“ (78). Er kritisiert die weitverbreitete mangelhafte Sprechkompetenz (10, 98), die Anbiederung (133) und Selbst-Banalisation (66) der Prediger sowie die synchrone Unter- und Überforderung der Hörer (22, 110 f.) und überhaupt die „kollektive Form der kommunikativen Verwahrlosung“ in der Kirche (140).

Auch am äußeren Erscheinungsbild der Seelsorger stört sich Flügge. Besonders Pastoralreferentinnen haben ihn offenbar traumatisiert (39), mit ihren „Ringelpullis“ und „Funktionsjacken aus Fleece“ (130), in ihrem „Wohlfühlpanzer“ (131). Er beklagt die Ganzheitlichkeits- (9) und „Jesus lädt dich ein“-Phrasen (82), all die Sätze, „in denen viel zu oft die Verben fehlen“ in ihrer „sinnbefreiten Aneinanderreihung von Banalitäten“ (15), die „geschwurbelte Unverständlichkeit“ (48), die „Übervorteilung durch Teelichter, Nora-Jones-Musik und salbungsvolle Worte“ (83).

Die Anleitung zum Bessermachen liefert Flügge frei Haus. Christliche Predigt brauche Relevanz, starke Emotionen, Pointiertheit und theologische Substanz (69–72). Man kann nicht bestreiten, dass die meisten Predigten schon gewinnen würden, wenn sie nur einen dieser vier Imperative beherzigten. Ob es gelinge, im Gedächtnis zu bleiben, hänge an der physischen Erscheinung, an der Bewegung als nonverbaler Kommunikation, am „Spiel“ und der Sprache. Richtig: „Keine dieser vier Ebenen lässt sich leicht im Gottesdienst leben.“ (126–129) Und ja: Emotionale Übervorteilung mit performativer Methodik ist zu vermeiden (71).

Mit den „gewieften Expertinnen und Experten für gestaltete Mitten“ (40) und ihrer „Effekthascherei“ (42) rechnet er gnadenlos ab, obwohl diese nur in seiner ‚Per-Du-Kirche‘ vorkommen. „Die emotionale Methodik“ und „das Spiel mit den Anspielen“ vermeide eigene Positionierung und mache „innerkirchlich unangreifbar“, mehr noch: „dann spürt man endlich wieder auch als Theologe oder Theologin Macht.“ Das ist starker Tobak, aber kaum zu widerlegen: „Der Verlust formaler Macht der Institution Kirche wird mit dem Versuch kompensiert, Betroffenheit auszulösen.“ (44 f.)

Die Bürgerlichkeit der kirchlichen Mitarbeiter (25) sei viel homogener, als sie selbst sähen (134). „Es gibt viel mehr Tabus als in anderen Runden.“ (50) Die heutige „anti-materialistische“ Theologie stehe in Widerspruch zu Jesu Handeln, der „einen Berg von Fischen“ aufgeschüttet habe (107 f.). Die egalitäre „Kultur der Gleichrangigkeit“ (99) verhindere Profilierung und damit den Erfolg. „Das Mittelmaß hält Einzug in die Hallen, die einst Größe füllte.“ (29)

Diese und etliche weitere Beobachtungen und Thesen bieten reichlich Stoff zur selbstkritischen Reflexion der ‚Per-Sie-Kirche‘ der formellen Distanz und mehr noch der ‚Per-Du-Kirche‘ der distanzlosen Übervorteilung. Das Buch könnte wertvoll werden, wenn man mit ihm arbeitet: zur Überprüfung der eigenen(!) Praxis. M. WICHMANN

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE (ThPh)

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung



„Theologie und Philosophie“ ist eine der angesehensten Fachzeitschriften für theologische und philosophische Forschung im deutschsprachigen Raum.

Die Zeitschrift vermittelt neue Erkenntnisse der systematischen Theologie und Philosophie, der Philosophiegeschichte sowie der biblischen und historischen Theologie und fördert dadurch den Dialog zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft.

Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

„Theologie und Philosophie“ wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München. Die Zeitschrift wurde 1926 gegründet. Schriftleiter waren u. a. Alois Kardinal Grillmeier SJ, Hermann Josef Sieben SJ und Werner Löser SJ.

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter www.herdershop24.de beziehen. Ebenso haben Sie die Möglichkeit, einzelne Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Weitere Informationen finden Sie unter: www.theologie-und-philosophie.de. Dort können Sie **kostenlose Artikel** zum Probelesen herunterladen.

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: 0761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE
UND *Vierteljahresschrift*
PHILOSOPHIE

91. Jahrgang · 2016

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Johannes Arnold, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

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

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

INTERNET:

www.theologie-und-philosophie.de

Inhalt des 91. Jahrgangs

Abhandlungen

BÖHLER SJ, DIETER, Wer verkaufte Josef? Zur Exegese-geschichte von Gen 37,25–30	161
FLORIE, RAINER, Jubeln oder Weinen? Adam Contzen SJ und das Reformations-jubiläum von 1617	556
GRUBE, DIRK-MARTIN, Ein Vorschlag zu einem konstruktiven Umgang mit reli-giöser Diversität: „Gerechtfertigte Religiöse Differenz“	30
HERZBERG, STEPHAN, Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles	196
MÜLLER, TOBIAS, Das Absolute als das Prinzip der Bestimmtheit. Zu Wolfgang Cramers Theorie des Absoluten in „Das Absolute und das Kontingente“	46
NEBGEN, CHRISTOPH / STRASSNER, VEIT, Erinnerungsorte des Christentums. Ein Analyse-vorschlag	230
SANS SJ, GEORG, Hegels philosophische Theologie nach Kant	386
SCHÄRTL, THOMAS, Wie wirkt das Bittgebet? Ein Antwortversuch im Rahmen des klassischen Theismus	516
SCHMIDT SJ, JOSEF, Philosophie im Licht christlichen Glaubens	481
SCHOCKENHOFF, EBERHARD, Der Glaubenssinn des Volkes Gottes als ethisches Erkenntniskriterium? Zur Nicht-Rezeption kirchlicher Lehraussagen über die Sexualmoral durch die Gläubigen	321
SCHRÖER, CHRISTIAN, Demut – eine Tugend?	363
SEEWALD, MICHAEL, Bekenntnistradition und konfessionelle Identität. Perspek-tiven zur Methodik des lutherisch-katholischen Dialogs	571
SIEBEN SJ, HERMANN-JOSEF, <i>Beatus Petrus apostolus in successoribus suis quod accepit, hoc tradidit</i> . Beobachtungen zum Traditionsbegriff in den ältesten Papstbriefen	1
SPLETT, JÖRG, BILD – WORT – BILD	215
STOFFERS SJ, JOHANNES, Ethik aus Perspektive der ersten und dritten Person: Fichtes Abgrenzung gegenüber Kant in der Sittenlehre von 1812	494
STOFFERS SJ, JOHANNES, Gottes ewiges Wissen vom Zeitlichen – und der freie Mensch	402

Beiträge

BÖHLER SJ, DIETER, Wer verkaufte Josef? Ein Nachtrag	592
SCHOLZ, MAXIMILIAN, Das cartesianische Argument: Elemente ontologischer Argumentation. Ein Diskussionsvorschlag im Anschluss an Anton Friedrich Koch	67

Buchbesprechungen

73, 253, 423, 597

Verzeichnis der Verfasser/Beiträger/Herausgeber besprochener Bücher 2016

- Agonga, A. N. 459
 Altman, W. H. F. (Hg.) 86
 Andersen, S. 599
 Anderson, P. S. 105
 Angenendt, A. 115, 290
 Anter, A. 111
 Araujo, L. B. 114
 Assmann, J. 279
 Audi, R. 601
 Augustin, G. 152
 Augustin, G. (Hg.) 152
- Baert, B. (Hg.) 449
 Balík, S. 137
 Balík, S. (Hg.) 136
 Barbieri, W. A. 113
 Baring, E. 274
 Baring, E. (Hg.) 274
 Bartels, A. C. 447
 Barth, U. 267
 Baumann, K. 82
 Beck, R. (Hg.) 474
 Becker, G. 83
 Beckmann-Zöllner, B. (Hg.) 101
 Bederna, K. 278
 Beestermöller, G. 441
 Begemann, E. 87
 Begheyn, P. 128
 Bergdoldt, K. 83
 Berger, K. 479
 Berger, L. 94
 Berges, U. 615
 Bernhardt, M. 130
 Bernhardt, R. 475
 Bernstein, R. 111
 Berti, E. 428
 Bickelhaupt, J. 308
 Bieringer, R. (Hg.) 449
 Bischof, F. X. 460
 Bischof, F. X. (Hg.) 460
 Bishop, C. 87
 Björnsson, G. (Hg.) 258
 Blanke, H.-J. 315
 Block, M. A. 105
 Block, M. A. (Hg.) 104
 Bock, V. (Hg.) 440
 Bogdan, H. 317
 Bogdan, H. (Hg.) 317
 Bohlken, E. 112
 Bohman, J. 114
 Bojanowski, J. 94
 Bormann, F.-J. 81, 83
 Bormann, F.-J. (Hg.) 79
 Bostrom, N. 427
 Brague, R. 107, 428
 Brandt, U. 605
 Brantl, J. 480
 Brantl, J. (Hg.) 479
 Breckner, K. A. (Übers.) 271
 Bremer, Th. 617
 Brösch, M. 606
- Brösch, M. (Hg.) 606
 Brose, Th. 270
 Bruckmann, F. 475
 Brumlik, M. 253
 Bruns, Ch. 294
 Buchheim, Th. 598, 609
 Buchheim, Th. (Hg.) 597
 Bühler, P. 106
 Bulgakov, S. 271
 Bunge, K. 112
 Büttgen, P. 299
- Caputo, J. D. 275
 Casanova, J. 113
 Casarella, P. 429
 Chinchilla Pawling, P. 459
 Clanchy, M. T. 434
 Clavier, M. 430
 Cohen, J. 275
 Collet, G. 279
 Comtesse, D. 112
 Coog, T. M. 128
 Copeland, R. 91
 Counet, J.-M. 299
 Crouter, R. 607
- Dalferth, I. U. 104
 Dalferth, I. U. (Hg.) 104
 Danieluk, R. 457
 Dausner, R. 271
 de Gaál, E. 432
 de Vries, H. 274
 Delgado, M. 128, 441
 Demasure, K. (Hg.) 449
 Demiri, L. 124
 Denery II, D. G. 89
 Denery II, D. G. (Hg.) 89
 Di Fabio, U. 254
 Di Nucci, E. 427
 Di Nucci, E. (Hg.) 426
 Dieckmann, D. 446
 Diehl, J. 430
 Dierken, J. 112
 Diewald Rodriguez, U. 112
 Dörflinger, B. 270
 Douglas, T. 427
 Dreier, J. 260
 Droege, M. 156
 Duttge, G. 81, 82
- Edelheit, A. 299
 Eggers, D. 259
 Emmenegger, G. 450
 Enders, M. 598
 Enyegue, J. L. 459
 Erler, M. 85
 Essen, G. 277, 460
 Essen, G. (Hg.) 460
 Euler, W. A. 126, 606
- Faggioli, M. 619
 Feldmeier, R. 86
 Felmberg, B. 153
 Fernández Arillaga, I. 458
 Ferrer Benimeli, J. A. 318
 Finkelde, D. 112, 466
 Fischer, N. 269
 Fischer, N. (Hg.) 269
 Flügge, E. 632
 Fonk, P. 82
 Fontana Castelli, E. 457
 Forschner, M. 269
 Forst, R. 112, 114
 Forwe, Th. (Hg.) 317
 Franz, A. 278
 Frevel, Ch. 613
 Frevel, Ch. (Hg.) 613
 Frick, E. 84
 Fürst, W. (Hg.) 139
- Gäb, S. 423
 Gabriel, K. 114
 Gabriel, M. 598
 García Andrea, F. 125
 García Hernán, E. 128
 García Jalón, S. 125
 García Turza, C. 125
 Gasper, G. E. M. 432
 Gasper, G. E. M. (Hg.) 429
 Gavin, J. 125
 Geisler, A. 606
 Gerhardt, V. 256
 Gerlach, St. 608
 Gerl-Falkovitz, H.-B. 478
 Germann, M. 314
 Gerwing, M. 468
 Giese, C. 83
 Goebel, B. 432
 Goehring, B. 430
 Goertz, St. 615
 Goldstein, J. 112, 255
 Gordon, P. E. 275
 Gordon, P. E. (Hg.) 274
 Gosh, K. 91
 Gosh, K. (Hg.) 89
 Gräß, W. 607
 Gradl, H.-G. 480
 Graf, F. W. 113
 Grellard, Ch. 90, 299
 Grendler, P. 129
 Greshake, G. (Hg./Übers.) 615
 Grimi, E. (Hg.) 427
 Grosse, S. 86
 Große Kracht, H.-J. 112
 Grotefeld, S. 112
 Grün, K.-J. (Hg.) 317
 Gschwandtner, C. M. 107
 Guasti, N. 458
- Guyer, P. 94
 Güzelmansur, T. (Hg.) 124
- Hadot, I. 88
 Haering, S. 156, 475
 Hagemann, H. 442
 Häggglund, M. 275
 Hälbig, K. W. 630
 Halfwassen, J. 598, 608
 Hallensleben, B. (Hg.) 271
 Hallermann, H. 156
 Hammerschlag, S. 274
 Hanke, Th. 270
 Hanuš, J. 136, 137
 Hanuš, J. (Hg.) 136
 Hartmann, J. G. 270
 Hasenleiver, A. 442
 Häußl, M. 615
 Hauwaerts, E. 431
 Healy-Varley, M. 431
 Heimann, C. 126
 Heinrich, A. 279
 Heinz, W. S. 442
 Hellemans, B. S. (Hg.) 433
 Hénaff, M. 424
 Hense, A. (Hg.) 155
 Hermanni, F. 608
 Hermanni, F. (Hg.) 606
 Herms, E. 607
 Herrmann, F.-W. von 271
 Hertfelder-Polschin, O. 436
 Herzberg, St. 83
 Herzgessell, J. 465
 Herzgessell, J. (Hg.) 462
 Hieke, Th. 282, 614
 Hildebrand, D. 111
 Himmelsbach, M. 478
 Hindrichs, G. 598
 Hochgeschwender, M. 254
 Hochhuth, M. 157
 Hoeps, R. 277
 Hoff, G. M. 469
 Höffe, O. 255
 Höfling, W. 81
 Höhn, H.-J. 112, 255
 Holzbrecher, S. 304
 Hookway, Ch. 111
 Grendler, P. 129
 Hoppe, Th. (Hg.) 438
 Horn, Ch. 84, 95
 Horster, D. 255
 Houlgate, St. 608
 Hradilek, P. 137
 Huber, W. 154
 Hutter, A. 598
- Illies, Ch. 599
 Imbach, R. 299

- Inglot, M. 457
 Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik (Hg.) 124
 Jacobs, W. G. 96, 608
 Jacobsen, A.-C. 120
 Jean <Chrysostome> 122
 John, O. 278
 Jonsson, U. 465
 Jureit, U. 442
 Justenhoven, H.-G. 442
 Kaden, T. 112
 Kadulka, I. 457
 Kämper, B. (Hg.) 153
 Kandler, J. (Hg.) 626
 Kandler-Mayr, E. 627, 628
 Kandler-Mayr, E. (Hg.) 626
 Kasper, W. 152
 Kasper, W. (Hg.) 152
 Kaufmann, M. 267
 Kauppinen, A. 260
 Kearney, R. 276
 Kendeffy, G. 87
 Kennett, J. 259
 Kessler, M. (Hg.) 139
 Kessler, R. 447, 615
 Kinast, R. 82
 Kirchenamt der EKD (Hg.) 622
 Kirchhof, P. 154
 Klapczynski, G. 130, 460
 Klausnitzer, W. 124
 Kleger, H. 254
 Klein, H. H. 288
 Kleinberg, E. 274
 Kluitmann, K. 479
 Knapp, M. 265
 Knieling, R. 449
 Knieling, R. (Hg.) 446
 Koch, A. F. 599
 Koch, B. 442
 König, C. 607
 Konkel, M. 478, 615
 Kranemann, B. (Hg.) 313
 Krawitz, A. 609
 Krech, V. 112, 115, 255
 Kreiner, A. 599
 Kröber, H.-L. 478
 Kube, H. 157
 Küenzlen, G. 255
 Kühnlein, M. 112, 256
 Kühnlein, M. (Hg.) 253
 Kuster, N. 129
 Lampe, P. 448
 Langthaler, R. 270, 278, 443
 Lauterbach, M. J. 609
 Lederhilger, S. J. 628
 Leggewie, C. 254
 Lehmann, K. 253
 Leppin, H. 115
 Lesch, W. 253
 Leslie, J. 599
 Lienkamp, A. 442
 Lievenbrück, U. 468
 Linkenbach, A. 316
 Lochmar, A. 86
 Löffler, W. 278
 Logan, I. 431
 Logan, I. (Hg.) 429
 Long, D. S. 143
 Löschke, J. 257, 602
 Löser, W. 470
 Lubner, M. (Hg.) 474
 Lutz-Bachmann, M. 113, 599
 Lutz-Bachmann, M. (Hg.) 113
 Macarthur, D. 111
 McCoog, Th. M. 458
 McCord Adams, M. 432
 McLaughlin, M. 87
 Macor, L. A. 270
 Maio, G. 82
 Malachowski, A. 111
 Malachowski, A. (Hg.) 110
 Maly, S. 112
 Mandry, C. (Hg.) 313
 Manemann, J. 254
 Manne, K. 261
 Männlein-Robert, I. (Hg.) 84
 Mariani, P. 459
 Mark, M. 614
 Markl, D. 446, 615
 Marschler, Th. 469
 Marschler, Th. (Hg.) 467
 Martín Cabrerros, P. 125
 Maryks, R. A. 129
 Maryks, R. A. (Hg.) 457
 Mayer, A. 147
 Mazzei, M. 159
 Meehan, J. 458
 Mégier, E. 125
 Mehring, R. 256
 Meier, D. M. 626, 629
 Meier, D. M. (Hg.) 626
 Meier-Oeser, St. 606
 Mews, C. J. 433
 Middelbeck-Varwick, A. 475
 Milbank, J. 429
 Millard, M. 446
 Millet, O. 299
 Min, A. K. 106
 Mkenda, F. 459
 Moll, H. (Hg.) 303
 Möllenbeck, H. 479
 Monet, J. 458
 Moxter, M. 112
 Muckel, S. 155
 Müller, H.-F. 316
 Müller, H.-F. (Hg.) 313
 Müller-Franken, S. 157, 476
 Müller, I. 614
 Mumm, J. 261
 Mwaura, P. N. 475
 Neri, M. 277
 Nesselrath, H.-G. 85
 Neubert, S. (Hg.) 474
 Neubrand, M. 478
 Neufeld, K. H. 465
 Neumeister, S. 463
 Neuner, P. 460
 Neville, R. C. 475
 Nevo, I. 111
 Nonnenmacher, B. 608
 Nonnenmacher, B. (Hg.) 606
 Norton, A. 275
 Nummer-Winkler, G. 80
 O'Donnell, C. 458
 Oberholzer, P. 128, 129
 Oberholzer, P. (Hg.) 128
 Okeja, U. 114
 Okrent, M. 111
 Oster, S. 469
 Palaver, W. 254
 Pallesen, C. 106
 Parapally, J. 475
 Pattison, G. 434
 Pavelka, J. P. 471
 Pavone, S. 459
 Pelagius 615
 Penter, V. 82
 Perčić, J. (Hg.) 462
 Perkams, M. (Hg.) 262
 Perler, D. 90
 Persson, I. 427
 Petersen, J. 477
 Peterson, P. S. 300
 Pfeffer, K. (Hg.) 153
 Pitschmann, A. 112
 Pitschmann, A. (Hg.) 111
 Platen, P. 627
 Polke, Ch. 112
 Pollack, D. 115
 Pöltner, G. 270
 Pöltner, P. 82
 Poplutz, U. 86
 Praetorius, I. 139
 Pree, H. 628
 Prescott, A. 317
 Prinz, J. 258
 Puls, H. 95
 Pulte, M. 82, 158, 477
 Pulte, M. (Hg.) 155
 Quitterer, J. 277
 Rager, G. 80
 Rahem, M. A. 124
 Raimondi, F. 112
 Raimini, M. 297
 Rambault, N. (Hg.) 122
 Ranff, V. 606
 Rauscher, F. 95
 Rechlik, K. 138
 Reder, M. 112
 Rees, W. 626
 Rehak, M. 461
 Reifenberg, P. 271
 Reinhardt, K. 125
 Reinhardt, V. 128
 Renuss, A. 75
 Reuss, V. 254
 Richard, C. J. 87
 Ricken, F. 83, 254, 270, 599
 Ridge, M. 259
 Rixen, St. 81
 Roesner, M. 270
 Rohe, M. 315
 Röhl, B. 478
 Rohls, J. 608
 Rothschild, J.-P. 299
 Ruffing, A. 447
 Ruffing, A. (Hg.) 446
 Ruhdorfer, K. 468
 Rule, P. 459
 Sailer, G. 133
 Särkelä, A. 111
 Savulescu, J. 427
 Schaedt, M. 480
 Schallenberg, P. 478
 Schärtl, Th. 276
 Schärtl, Th. (Hg.) 276, 467
 Schaub, J. 112
 Schäuble, W. 254
 Schaupp, W. 80
 Schechtmann, M. 77
 Scheele, P.-W. 624
 Schelske, O. 85
 Schenk, S. 430
 Scherzberg, A. 315
 Schick, F. 599, 609
 Schick, F. (Hg.) 606
 Schildmann, J. (Hg.) 426
 Schirmmacher, Th. 479
 Schlafly, D. 458
 Schlenke, B. 614
 Schlette, M. 112
 Schlösser, U. 607
 Schlotter, P. 439
 Schlichter, A. (Übers.) 271
 Schmidt, A. 317
 Schmidt, E. E. 83
 Schmidt, K. 112
 Schmidt, Th. M. 112
 Schmidt, Th. M. (Hg.) 111
 Schmidt-Biggemann, W. 254
 Schmidt-Lux, Th. 112
 Schmitz, B. 124
 Schmutzler, K. 83
 Schneider, M. 310
 Schneider, R. 270
 Schnocks, J. 614
 Schöch, N. 629
 Schockenhoff, E. 152, 441
 Scholz, O. R. 268
 Schon, H. J. 478
 Schönberger, R. 597, 600
 Schöndorf, H. 463
 Schönecker, D. 83
 Schönecker, D. (Hg.) 94
 Schubert, Ch. 149

- Schüler, S. 112
 Schulze, M. 152
 Schülser, W. 479
 Schwan, G. 254
 Schwienhorst-Schönberger, L. 269, 614
 Schwöbel, Ch. 599
 Scoralick, R. 615
 Seckinger, St. 141
 Seckler, M. 139
 Seidel, J. 463
 Seiffert, A. 442
 Sensen, O. 95
 Sepp, H. R. 101
 Sharpe, M. 87
 Sieben, H.-J. 454
 Sieben, H.-J. (Hg.) 452
 Sievers, J. 314
 Sirovátká, J. 271
 Sirovátká, J. (Hg.) 269
 Slotemaker, J. T. 431
 Smith, L. 91
 Smith, M. 258
 Snoek, J. A. M. 317, 318, 319
 Snoek, J. A. M. (Hg.) 317
 Söding, Th. 152, 287
 Spaemann, R. 597, 600
 Spickermann, W. 316
 Spindler, A. 91
 Spindler, A. (Hg.) 264
 Spiriti, A. 128
 Springer, K.-B. 316
- Stammen, T. 256
 Stein, E. 101
 Stein, T. 254
 Steiner, N. 129
 Stiegemann, C. 479
 Stock, A. 624
 Stock, J. R. 426
 Stosch, K. von 475
 Strasser, P. 152
 Stricker, N. 106
 Striet, M. 277
 Strummiello, G. 271
 Stubenrauch, B. 152, 475
 Stübinger, Th. 307
 Sturlese, L. 299
 Sturm, C. 442
 Sudakow, A. 270
 Svavarsdóttir, S. 260
 Sweeney, E. C. 90, 432, 433
 Swinburne, R. 599
- Tegtmeyer, H. 609
 Telesca, I. 459
 Terpe, S. 80
 Tetens, H. 73
 Teuffenbach, A. von (Hg.) 618
 Thoma, H. 267
 Thoma, H. (Hg.) 266
 Thomas von Aquin 262, 264
- Thome, H. 80
 Thorpe, L. 93
 Toppinen, T. 259
 Tracy, D. 105
 Tresan, J. 260
 Tromp, S. 618
 Tück, J.-H. 152
 Turco, G. 428
- Uhle, A. (Hg.) 475
 Unterburger, K. 126, 461
- van Inwagen, P. 598
 van Niekerk, A. A. 111
 van Riel, R. (Hg.) 426
 Vaughn, S. N. 430
 Verweyen, H. 466
 Vila Despujol, I. 129
 Vincent, N. A. 427
 Vogt, M. 440
 Volkenandt, M. 82
- Waas, L. 256
 Wald, B. (Hg.) 478
 Wallacher, J. 464
 Wallner, J. 82
 Wandinger, N. 469
 Weidemann, H.-U. 448
 Weiher, E. 84
 Wendel, S. 278
 Wendel, S. (Hg.) 276
 Wendr, G. von 438
 Wendte, M. 608
- Wenzel, K. 112, 279
 Werbeck, J. 276
 Werner, G. 460
 Werner, W. (Hg.) 139
 Westinger, L. 629
 Wetzstein, V. 84
 Wetzstein, V. (Hg.) 79
 Wieck, P. 448
 Wiesing, U. 83
 Wijlens, M. 313
 Wils, J.-P. 253
 Winandy, J. 112
 Winkler, U. 475
 Winter, M. 98
 Winter, S. 277
 Wohlmut, J. 475
 Wolf, H. 460, 461
 Wolff, M. 95
 Worcester, Th. 457
 Wright, J. (Hg.) 457
 Wucherpfennig, A. 124
 Wynn, M. 603
- Zagury-Orly, R. 275
 Zangwill, N. 258
 Zeeman, N. (Hg.) 89
 Zehnppennig, B. 254
 Zemler-Cizewski, W. 125
 Ziche, P. 608
 Zimmermann-Acklin, M. 83
 Zöllner, G. 96
 Zwahlen, R. (Hg.) 271

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2016

- Amor, Ch. J. 139–141
 Beestermöller, G. 115–120
 Berner, C. 279–282
 Böhler, D. 161–195, 592–596
 Cel'uch, P. 136–138
 Dennebaum, T. 101–104
 Dupont, A. 299–300
 Florie, R. 556–570
 Greshake, G. 147–148, 466–467
 Grube, D.-M. 30–45
 Haeffner, G. 107–110
 Hanke, Th. 96–98, 429–432
 Haunerland, W. 619–622
 Held, M. S. 258–261
 Herzberg, St. 196–214, 262–264
 Hofmann, J. 452–454
 Hofmann, P. 139, 307–308
 Hofmann, S. 471–474
- Hornung, Ch. 615–617
 Höver, G. 79–84
 Humml, K. (Übers.) 299–300
 Jaskolla, L. 77–79
 Kany, R. 454–457
 Klapczynski, G. 304–307
 Knauer, P. 438–440, 600–601
 Koller, E. 440–443
 Kramp, I. 124, 449–450
 Linhard, V. 446–449
 Lochbrunner, M. 143–146, 300–303
 Löser, W. 126–127, 152–153, 308–310, 474–475, 622–624, 624–626
 Maierhofer, V. 613–615
 Matena, A. 624
 Müller, T. 46–66
 Nebgen, Ch. 230–252
 Ollig, H.-L. 113–115, 253–257, 276–279
- Paprotny, Th. 467–470
 Pinjuh, J.-M. 84–86
 Pörnbacher, M. 124–126
 Raffelt, A. 265–266
 Rasche, M. 274–276
 Reichert, W.-G. 271–273
 Reiser, M. 287–288
 Ricken, F. 75–77, 86–91, 94–96, 110–111, 257–258, 264–265, 266–268, 423–424, 426–429, 601–603, 605–606
 Sans, G. 91–94, 386–401, 434–436
 Schärtl, Th. 516–555
 Schatz, Kl. 128–133, 303–304, 457–462
 Schmidt, J. 481–493
 Schneider, M. 479–480, 617–618
 Schockenhoff, E. 321–362
 Scholz, M. 67–72
 Schöndorf, H. 609–613
 Schröer, Ch. 363–385
 Schroffner, P. 98–101, 104–107, 269–271, 443–445, 606–609
- Sebott, R. 153–158, 290–294, 313–320, 462–466, 475–478, 626–630
 Seewald, M. 433–434, 571–591
 Sieben, H.-J. 1–29, 120–123, 294–297, 618–619
 Splett, J. 111–113, 141–143, 215–229, 310–312, 438, 478–479, 597–600, 606, 630–632
 Stammer, D. 73–75
 Steinmetz, F. J. 159–160, 450–452
 Stendebach, F. J. 282–287
 Stoffers, J. 402–422, 494–515
 Stoll, Ch. 470–471
 Straßner, V. 230–252
 Strebel, V. 436–438
 Strocka, V. M. 133–136
 Strüder, Ch. 288–290
 Wichmann, M. 632–634
 Wiertz, O. J. 603–604
 Wirth, M. 149–152
 Wolf, K. 424–426
 Zátonyi, M. 297–299